

**EL HILO DE ARIADNA
REVISTA ONLINE NÚMERO 5**

Sección Pensamiento:

La noción de esoterismo, habitualmente tergiversada, es esclarecida por la visión de distintos autores.

- Comprender el esoterismo - Frithjof Schuon
- Filosofía y adivinación: pitagorismo antiguo - Bernardo Nante
- La naturaleza del sufismo - Titus Burckhardt
- Acerca de los límites de la regularidad iniciática - Julius Evola
- El Tarot y la Magia - Aleister Crowley
- Aspectos inusuales de lo sagrado - Francisco García Bazán
- Cristianismo y esoterismo - Marcos Ghío
- El esoterismo del Grial - René Guenón
- La mirada esotérica - J. P. Laurant
- El Ocultismo - R. Amadou
- En el bosque celta - Esteban Ierardo
- René Guenón y Carlos Marx, críticos de la modernidad burguesa - Por Emilio J. Corbière
- Cristianismo e iniciación - René Guenón
- Sobre Gurdjieff (1) El Cosmos Sagrado - H. L. Finch
- Sobre Gurdjieff (2) Una dimensión diferente: la calidad - P. Brook
- Sobre Gurdjieff (3) La muerte espiritual - R. Daumal
- Esoterismo: ayer y hoy entrevista a A. Faivre, por F. Schwarz
- EL PENSAMIENTO DE MUÑOZ SOLER: Antropología de Síntesis - Ramón Pascual Muñoz Soler

Sección Principal:

La cultura griega antigua y moderna desde la producción de estudiosos argentinos y helenistas internacionales, y la creación literaria de la Grecia contemporánea.

Homero y la filología clásica - Federico Nietzsche

Sobre Sócrates - Fernando Schwarz

¿Se puede enseñar un texto clásico sin malinterpretarlo? - Oscar Conde

Aristófanes o el poeta como purificador de la ciudad - Luis Ángel Castello

El mito de la muerte de Sócrates - Conrado Eggers Lan

Dioniso y Ariadna: el devenir de los hilos - Nora Trosman

Lógos y Alétheia. De Éfeso a Friburgo sin escalas - Ricardo Alvarez

Sección Letras:

Pessoa, Resende, literatura argentina

En este número Juan José Saer, Cuchulain, Torres Zavaleta, Resende, Pablo De Santis, Anticipos.

Ariadna Poesía: Selección antológica de poemas de Nancy Morejón - Juanamaría Cordones-Cook

Sección Anticipos Poesía - Enriqueta Racedo

La Palabra Perdida - Angélica Gorodischer

Dos relatos - Mario Goloboff

Sección Anticipos - Daniel Diez

El esposo monstruo - Elena Bossi

Partes del animal - Jorge Accame

“La mujer y sus demonios: Diaconú, Cross y Kodama” - Gwendolyn Díaz

Los zainos fantasmas - Jorge Torres Zavaleta

Por el aniversario de Felisberto Hernández. Viaje al centro del misterio de Clemente Colling - Carlos F. Weisse

Sección Anticipos - Carlos Colla

Sección Anticipos Poesía - Juan José Montes de Oca

Malos poetas - Luis Gruss

Tan lejos, tan cerca - Perla Suez

Primavera - Jorge F. Hernández

Sección Anticipos Poesía - Julián E. Otero

Leyenda Yana Raman - Lidia F. Lewkowicz

SECCIÓN PENSAMIENTO:

**volúmen 5 | sección: Pensamiento
Comprender el esoterismo - Frithjof Schuon**



Schuon ha sido un continuador de las concepciones de Guénon relativas a la Tradición primordial y a la unidad subyacente de las religiones en una philosophia perennis ; para una mayor información acerca de este autor,v. A. Faivre , J. Needleman (compiladores) Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos Madrid,2001

COMPRENDER EL ESOTERISMO
Frithjof Schuon

La prerrogativa del estado humano es la objetividad, cuyo contenido esencial es lo Absoluto. No hay conocimiento sin objetividad de la inteligencia; no hay libertad sin objetividad de la voluntad; no hay nobleza sin objetividad del alma. En cada uno de los tres terrenos, objetividad a la vez horizontal y vertical; el sujeto, ya sea intelectivo, volitivo o afectivo, encara necesariamente tanto lo contingente como lo Absoluto: lo contingente porque el sujeto es él mismo contingente y en la medida en que lo es, y lo Absoluto porque el sujeto tiene algo de lo Absoluto por su capacidad de objetividad.

Ahora bien, el esoterismo, por sus interpretaciones, sus revelaciones y sus operaciones interiorizantes y tendentes a lo esencial, tiende a realizar la objetividad pura o directa; esta es su razón de ser. La objetividad da cuenta tanto de la inmanencia como de la trascendencia; es extinción y reintegración a la vez. Y ella no es otra que la Verdad, en la que el sujeto y el objeto coinciden, y en la que lo esencial prevalece sobre lo accidental -o en la cual el principal prevalece sobre su manifestación-, bien extinguiéndolo, bien reintegrándolo, según los diversos aspectos ontológicos de la propia relatividad.

En resumen, la diferencia entre las dos perspectivas de que se trata no está solamente en la manera de considerar tal objeto, está también en los objetos que se consideran; es decir, que no solamente se habla de forma diferente de una misma cosa, se habla también de cosas diferentes, lo que es la evidencia misma.

Sin embargo, si por una parte el mundo de la gnosis y el de la creencia son distintos, por otra, y desde otro punto de vista, se encuentran e incluso se interpenetran. Se nos dirá tal vez que tanto cual de nuestras consideraciones no tiene nada de específicamente esotérico o de gnóstico; convenimos en ello sin esfuerzo y somos los primeros en reconocerlo. Que las dos perspectivas de que se trata puedan y deban coincidir en bastantes puntos, y esto en diferentes niveles, es evidente, porque la verdad subyacente es una y porque también el hombre es uno.

En el conocimiento, hay que distinguir la relación de analogía de la relación de identidad, porque es esto lo que fundamentalmente diferencia el pensamiento racional de la inspiración intelectual, en el sentido propio y riguroso de este adjetivo. La relación de analogía es la de la discontinuidad entre el centro y la periferia: las cosas creadas, incluidos los pensamientos -luego todo lo que constituye la manifestación cósmica-, están separadas del Principio; las realidades trascendentales captadas por el pensamiento están separadas del sujeto pensante. Esto equivale a decir que el conocimiento racional o mental es

como un reflejo separado de su fuente luminosa, reflejo por lo demás expuesto a toda suerte de perturbaciones subjetivas.

La relación de identidad, en cambio, es la de la continuidad entre el centro y la periferia, por consiguiente, se distingue de la relación de analogía como la estrella se distingue de los círculos concéntricos. La manifestación divina, alrededor de nosotros y en nosotros mismos, prolonga y proyecta el Principio y se identifica con éste bajo el aspecto, precisamente, de la cualidad divina inmanente; el sol es realmente el Principio percibido a través de los velos existenciales; el agua es realmente la Pasividad universal percibida a través de estos mismos velos. En lo que concierne al conocimiento, no basta que esta relación sea simplemente pensada para conferir al razonamiento un carácter de divinidad, y por tanto de verdad y de infalibilidad. Es cierto que objetivamente todo pensamiento manifiesta -por la relación metafísica de identidad- al Pensador divino, si podemos expresamos así, pero esta situación puramente objetiva y existencial, ontológica si se quiere, es absolutamente general y queda fuera de las diferencias cualitativas, de suerte que ella no tiene nada que ver con la realización subjetiva y cognitiva de la relación de identidad. Hemos dicho que en el conocimiento racional o mental las realidades trascendentales captadas por el pensamiento están separadas del sujeto pensante; pero, en el conocimiento propiamente intelectual o cardíaco, las realidades principales captadas por el corazón se prolongan en la intelección; el conocimiento cardíaco es uno con lo que conoce, es como un rayo de luz ininterrumpido. Los kantianos nos pedirán que demostremos la existencia de este modo de conocer; ahora bien, en esto hay un primer error, a saber, que el conocimiento no es algo que se pueda probar de facto; y el segundo error, que sigue inmediatamente al primero, es que una realidad que no se puede probar -es decir, que no se puede hacer es una y accesible a tal o cual necesidad de causalidad artificial e ignorante-, que una tal realidad, puesto que parece carecer de prueba, no existe y no puede existir. El racionalismo integral carece de objetividad intelectual tanto como de imparcialidad moral.

Pero volvamos sobre nuestra distinción entre el conocimiento indirecto, racional y mental y el conocimiento directo, intelectual y cardíaco; aparte de estos dos modos, hay un tercero, que es el conocimiento por medio de la fe. Ahora bien, la fe equivale a un conocimiento cardíaco objetivado; lo que el corazón microcósmico no nos dice, el corazón macrocósmico -el Logos- nos lo dice en un lenguaje simbólico y parcial, y esto por dos motivos: para informamos de aquello de lo que nuestra alma tiene una urgente necesidad, y para despertar en nosotros, en la medida de lo posible, el recuerdo de las verdades innatas.

Si hay un conocimiento intrínsecamente directo pero extrínsecamente objetivado en cuanto a su comunicación, debe haber correlativamente un conocimiento en sí indirecto pero sin embargo subjetivo en cuanto a su proceso, y éste es el discernimiento de las cosas objetivas a partir de sus equivalentes subjetivos, dado que la realidad es una; porque nada hay en el macrocosmo que no derive del metacosmos y que no se encuentre en el microcosmo.

El conocimiento directo e interior, el del Corazón-Intelecto, es aquél que los griegos llamaban la gnosis; la palabra «esoterismo -según su etiología- designa la gnosis en cuanto ésta está de facto subyacente en las doctrinas religiosas, luego dogmáticas.

Desde el punto de vista exoterista se hace valer, contra el esoterismo universalista, que la Revelación dice tal o cual cosa y por consiguiente es necesario admitirla de una manera incondicional; desde el esoterismo se dirá que la Revelación es intrínsecamente absoluta y extrínsecamente relativa, y que esta relatividad resulta de dos factores combinados, la Intelección y la experiencia. Por ejemplo, que una forma no pueda ser absolutamente única en su género -de la misma manera que el sol, pese a representar intrínsecamente el centro único, no puede excluir la existencia de otras estrellas fijas-, es un axioma de la Intelección, pero a priori no tiene más que un alcance abstracto; en cambio se hace concreto por la experiencia, que nos pone íntimamente en relación, llegado el caso, con otros sistemas solares del cosmos religioso, y que nos obliga precisamente a distinguir, en la Revelación, un sentido intrínseco absoluto y un sentido extrínseco relativo. Según el primer sentido, Cristo es único, y él lo dijo; según el segundo sentido, él lo dijo en cuanto Logos, y el Logos, que es único, implica precisamente otras manifestaciones posibles.

Es cierto que la experiencia por sí sola, y en ausencia de la Intelección, puede dar lugar a conclusiones completamente opuestas: se pensará entonces que la pluralidad de religiones prueba su falsedad o, al menos, su subjetividad, puesto que ellas difieren. Muy paradójica, pero fatalmente -pues el «civilizacionismo» ha preparado el terreno-, los estratos oficiales del pensamiento católico se han dejado arrastrar por las conclusiones de la experiencia profana ignorando fácilmente las de la Intelección ; lo que lleva a estos ideólogos a admitir ciertos postulados extrínsecos del esoterismo -precisamente el de la validez de las otras religiones-, pero arruinando su propia religión y sin comprender en profundidad a las otras .

El esoterismo ve las cosas no tal y como aparecen según una cierta perspectiva, sino tal y como son: él da cuenta de lo que es esencial y por tanto invariable bajo el velo de las diversas formulaciones religiosas, a la vez que toma necesariamente su punto de partida en una determinada formulación. Esta es al menos la posición de principio y la razón de ser del esoterismo; está muy lejos de ser siempre, de hecho, consecuente consigo mismo, por cuanto las soluciones intermedias son humanamente inevitables.

Todo cuanto, en metafísica o en espiritualidad, es universalmente verdadero, se convierte en «esotérico» en la medida en que esto no concuerda, o parece no concordar, con talo cual sistema formalista, tal o cual «exoterismo» precisamente; ahora bien, toda verdad tiene derecho de ciudadanía en toda religión, dado que toda religión está hecha de verdad. Es decir, que el esoterismo es posible e incluso necesario; toda la cuestión es saber a qué nivel y en qué

contexto se manifiesta, porque la verdad relativa y limitativa tiene sus derechos, como la verdad total; los tiene en el aspecto preciso que le concede la naturaleza de las cosas, que es el de la oportunidad psicológica o moral y el del equilibrio tradicional.

La paradoja del esoterismo es que, por una parte, «nadie enciende una lámpara para ponerla bajo el clemín», y, por otra, «no entreguéis a los perros lo que es sagrado»; entre las dos imágenes se sitúa la «luz que brilla en las

tinieblas, pero las tinieblas no la comprendieron». Hay aquí fluctuaciones que nada puede impedir y que son el precio de la contingencia.

El exoterismo es algo precario en razón de sus límites o de sus exclusiones; llega un momento en la historia en que toda clase de experiencias lo obligan a matizar sus reivindicaciones de exclusividad, y entonces se ve obligado a una elección: escapar a estas limitaciones, bien por arriba, en el esoterismo, bien por abajo, en un liberalismo mundano y suicida; como era de esperar, el exoterismo «civilizacionista» de Occidente ha elegido hacerlo por abajo, combinándolo incidentalmente con algunas nocións esotéricas que en estas condiciones resultan inoperantes.

El hombre caído, es decir, el hombre medio, está como envenenado por el elemento pasional, de una manera bien grosera o sutil; de ello resulta un oscurecimiento del Intelecto y la necesidad de una Revelación proveniente del exterior. Separad el elemento pasional del alma y de la inteligencia -separad «la herrumbre del espejo» o del «corazón»- y el Intelecto será liberado; él revelará desde el interior lo que la religión revela desde el exterior . Ahora bien, esto es importante: para poder hacerse entender por almas impregnadas de pasión, la religión debe adoptar un lenguaje, así decirlo, pasional, de ahí el dogmatismo que excluye y el moralismo que esquematiza; si el hombre medio o el hombre colectivo fuera pasional, la Revelación hablaría el lenguaje del intelecto y ya no habría exoterismo, ni por lo demás esoterismo como esoterismo como complemento oculto. Hay tres posibilidades: los hombres dominan el elemento pasional, cada uno vive espiritualmente de su Revelación interior: es la edad de oro, en la que todos nacen iniciados. Segunda posibilidad: los hombres están afectados por el elemento pasional al punto de olvidar determinados aspectos de la Verdad, de dónde la necesidad -o la oportunidad- de Revelaciones externas, pero de espíritu metafísico, como las Upanishads . En tercer lugar: los hombres están en su mayoría dominados por las pasiones, de dónde religiones formalistas, exclusivistas y combativas, que le comunican por una parte el medio de canalizar el elemento pasional con vistas a la salvación, y por otra parte el medio de vencerlo con vistas a la Verdad total, y de superar por esto mismo el formalismo religioso que vela esta Verdad sugiriéndola de una manera indirecta. La Revelación religiosa es a la vez un velo de luz y una luz velada.

En quienes admiten el esoterismo o, lo que viene a ser lo mismo la philosophia perennis y que a la vez se sienten emotivamente solidarios de un determinado clima religioso, es grande la tentación de confundir lo sublime con lo esotérico y de creer que todo lo que ellos veneran procede ipso facto del esoterismo, comenzando por la teología y la santidad. Para escapar a toda confusión de este género es importante tener una imagen precisa y no vacilante de aquello que se trata; elegiremos como punto de referencia el ejemplo del nodualismo impersonalista y unitivo de Shankara, confrontando con el monismo personalista y separativo de Râmânuja. Por una parte, la perspectiva de este último es sustancialmente semejante a los monoteísmos semíticos y, por otra parte, la perspectiva de Shankara es una de las expresiones más adecuadas posibles de la philosophia perennis o esoterismo sapiencial.

Según Shankara, la Realidad universal implica grados, en virtud de un elemento de ilusión que los determina de diferentes maneras. Sólo Atmâ o Brahma es absolutamente real; es el Sí inefable y suprapersonal del que derivan, y en el que participan, todas las conciencias relativas; y él está velado

por Mâyâ, que crea la ilusión de la separatividad y de la existencia, luego, del mundo, de las criaturas, de los objetos y de los sujetos. Independientemente de Shankara, diremos nosotros que esta Mâyâ -que coincide con la relatividad o la contingencia- es una emanación del Sí, en virtud de la infinitud de éste, es decir, que la infinitud exige por su naturaleza en cierto modo desbordante la irradiación universal, mientras que la absolutidad excluye, por el contrario, por definición, todo desdoblamiento y toda diversificación, pero Shankara deja en suspenso esta cuestión del origen metafísico de Mâyâ y no habla de ésta sino de una manera, y no habla de ésta sino de una manera más o menos práctica. Para él, Mâyâ es indefinible en cuanto a su causa, pero el jnânî sabe que existe, puesto que está inmerso en ella; sabe igualmente que es ilusoria, puesto que él puede escapar de ella; él obtiene esta liberación por la discriminación intelectual y por una concentración profunda y metódica sobre su propia esencia, lo cual no es otra, en el fondo, que el infinito Sí.

A Shankara no se le ocurre negar la validez relativa de los exoterismos que, por definición, se detienen en la consideración de un Dios personal. Este es el absoluto reflejado en el espejo limitativo y diversificador de Mâyâ; él es Ishwara, el Principio creador, destructor, salvador y punitivo, y prototipo "relativamente absoluto" de todas las perfecciones. Este Dios personal y todopoderoso es perfectamente real en sí mismo, y con mayor razón en relación con el mundo y el hombre; pero ya es Mâyâ con respecto al Absoluto propiamente dicho. Para Shankara, el monoteísmo personalista es válido, y por lo tanto eficaz, dentro del marco de Mâyâ; pero como el espíritu humano se identifica en su esencia -de hecho difícilmente accesible- con el supremo Sí, le es posible, con ayuda de la Gracia, escapar a la influencia de la Ilusión universal y alcanzar su propia Realidad inmutable. La bhakti o amor a la Divinidad personal es, para el vedântî shankariano, una etapa necesaria hacia la Liberación -moksha- e incluso una concomitancia quasi indispensable y natural del conocimiento supremo, el jnâna: por una parte, el culto según la trascendencia encamina al espíritu hacia la conciencia de la inmanencia y, por consiguiente, de la identidad; así pues: hacia la superación de la dualidad y de la separatividad. Por otra parte, la conciencia de la trascendencia y la bhakti que de ella resulta se encuentran íntimamente ligadas en el alma misma del hombre: Quien dice «hombre» dice bhakta, y quien dice «espíritu» dice jnânî; la naturaleza humana está, como si dijéramos, tejida de estas dos dimensiones cercanas pero incommensurables. Hay ciertamente una bhakti sin jnâna, pero no hay jnâna sin bhakti.

La perspectiva shankariana coincide en substancia con el platonismo en el sentido a la vez más amplio y más profundo, excepto en que los platónicos acentúan más la cosmología, y sin hablar de otras diferencias evidentes pero no esenciales.

Si Shankara representa el jnânâ , Râmânuja es el gran portavoz de la bhakti , lo que no equivale a decir que personifique y presente el esoterismo puro y simple, porque en su perspectiva hay –como en el esoterismo cristiano- formas de esoterismo relativo , pero su perspectiva global es, en todo caso, análoga a los mensajes directos y exotéricos de los tres monoteísmos surgidos de Abraham. Para Râmânuja, la Divinidad personal, el Dios creador y salvador, se identifica con el Absoluto sin ninguna reserva; según esta manera de ver, no hay lugar a considerar un Atmâ o una esencia que trascendería una Mâyâ, ni

por consiguiente una Mâyâ que provocara o determinara la limitación hipostática de una Esencia. Vishnú crea el mundo, o la serie de los mundos, por emanación, y los reabsorbe después de la consumación de su ciclo respectivo; pero no es este emanacionismo el que nos interesa aquí, puesto que no es un punto de referencia en relación con las religiones monoteístas; la analogía está únicamente -o sobre todo- en el carácter personal de la Divinidad, después en la salvación por el solo amor de Dios, la bhakti, o, más comúnmente, la confianza en El, la prapatti y, finalmente, en la beatitud eterna - para los elegidos revestidos de cuerpos celestiales- en el Paraíso del Vishnú. Como en el Paraíso de los monoteístas semíticos, los elegidos participan íntimamente, en diversos grados, en la naturaleza de la Divinidad según el principio “unión sin confusión”; es la unio mystica, pero la criatura sigue siendo criatura. Por otra parte, esto es verdad también para el no-dualismo shankariano en la medida en que considera la modalidad estrictamente humana, la cual no podría “convertirse en Dios”; no se “convierte en Dios” sino lo que ya lo es, de suerte que esta expresión, contradictoria en suma, se muestra como una elipse que cubre realidades incommensurables.

Haciendo abstracción de elementos secundarios que quedan fuera de la cuestión, las tres religiones semíticas comparten su perspectiva general con el monismo de Râmânuja y no con el no-dualismo de Shankara, aunque este no-dualismo se manifieste esporádicamente en el seno de estas religiones, en su esoterismo sapiencial precisamente. Un error que en todo caso conviene evitar es la idea de que las grandes autoridades teológicas, aunque fuesen padres de la Iglesia, sean, en razón de su importancia, promotores del esoterismo total; los Tomás de Aquino, los Asharî y los Maimónides encarnan la perspectiva religiosa general, cierto que con aperturas incidentales sobre la gnosis, pero no se les podría pedir que suministraran el equivalente íntegro del Vedânta advaitino y shankariano nada más que a causa del papel de primera magnitud que representan en su cara o respectiva religión . Es por otra parte este papel o esta importancia la que excluye que la doctrina explícita o pública de los grandes teólogos supere el punto de vista del monismo vishnuita, pese a que - repetimos- se encuentran en ellos elementos que de hecho lo superan; pero ni estos doctores ni sus partidarios sacan las consecuencias que estos elementos implican.

Aquí es preciso insistir sobre dos cosas. Primeramente, que los mismos testigos de la Revelación, apóstoles o compañeros, no fueron necesariamente jnânîs y que la forma misma del Mensaje, o su intención directa, excluye que la mayoría de estos venerables testigos hayan tenido esta cualidad; una minoría la poseía necesariamente. En segundo lugar, que un sabio consumado es siempre un santo, pero un santo no es siempre un sabio; por ello la noción polémica de una «sabiduría de los santos», dirigida contra el esoterismo sapiencial, no es más que un malentendido y un abuso de lenguaje. Es conocida esta petición de principio de la teología militante: Platón, Plotino, Proclo y otros no fueron cristianos; no podían, pues, ser santos. Por consiguiente, sus doctrinas proceden de la «sabiduría según la carne» ; mientras que se debía deducir de la elevación de sus doctrinas su posible santidad, por cuanto el cristianismo, a fin de cuentas, no podía prescindir de ellos . En cuanto a la filosofía profana y propiamente racionalista de los griegos, que personifica especialmente Protágoras y de la que Aristóteles no queda por

completo indemne, representa una desviación de la perspectiva que normalmente da lugar a la gnosis o al jnâna; pero, cuando esta perspectiva se encuentra separada de la pura Intelección o, 10 que es lo mismo, de su razón de ser, se hace fatalmente hostil a la religión y se abre a todas las aventuras; los sabios de Grecia no tenían necesidad de los Padres de la Iglesia para saberlo, y los Padres de la Iglesia no pudieron impedir que el mundo cristiano cayera en esta trampa. Por lo demás, por el «civilizacionismo» que ella hace suyo a fin de no dejar escapar ninguna gloria, la Iglesia asume paradójicamente la responsabilidad del mundo moderno -calificado de «civilización cristiana»-, que no es, sin embargo, otra cosa que la excrecencia de la sabiduría humana estigmatizada por los Padres.

Como aquí hablamos de desviación intelectual, mencionaremos en esta ocasión dos oscurecimientos notorios de la perspectiva esotérica, a saber: la idolatría y el panteísmo, ambos surgidos de la idea de inmanencia en detrimento de la trascendencia, y conteniendo ambos prototipos legítimos, que coexisten por otra parte con las desviaciones y que hay que guardarse de confundir con ellas . Hay, sin embargo, tipos de idolatría que tienen un origen puramente mágico y empírico, como hay clases de panteísmo que no tienen más origen que las conjeturas de los filósofos.

Sea lo que fuere, hay en la ecuación exótica entre la inteligencia y el orgullo una enseñanza pertinente: quien quiera hacer uso de su inteligencia sin riesgo de equivocarse debe poseer la virtud de la humildad; debe tener conciencia de sus límites, debe saber que la inteligencia no procede de él mismo, debe ser lo bastante prudente como para no juzgar nada sin los datos suficientes, Pero esta conciencia, o esta humildad, forma parte precisamente de la inteligencia en cuanto ésta implica por definición la objetividad; si la humildad -no el «humilitarismo» sentimental con aplicaciones absurdas- constituye una cualificación sine qua non de la gnosis o del jnâna es porque la sapiencia se funda sobre la inteligencia y porque ésta, al ser objetiva en la medida en que es integral, implica forzosamente la conciencia imparcial de lo que es, incluidos nuestros límites eventuales. El peligro de orgullo interviene con el raciona1ismo, es decir, con el prejuicio de fiarse de una inteligencia simplemente razonante y sin tener en cuenta los datos indispensables cuya ausencia ni siquiera se siente.

Dicho esto, volvamos a la cuestión del esoterismo como fenómeno tradicional. Sería completamente falso creer que la gnosis se presenta, en el seno de una determinada religión, como una doctrina extraña y sobreañadida; bien al contrario, lo que en cada religión suministra la clave para el esoterismo total o no-dua1ista no es ningún concepto secreto de carácter heterogéneo; es, por el contrario, la propia idea-fuerza de la religión; y es necesario que sea así porque la religión, al presentarse con una exigencia absoluta -«fuera de la Iglesia no hay salvación»- se hace fiadora por esto mismo de la totalidad del mensaje y, por consiguiente, no puede excluir ninguna posibilidad esencial del espíritu humano. La gnosis cristiana tiene sin duda apoyos en Tomás de Aquino así como en Gregorio Palamas, pero estos apoyos se encuentran de hecho neutralizados haber por el «bhaktismo» general del cristianismo, a menos de aislarlos precisamente de este contexto; en todo caso, ellos no constituyen todos el fundamento de la sapiencia. La gnosis cristiana se apoya a priori, y necesariamente, sobre los misterios de la Encarnación y de la Redención, y por tanto sobre el fenómeno Cristiano en sí, como a gnosis musulmana, por su

parte, se apoya ante todo sobre los misterios de la Trascendencia y de la Inmanencia, por consiguiente, sobre la verdad coránica o muhammadiana; además, la gnosis de ambas religiones se funda sobre el misterio del Amor divino, considerado en caso conforme a la acentuación característica. Amor de teofonía a la vez divina y humana en el cristianismo, y amor del Principio a la vez trascendente e inmanente en el Islam.

Por lo que toca al esoterismo en sí, que no es otra cosa que la gnosis, debemos recordar dos cosas, aunque ya hayamos hablado de ellas en otras ocasiones. En primer lugar, es preciso distinguir entre un esoterismo absoluto y un esoterismo relativo; en segundo lugar es preciso saber que el esoterismo, por una parte, prolonga el exoterismo -profundizándolo armoniosamente- porque la forma expresa la esencia y porque en este aspecto ambos son solidarios, pero otra parte se opone a él -trascendiéndolo abruptamente- porque la esencia, por su ilimitación, es forzosamente irreductible a la forma, o dicho de otro modo, porque la forma, como límite, se opone a lo que es totalidad y libertad. Estos dos aspectos son fácilmente discernibles en el Sufismo ; es verdad que las más de las veces se mezclan en él, sin que se pueda decir si, por parte de los autores, hay piadosa inconsciencia o simplemente prudencia, o, también, discreción espiritual; esta mezcla es por otra parte algo natural hasta tanto no dé lugar a absurdos dialécticos . El ejemplo de los sufíes muestra, en todo caso, que se puede ser musulmán sin ser asharita; por las mismas razones y con el mismo derecho se puede ser cristiano sin ser escolástico ni palamita, o digamos más bien que se puede ser tomista sin aceptar el sensualismo aristotélico del Aquinate, como se puede ser palamita sin compartir los errores de Palamas sobre los filósofos griegos y sobre sus doctrinas. En otros términos, se puede ser cristiano siendo platónico, dado que no hay ninguna competencia entre un voluntarismo místico y una intelectualidad metafísica, haciendo abstracción del concepto semítico de la *creatio ex nihilo*.

Este concepto o este símbolo concuerda por lo demás con el emanacionismo de los griegos desde el momento en que se contempla éste según su propia intención y no según el razonamiento creacionista de los semitas, el cual es refractario al misterio de la inmanencia -es decir, de la relación de continuidad entre la Causa y el efecto- y, por consiguiente, proyecta fácilmente la actividad divina en el tiempo humano; la creación pasa a ser entonces un acontecimiento histórico y un hecho «gratuito», es decir, un hecho separado , que la de las necesidades ontológicas enraizadas en la Naturaleza divina. En continuidad; por otra parte, la Libertad divina no podría excluir la perfección de necesidad, como tampoco ésta excluye aquélla, según las relaciones que exige la naturaleza de Dios .

Por último, nos es preciso insistir sobre el siguiente punto: que expresa las verdades trascendentales sean inaccesibles a la lógica de tal individuo o de tal grupo humano no puede significar que ellas sean intrínsecamente y de jure contrarias a toda lógica; porque la eficacia de la lógica depende siempre, por una parte, de la envergadura intelectual del pensador y, por otra, de la amplitud de la información o del conocimiento de los datos indispensables. La metafísica no se considera como verdadera -por aquellos que la comprenden- porque se enuncie de una manera lógica, sino que se puede enunciar de una manera lógica porque es verdadera, sin que -con toda evidencia- su verdad pueda ser jamás comprometida por los eventuales fallos de la razón humana.

En su celo por defender los derechos de la superracionalidad divina contra la lógica -de lacto fragmentaria- de los racionalistas, algunos llegan hasta a reivindicar para el orden divino e incluso simplemente espiritual un derecho a la irracionalidad, luego al ilogismo, como si pudiera haber un derecho al absurdo intrínseco. Afirmar que Cristo anduvo sobre las aguas no es en absoluto contrario a la lógica o a la razón -aunque se pueda desconocer el fundamento del prodigo - porque la ley de la gravedad es algo condicional, relativo, sepamos o no; e incluso sin saberlo, podemos al menos adivinarlo o tenerlo por posible, visto el nivel del fenómeno. Pero afirmar que Cristo habría andado sobre las aguas sin andar sobre las aguas, o elevándose por los aires, sería con toda seguridad contrario mente a la razón, puesto que un fenómeno o una posibilidad no podría ser bajo un solo y el mismo aspecto otro fenómeno u otra posibilidad, o la ausencia de lo que son; Dios puede exigir la aquiescencia al absurdo intrínseco, y por tanto lógico y onto1ógico a la vez.

El ejemplo más próximo y por lo tanto el más notable de lo que nosotros llamamos un «esoterismo relativo» nos viene suministrado por el Cristianismo: mientras que en el Judaísmo y el Islam el mensaje directo es exotérico - constituyendo el esoterismo el mensaje indirecto, porque es universal y, por consiguiente, supraformal- el Cristianismo es relativamente esotérico en su propio mensaje directo. Es esotérico no en relación con un teísmo personalista y un voluntarismo individualista -porque éste es su punto de vista general-, sino en relación con el formalismo moralista y ritualista del Judaísmo; esto equivale a decir que es esotérico en el marco de legalismo judío, como lo es el Visnuísmo bháktico en el marco del Hinduísmo formalista y horizontal. La idea inicial de Cristo -si nos es permitido expresarnos así- es en efecto que la razón de ser de la acción piadosa es la piedad de la intención, y que en ausencia de esta piedad sacar la acción deja de ser piadosa; vale más realizar la piedad interior que cumplir sin amor a Dios ni al prójimo, y hasta por hipocresía, las manifestaciones o soportes exteriores de esta piedad; porque ésta, precisamente, tiene toda su razón suficiente en el amor a Dios.

El esoterismo de bhakti supera las formas exteriores, a saber, las prescripciones, como el esoterismo de gnosis, el jnâna, supera las formas interiores, a saber, los dogmas antropomorfistas y las actitudes individualistas y sentimentales que a ellos se refieren; sin embargo, todo esoterismo tiene necesidad de soportes doctrinales, rituales y morales, sin olvidar los soportes estéticos referentes a la contemplatividad. Quien dice hombre, dice forma; el hombre es el puente entre la forma y la esencia, o entre la «carne» y el «espíritu».

Cuando se habla de esoterismo cristiano no puede tratarse más que de tres cosas: puede tratarse primeramente de gnosis crística, fundada sobre la persona, la enseñanza y los dones de Cristo y beneficiaria eventualmente de conceptos platónicos, lo que en metafísica no tiene nada de irregular ; esta gnosis se ha manifestado especialmente, aunque de una manera muy desigual, en escritos como los de Clemente de Alejandría, Orígenes, Dionisio el Areopagita -o el Teólogo o el Místico, si se prefiere-, Escoto Erígena, el maestro Eckehart, Nicolás de Cusa, Jakob Boehme, Ange1us Silesius . A continuación puede tratarse de algo completamente diferente, a saber, de esoterismo greco-latino -o próximo-oriental- incorporado al Cristianismo: pensamos aquí ante todo en el hermetismo y en las iniciaciones artesanales.

En este caso, el esoterismo es más o menos limitado e incluso fragmentario, reside más bien en el carácter sapiencia1 del método -hoy perdido- que en la doctrina y el fin; la doctrina era sobre todo cosmológica y, por consiguiente, el fin no sobrepasaba los «pequeños misterios» o la perfección horizontal, o «primordial», si nos referimos a las condiciones ideales de la «edad de oro». En cualquier caso, este esoterismo cosmológico o alquímico, y «humanista» en un sentido todavía legítimo -porque se trataba de devolver al microcosmo humano la perfección del macrocosmo siempre conforme a Dios-, este esoterismo cosmológico cristianizado, decimos, fue esencialmente vocacional, dado que ni una ciencia ni un arte pueden imponerse a todo el mundo; el hombre elige una ciencia o un arte por razones de afinidad y de calificación, y no a priori para salvar su alma. Estando la salvación garantizada por la religión, el hombre puede, a posteriori, y sobre esta misma base, sacar provecho de sus dones y sus ocupaciones profesionales, y es incluso normal o necesario que lo haga cuando una ocupación ligada a un esoterismo alquímico o artesanal se imponga a él por un motivo cualquiera.

Finalmente, y ante todo, fuera de toda consideración histórica o literaria, se puede y debe entender por «esoterismo cristiano» la verdad pura y simple - metafísica y espiritual- en cuanto se expresa o se manifiesta a través de las formas dogmáticas, rituales y de otra clase, del Cristianismo; o, formulado en sentido inverso, este esoterismo es el conjunto de los símbolos cristianos en cuanto ellos expresan o manifiestan la metafísica pura y la espiritualidad una y universal. Esto es independiente de la cuestión de saber hasta qué punto un Orígenes o un Clemente de Alejandría tenían conciencia de lo que se trataba; cuestión por lo demás superflua, puesto que es evidente que, por razones más o menos extrínsecas, ellos no podían tener conciencia de todos los aspectos del problema, por cuanto fueron ampliamente solidarios de la bhakti que determina la perspectiva específica del Cristianismo. En cualquier caso es importante no confundir el esoterismo de principio con el esoterismo de hecho, o una doctrina virtual, que tiene todos los derechos de la verdad, con una doctrina efectiva, que eventualmente no mantiene todo cuanto promete su propio punto de vista.

En relación con el legalismo judío, el Cristianismo es esotérico por el hecho de ser un mensaje de interioridad: para él, la virtud interior tiene más importancia que la observancia exterior hasta el punto de abolir ésta. Pero al ser voluntarista el punto de vista, éste puede ser trascendido por una nueva interioridad, la de la pura Intelección que reduce las formas particulares a sus esencias universales y que reemplaza el punto de vista de la penitencia por el del conocimiento purificador y liberador. La gnosis es de naturaleza crística en el sentido de que, por una parte, ella procede del Logos -del Intelecto a la vez trascendente e inmanente-- y, por otra, es un mensaje de interioridad y, por consiguiente, de interiorización.

Nos falta responder aquí a la objeción de que la actitud del esoterismo implica una especie de duplicidad hacia la religión, que se finge practicar a la vez que se da a las cosas un alcance diferente; este es un recelo que no tiene en cuenta la perspectiva de la gnosis ni su asimilación por el alma, en virtud de las cuales la inteligencia y la sensibilidad combinan espontáneamente puntos de vista diferentes sin traicionar ni su realidad particular ni sus exigencias propias ; la comprensión concreta de los niveles cósmicos y espirituales excluye toda

mentira íntima. Hablar a Dios sabiendo que su Personalidad necesariamente antropomorfa es un efecto de Maya no es menos sincero que hablar a un hombre sabiendo que también él, y con mayor razón, no es más que un efecto de Maya, como todos lo somos; de la misma manera, no es carecer de sinceridad pedir un favor a un hombre, sabiendo que el autor del don es forzosamente Dios. La Personalidad divina, hemos dicho, es antropomorfa; además de que en realidad es el hombre quien se parece a Dios y no a la Inversa, Dios se hace necesariamente hombre en sus contactos con la naturaleza humana.

La lealtad religiosa no es otra cosa que la sinceridad de nuestras relaciones humanas con Dios, sobre la base de los medios que El ha puesto a nuestra disposición; al ser estos medios de orden formal, o excluyen ipso facto otras formas sin que por ello les falte nada desde el punto de vista de nuestra relación con el Cielo; en este sentido o intrínseco, la forma es realmente única e irreemplazable, precisamente porque nuestra relación con Dios lo es. Sin embargo, esta unicidad del soporte intrínseco y la sinceridad de nuestro culto en el marco de este soporte no autorizan lo que podríamos llamar el «nacionalismo religioso»; si condenamos esta actitud -inevitable para el término medio de los hombres, pero ésta no es la cuestión- es porque ella implica opiniones contrarias a la verdad, tanto más contradictorias cuando el fiel reivindica una sabiduría esotérica y dispone de datos que le permiten confirmar los límites del formalismo religioso con el que se identifica sentimental y abusivamente.

Para comprender bien la relación normal entre la religión común y la sapiencia, o entre la bhakti y el jnâna, es preciso saber que en el hombre hay, en principio, una doble subjetividad, la del «alma» y la del «espíritu»; ahora bien, una de dos: o el espíritu se reduce a la aceptación de los dogmas revelados, de suerte que sólo el alma individual es el sujeto de la vía hacia Dios, o el espíritu tiene conciencia de su naturaleza y tiende hacia el fin hacia el cual está adecuado, de suerte que es él, y no el «yo», quien es el sujeto de la vía, sin abolir por ello las necesidades y los derechos de la subjetividad ordinaria, la del alma sensible e individual precisamente. El equilibrio de las dos subjetividades, la afectiva y la intelectiva -las cuales coinciden por otra parte necesariamente en un cierto punto-, da lugar a la serenidad cuyo perfume nos ofrecen los escritos vedánticos; la mezcla errónea de las subjetividades- en los esoterismos parciales o mal desenvueltos- produce por el contrario esta contradicción que podríamos llamar paradigmáticamente un «individualismo metafísico»: a saber, una mística atormentada de manifestaciones a menudo irritantes, pero a fin de cuentas heroica y abierta a la Misericordia; el Sufismo nos ofrece ejemplos de esto.

El ego como tal no puede reivindicar, en buena lógica, la experiencia de lo que está más allá de la egoidad; el hombre es el hombre y el Sí es el Sí. Es preciso guardarse de transferir el individualismo voluntarista y sentimental del celo religioso al plano de la conciencia transpersona¹; no se puede querer la gnosis con una voluntad que sea contraria a la naturaleza de la gnosis. No somos nosotros quienes conocemos a Dios, es Dios quien se conoce en nosotros. La cuestión que se plantea aquí es la de saber cuál es el fondo del alma: si este fondo está hecho de celo interesado o si está hecho de contemplación desinteresada; dicho de otro modo: si el alma encuentra su felicidad y su expansión en una pasión dirigida hacia Dios, en el fervor por la recompensa

celestia -lo que es ciertamente honorable sin agotar sin embargo toda la posibilidad espiritual del hombre-, o si el alma encuentra su felicidad y su expansión en una profunda toma de conciencia de la naturaleza de las cosas, y por tanto en su retorno a la Substancia de la que ella es un accidente. Por una parte, las dos cosas se excluyen, pero, por otra, se combinan; todo es aquí cuestión de relaciones y de proporciones.

La doctrina metafísica o esotérica se dirige a otra subjetividad que el mensaje religioso general: éste habla a la voluntad y al hombre pasional, y aquélla, a la inteligencia y al hombre contemplativo; el aspecto intelectual del esoterismo es la teología, mientras que el aspecto emocional del esoterismo es el sentido de la belleza en cuanto ella posee una virtud interiorizante; belleza de la naturaleza y del arte, y también, e incluso ante todo, belleza del alma, proyección lejana de la Belleza de Dios.

Esta compleja cuestión de la subjetividad merece, o exige, que le consagremos algunas consideraciones suplementarias, a riesgo de repetimos sobre algún punto, pero con la esperanza de aportar precisiones, si no exhaustivas, al menos suficiente.

En el hombre hay una subjetividad o una conciencia que está hecha para mirar hacia el exterior y para percibir el mundo, ya sea éste terrenal o celestial; y además hay en el hombre una conciencia que está hecha para mirar hacia el interior, en dirección al Absoluto o al Sí, ya sea esta visión relativamente separativa o unitiva. Es decir, que hay en el hombre una conciencia que es descendente y que obedece a la intención creadora de Dios, y otra que es ascendente y que obedece a la intención divina salvadora o liberadora; las dos son incommensurables, aunque entre ellas exista una región en la cual se entrecruzan y dan lugar a una subjetividad única, y a un equilibrio existencial entre las dos conciencias divergentes; es por esto por lo que el hombre espiritualmente realizado puede ver a Dios en las cosas, y también los prototipos principales de las cosas en Dios. La conciencia psíquica y mental percibe las apariencias; la conciencia intelectual o cardíaca percibe la Esencia; pero la conciencia intermedia vive de las dos dimensiones a la vez. Viendo los fenómenos, ella ve a Dios en ellos, y ella los ve en Dios; percibe que cada cosa es la manifestación de una posibilidad divina, en modo analógico o privativo, y, al mismo tiempo, pero desde otro punto de vista, ve las cosas como inmersas en un mismo clima divino; en el primer caso, los objetos dejan transparentar la Realidad divina o sus modos, mientras que en el segundo caso la subjetividad participa extintiva y unitivamente en la Conciencia divina.

En todo caso, la subjetividad humana es un prodigo tan inaudito que basta para probar tanto a Dios como la inmortalidad del alma: a Dios porque esta subjetividad extraordinariamente amplia y profunda no se explica más que por un Absoluto que la prefigure substancialmente y que la proyecte en el accidente; y la inmortalidad, porque la cualidad incomparable de esta subjetividad no encuentra ninguna razón suficiente, o ningún motivo proporcionado a su excelencia, en el marco estrecho y efímero de una vida terrestre. Si es para vivir como hormigas, los hombres no tienen ninguna necesidad de sus posibilidades intelectuales y morales, lo que equivale a decir que no tienen necesidad de ser hombres; la propia existencia del hombre sería entonces un lujo tan inexplicable como inútil. No comprenderlo es la más monstruosa y también la más misteriosa de las cegueras.

El hombre que comprende la razón de ser de la subjetividad humana está salvado: ser, en la relatividad, un espejo de lo Absoluto, al mismo tiempo que una prolongación de la Subjetividad divina. Manifestar lo Absoluto en la contingencia, lo Infinito en la finitud, la Perfección en la imperfección.

La salvación exotérica es la fijación del sujeto humano individual, o del alma, en el aura incorruptible del Objeto divino, si podemos expresamos así; la salvación esotérica, en cambio, es la reintegración del sujeto humano intelectual, o del espíritu, en la Subjetividad divina; este segundo modo de salvación -la liberación (moksha) de los vedantistas- implica el primer modo, porque el hombre como tal no puede jamás convertirse en Dios. Ciertamente, la substancia inmutable del hombre, que coincide con el supremo Sí, Principio se libera de este accidente que es el ego; pero ella no lo destruye, como tampoco la realidad de Dios impide la existencia del mundo.

El individuo humano tiene una gran preocupación que prevalece consiguiente sobre todas las demás: salvar su alma; para conseguirlo, tiene que adherirse a una religión, y para poder adherirse a una religión tiene que creer en ella; pero como no se puede creer más que lo que, con la mejor voluntad del mundo, es creíble, el hombre que conoce suficientemente dos o más religiones, y que tiene además imaginación, puede sentirse impedido de adherirse a una de ellas por el hecho de que se presenta dogmáticamente como la única legítima y la única salvadora; porque ella se presenta, pues, con una exigencia absoluta, eventualmente sin ofrecer en su formulación característica determinados elementos convincentes y apaciguadores que se han podido encontrar en otras religiones, y sin poder persuadimos de la no validez de estos elementos y de estas religiones. Que los Salmos o el Evangelio sean sublimes se debe admitir sin la menor vacilación; pero creer que ellos contienen en su propia literalidad, o en su clima psicológico, todo lo que ofrecen las Upanishads o la Bhagavadgīta es otra cuestión. Ahora bien, el esoterismo sapiencial, total y universal -no parcial y formalista- es el único que puede satisfacer toda necesidad legítima de causalidad, al ser su terreno el de las intenciones profundas y no el de las expresiones cargadas de prejuicios; sólo él puede responder a todas las cuestiones que se plantean por el hecho de las divergencias y limitaciones religiosas, lo que equivale a decir que, en las condiciones objetivas y subjetivas que aquí tenemos en cuenta él constituye la única clave que permite abordar una religión, dejando aparte toda cuestión de realización esotérica. Al mismo tiempo, el esoterismo íntegro indicará lo que, en tal o cual religión, es realmente fundamental desde el punto de vista metafísico y místico -operativo o alquímico, si se quiere- y, por consiguiente, lo que permite alcanzar la religio perennis

Dado que las religiones deben tener en cuenta las contingencias psicológicas y sociales y que ellas se limitan a ciertos aspectos, no por lo que incluyen sino por lo que excluyen, y que, sin embargo, se presentan necesariamente con una exigencia absoluta de adhesión, espiritualidades ellas no tienen, por así decirlo, el derecho a cerrarse a todo argumento que sobrepase su perspectiva dogmática; y, en efecto, la Providencia que opera en ellas por el hecho de su origen divino tiene en cuenta la situación que resulta de las condiciones muy particulares de nuestra época , como tuvo en cuenta en todo tiempo, en una el forma o en otra, ciertas situaciones excepcionales.

Las religiones dan cuenta, desde diversos ángulos de visión, del Principio divino y de la vida eterna; pero no pueden dar cuenta, como lo hace el

esoterismo, del fenómeno religioso como tal y de la naturaleza de los ángulos de visión. Sería absurdo pedírselo, y esto por dos razones: en primer lugar por la razón evidente de que por definición toda religión debe presentarse como la única posible, al depender su punto de vista de la Verdad y debiendo excluir, por consiguiente, todo peligro de relativismo, y después, porque en su contenido intrínseco y esencial, que precisamente trasciende la relatividad de la formulación o del simbolismo, las religiones mantienen plenamente la promesa que implica el carácter total de su exigencia; plenamente, es decir, teniendo en cuenta lo que puede exigir la posibilidad más profunda del hombre.

La negación coránica de la Cruz significa el rechazo de la redención histórica como conditio sine qua non de la salvación, dado que, para los cristianos, la Cruz no tiene sentido más que por esta redención histórica, única y exclusiva. En el marco del Cristianismo, la idea de que la redención es a priori la obra intemporal del Logos principal, no humano y no histórico, que ella pueda y deba manifestarse de diversas maneras, en diversas épocas y en diversos lugares, que el Cristo histórico manifieste este Logos en un cierto mundo providencial, sin que sea necesario o posible delimitar ese mundo de una manera exacta; esta idea, decimos, es esotérica en relación con el dogmatismo cristiano, y sería absurdo pedirla a la teología.

Con toda evidencia, la ciencia esotérica de la relatividad de las formas religiosas es de un orden más contingente que la doctrina fundamental de cada una de estas formas, sin hablar de su esencia que, acabamos de decirlo, coincide con el principio mismo del esoterismo.

Simplificando las cosas, podríamos decir que el esoterismo pone la forma -el credo- por encima de la esencia - la Verdad universal- y no acepta ésta más que en función de aquélla; la forma, por su origen divino, es aquí el criterio de la esencia, Muy al contrario, el esoterismo pone la esencia por encima de la forma y no acepta ésta más que en función de aquélla; para él, y según la jerarquía real de los valores, la esencia es el criterio de la forma; la Verdad una y universal controla las diversas formas religiosas de la Verdad. Si la relación es inversa en el exoterismo, no es, con toda evidencia, como consecuencia de una subversión, sino porque la forma en cuanto cristalización de la esencia garantiza la Verdad; ésta es juzgada inaccesible fuera de la forma -o, más precisamente, de una forma con una exigencia absoluta- y con razón, en lo que concierne al término medio de los hombres, sin lo cual el fenómeno de la Revelación dogmática no se explicaría.

Lo que caracteriza al esoterismo en la misma medida en que es absoluto es que, en contacto con un sistema dogmático, por una parte universaliza el símbolo o el concepto religioso, y, por otra, lo interioriza; lo particular o lo limitado es reconocido como la manifestación de lo principal y lo trascendente, y éste a su vez se revela como inmanente. El Cristianismo universaliza la noción de «Israel», a la vez que interioriza la Ley divina; reemplaza la circuncisión de la carne por la del corazón, el «Pueblo elegido» por una Iglesia que engloba hombres de todas las procedencias, las prescripciones exteriores por las virtudes, todo ello con las miras puestas, no en la obediencia a la Ley, sino en el amor a Dios y, a fin de cuentas, en la unión mística. Estos principios o estas transposiciones difícilmente podían ser ignoradas por los Esenios y, eventualmente, por otros iniciados judíos, pero la originalidad del Cristianismo

consiste en que hizo de ello una religión y que sacrificó a ello el formalismo mosaico.

Según un principio que ya hemos señalado, el esoterismo absoluto, en el Cristianismo, no puede proceder más que del propio mensaje crístico, y no de otro, pese a ciertas convergencias doctrinales cuya posibilidad u oportunidad ya hemos señalado. Ahora bien, la idea-fuerza del Cristianismo es que «Dios se hizo hombre a fin de que el hombre se hiciera Dios»: es decir, en lenguaje vedántico -puesto que nuestro punto de referencia es Shankara-, «Atmâ se ha convertido en Mâyâ a fin de que Mâyâ se convierta en Atmâ». La unión con Cristo implica la identidad con él; y nosotros añadiremos que la unión con la Virgen implica la identificación con el aspecto de dulzura y de infinitud del Logos, porque la shakti del Absoluto es el Infinito; todas las cualidades y prerrogativas de María se dejan reducir a los perfumes de la divina Infinitud. María es una dimensión de Jesús, la que él expresó al decir: «Mi yugo es suave y mi fardo ligero»; así pues, es ventajoso dirigirse a esta dimensión en particular a fin de alcanzar la totalidad. En sí misma, la Virgen personifica igualmente la Sabiduría informal, por el hecho de que ella es la Mujer «vestida de sol» y madre de la Revelación: ella es la Sabiduría en su aspecto de irradiación, luego de Belleza y de Misericordia.

Mientras que en el Vedânta shankariano y no dualista es el Intelecto esencial - la Conciencia divina inmanente- el que opera la reintegración en el Sí, en el Cristianismo este Intelecto salvador se objetiva y se personifica en Cristo y secundariamente en la Virgen; en el Hinduismo, este mismo papel incumbe, según diferentes puntos de vista y a veces combinándose, ya al gran avâtarâ aria tara o a su shaktî, ya al guru. La función del Cristo histórico es la de despertar y actualizar al Cristo interior; ahora bien, a semejanza del Logos que Jesús manifiesta humana e históricamente, el Cristo interior o el Corazón Intelecto es universal y por tanto transpersonal. El es «verdadero hombre y verdadero Dios», y por consiguiente, hablando analógicamente, Mâyâ y Atmâ, Samsarâ y Nirvanâ: juego de cubrimiento y de descubrimiento y Realidad inmutable; drama cósmico y Paz divina.

Es un error fundamental confundir el jnânî con el racionalista, pese a que el racionalismo sea de hecho una desviación de la perspectiva intelectiva; porque el jnânî o, digamos, el intelectivo por naturaleza, no desea ni pretende a priori conocer el fondo de las cosas; comprueba que ve lo que ve, es decir, que conoce lo que su discernimiento «naturalmente sobrenatural» le revela, lo quiera él o no; y se encuentra así en la situación de un hombre que fuese el único en ver nuestro sistema solar a partir de un punto en el espacio y que, por este hecho, conociera las causas de las estaciones, de los días y de las noches, del movimiento aparente de los astros, empezando por el sol. La religión general, dogmática, formalista, es solidaria -analógicamente hablando- de lo que aparece a una subjetividad humana determinada; el esoterismo, mientras acepta este sistema de apariencia a título de simbolismo y en el plano de una bhakti concomitante, tiene conciencia de la relatividad de lo que podríamos llamar paradójicamente los «fenómenos metafísicos». El racionalista, que reivindica una intelección cuyo principio sin duda concibe, pero de la que carece, y que confunde la razón con el Intelecto, realiza una desviación comparable al falso inspiracionismo de las sectas heréticas; pero como «la corrupción de lo mejor es lo peor», el racionalismo es mucho más nefasto que el falso misticismo, que al menos no ha intentado negar a Dios y la

vida futura. Conviene recordar aquí lo que hemos dicho en otras ocasiones, a saber, que hay dos fuentes de certeza, exterior la una e interior la otra, la Revelación y la Intelección, habiendo usurpado el sentimentalismo la primera y el racionalismo la segunda; ahora bien, de hecho, la Intelección debe compaginarse con la Revelación como la Revelación debe iluminarse por la Intelección.

Por lo demás, es falso decir, como quieren los fideístas oportunamente sensualistas, que la razón no recibe sus contenidos más que de dos fuentes, a saber, del exterior y de lo alto; la asimetría del esquema indica ya su insuficiencia. En realidad, la razón puede recibir sus contenidos del exterior y del interior, de abajo y de arriba: del exterior, los obtiene ya por los sentidos, ya por la Revelación; del interior, los obtiene ya del alma, ya de la Intelección. Es decir, que lo alto y lo bajo, o lo sobrenatural y lo natural, intervienen tanto en el interior como en el exterior; pudiendo por otra parte estos diversos factores combinarse en virtud de la transparencia metafísica de las cosas y conforme al principio platónico del «recuerdo».

El jnânâ parte de la idea de que el hombre es libre para escoger su destino; para los que desean salvarse, están los misterios y las iniciaciones; la muchedumbre de los profanos sigue su camino. La bhakti convertida en religión, por el contrario, tiene de particular que intenta forzar a los hombres a salvarse, lo que tiene la ventaja de transformar ciertas naturalezas y la desventaja de crear la estrechez de espíritu y el fanatismo, en el sentido propio y no abusivo de estos términos.

Aquí es necesario explicar dos paradojas: la de las iniciaciones artesanales y la del emperador. Las iniciaciones artesanales proceden jnânâ, pero reducido a una cosmología y una alquimia, como hemos observado más arriba: se trata de devolver al hombre a la norma primordial, no por un heroísmo sentimental, sino simplemente fundándose en la naturaleza de las cosas y con la ayuda de un simbolismo artesanal ; ahora bien, es plausible que, en el caso de la masonería, esta perspectiva haya podido ceder el terreno a un universalismo humanista que no es más que la caricatura del punto de vista intelectivo, siendo la causa lejana el Renacimiento y la causa próxima el «siglo de las luces». En cuanto al caso del emperador, tiene de paradójico que la función de este monarca por una parte concierne al mundo y no a la religión, y por otra parte continúa el papel de pontifex maximus de la religión romana, la cual fue de tipo jnânâ por su origen ario y a pesar de la degeneración de su forma general y mayoritaria; es esta calidad de pontífice, por así decirlo «gnóstica», o esta investidura celestial directa -de la que Dante y otros gibelinos parecen haber tenido conciencia plena- la que explica con qué derecho, y sin encontrar oposición, pudo Constantino convocar el concilio de Nicea; esta misma cualidad, por difuminada que pudiera estar de hecho, explica la tolerancia y realismo de los emperadores con respecto a las minorías no cristianas, a las que a veces debían proteger contra los sacerdotes, y uno de cuyos ejemplos más patentes fue la «entente» entre cristianos y musulmanes en Sicilia bajo el emperador Federico II.

La diferencia entre los puntos de vista exotérico y esotérico aparece claramente cuando se comparan las actitudes morales respectivas: del lado del exoterismo, las virtudes dan fácilmente lugar a prejuicios que, por exceso de celo, se oponen a la realidad y por consiguiente a la inteligencia; del lado del esoterismo de principio –el que es plenamente fiel a su naturaleza- «no hay

derecho superior al de la verdad», como lo estipula una máxima hindú, y todo bien debe resultar de la naturaleza de las cosas y no de nuestros sentimientos en cuanto ellos pierden el rastro de esa naturaleza. Desde el punto de vista esotérico o sapiencial, la humildad por ejemplo no es el deseo de rebajarse ni la autosugestión de una bajeza que en realidad no se tiene, sino la conciencia de una bajeza en principio ontológica y luego personal -porque todo individuo tiene límites, si no defectos-, y esta conciencia objetiva y desinteresada disuelve la ambición y la vanidad en sus raíces. Es decir, que el esoterismo o la sapiencia opera, no por medio de una tendencia sentimental fautora de complicaciones inextricables, sino por medio de discernimiento y, por tanto, fuera de todo individualismo deformante y por lo demás inconfesado; la contradicción -inevitable, sin embargo, a su nivel- del exoterismo es la aspiración individualista a la superación de la hinchazón individual; es querer realizar la objetividad mediante la subjetividad. Por eso el hombre sentimentalmente humilde, luego humilde por celo, debe huir de las situaciones halagüeñas que para él significan tentaciones de orgullo, mientras que el hombre profundamente consciente de la naturaleza de las cosas no tiene nada de que huir, porque los errores no pueden seducirle.

En cualquier caso, esta distinción entre dos perspectivas concretas -porque no se trata de filosofía- quedaría sin duda demasiado esquemática si no añadiéramos que el hombre permanece siempre humano, es decir, que la actitud más objetiva va acompañada legítimamente de un elemento subjetivo en la medida en que este elemento no compromete la objetividad; y que, inversamente, la actitud más subjetiva se nutre forzosamente de un elemento objetivo, puesto que la humildad en sí está en función de una verdad. Es preciso tener en cuenta igualmente combinaciones entre las dos perspectivas en presencia, porque ocurre que un subjetivismo se encuentra aireado por un elemento de objetividad, y que, al contrario, un objetivismo se encuentra entorpecido por un elemento de subjetividad; el yinyang chino, aparte sus otros significados, es un signo del hombre o, digamos, de la complejidad del alma. Lo que acabamos de decir de la humanidad se aplica igualmente a la caridad y a las demás virtudes, las cuales se encuentran por otra parte comprendidas todas, de una cierta manera, en la humildad. El hecho de que el exceso de un bien constituye un mal concierne, no a las virtudes en sí, sino a nuestro esfuerzo hacia ellas, porque este esfuerzo puede estar mal inspirado; no puede haber un exceso de virtud intrínseco, como no podría haber un exceso de objetividad o, lo que es lo mismo, de verdad.

Uno de los modos de la dimensión esotérica es lo que se ha convenido en llamar el quietismo, del que queremos dar cuenta en pocas palabras. Se suele hacer una asociación de ideas entre el quietismo y la sexualidad espiritualizada, en el sentido en que se cree poder reducir estas dos posiciones a tentaciones de «facilidad», como si lo fácil fuese sinónimo de falso y lo difícil sinónimo de verdadero, y como si el quietismo verdadero y la sexualidad espiritualizada no implicasen aspectos, si no de penitencia, al menos de exigencia y de gravedad. En realidad, el quietismo se basa en las ideas de substancia existencial y de inmanencia divina y en la experiencia de la Presencia de Dios: consiste en «reposar en el propio ser» o, para expresarnos de otra manera, en reposar en la divina Paz; ahora bien, esta actitud exige esencialmente, primero, una comprensión suficiente del misterio, y después una actitud activa y operativa, a saber, la oración perpetua o la «plegaria del

corazón», la cual implica una ascesis profunda si ella no se limita a una improvisación totalmente profana y pasajera y más nociva que útil. De cualquier modo, el hecho de que un cierto quietismo sentimental haya ignorado los aspectos rigurosos y activos de la santa quietud no autoriza a anatematizar el quietismo en sí; como tampoco el gnosticismo sectario e intrínsecamente herético autoriza a condenar la verdadera gnosis, ni el libertinaje autoriza a calumniar el tantrismo.

Además del reproche de «facilidad», está el de «inmoralidad»: la espiritualidad que valoriza el elemento sexual parece como comprometida de antemano por su aparente búsqueda del «placer», como si el placer pudiese despojar a un símbolo de su valor, y como si la experiencia sensible no se encontrarse supercompensada por la experiencia contemplativa concomitante e interiorizadora; y, por último, como si el desagrado fuese un criterio de valor espiritual. Se reprocha también al quietismo el ser inmoral por el hecho de que admite un estado en que el hombre está más allá del pecado, idea que se refiere a una santidad -evidentemente incomprendida- en que los actos del hombre son como oro porque su substancia es el oro y todo cuanto toca se convierte en oro; lo que excluye con toda evidencia los actos intrínsecamente malos, sea respecto a Dios, sea respecto al prójimo. De hecho, el quietismo ha sido a menudo ascético, pero por su naturaleza admite sin reticencias la integración espiritual de la sexualidad, por cuanto se encuentra por decirlo así existencialmente en relación con la belleza, luego con el amor, o, más precisamente, con el aspecto contemplativo y apaciguante del amor. Pero este amor es también una muerte (amor = mors) sin lo cual no sería espiritual; «soy negra pero bella».

El hombre de gnosis tiene siempre conciencia -ésta es al menos su predisposición y su intención- del arraigo ontológico de las cosas: para él, lo accidental no es solamente esto o aquello, es ante todo la manifestación diversificada e inagotable de la Substancia; intuición que, en la medida en que es concreta y vivida, exige y favorece no solamente el discernimiento y la contemplatividad, sino también la nobleza de carácter, porque el conocimiento del Todo compromete al hombre total. Esta nobleza está por lo demás ampliamente como prendida en la misma contemplatividad, dado que el hombre sólo es llevado a contemplar lo que él mismo ya es de una cierta manera y en un cierto grado.

Lo accidental es el sujeto y el objeto contingentes; es la contingencia, pues sólo la Substancia es el Ser necesario. Lo accidental es el mundo que nos rodea y la vida que nos arrastra; es el aspecto, o la fase, del objeto y el punto de vista - o el presente- del sujeto; es nuestra herencia, nuestro carácter, nuestras tendencias, nuestras capacidades, nuestro destino; el hecho de haber nacido con tal forma, en tal lugar, en tal momento y de sufrir tales sensaciones, tales influencias y tales experiencias. Todo esto es lo accidental, y todo esto no es nada, porque lo accidental no es el Ser necesario; los accidentes son limitados por una parte y pasajeros por otra. Y el contenido de todo esto es, en el fondo, la Felicidad; es ella la que nos atrae con mil reverberaciones y bajo mil disfraces; es ella lo que queremos en todas nuestras veleidades sin saberlo. En lo accidental comprimente y dispersante no somos verdaderamente nosotros mismos; no lo somos más que en la prolongación sacramental y liberadora de la Substancia, siendo el verdadero ser de toda criatura, en última instancia, el Sí .

Si comparamos la divina substancia con el agua, podremos decir que los accidentes son como las olas, las gotas, la nieve, el hielo, fenómenos del mundo o fenómenos del alma. La Substancia es pura Potencia, puro Espíritu, pura Felicidad; lo accidental transcribe estas dimensiones de modo imitativo, incluso de modo privativo; por una parte, lo accidental «no es», y, por otra, «no es otra cosa» que la Substancia. Esotéricamente hablando, no hay más que dos realidades que considerar, la de la trascendencia y la de la inmanencia: según la primera, la realidad de la Substancia aniquila la del accidente; según la segunda, las cualidades del accidente -comenzando por su realidad- no pueden ser más que las de la Substancia. Exotéricamente hablando, el primer punto de vista, es absurdo puesto que las cosas existen; y el segundo es impío, es panteísmo, puesto que las cosas no pueden ser Dios; el esoterismo da plenamente cuenta de que, por una parte, las cosas existen y, por otra, de que ellas no son Dios, pero, a estas dos comprobaciones iniciales añade una dimensión de profundidad que contradice su exclusivismo superficial y en cierto modo platonímetro. Mientras que el exoterismo se encierra en el mundo de lo accidental y de ello se enorgullece con gusto cuando quiere marcar su sentido de lo real frente a lo que se le aparecen como nubes, el esoterismo tiene conciencia de la transparencia de las cosas Y de la Substancia subyacente, cuyas manifestaciones son la Revelación, el Hombre-Logos, el Símbolo doctrinal y sacramental, y también, en el microcosmo humano, la Intelección, el Corazón-Intelecto, el Símbolo vivido. Ahora bien, «manifestar» es «ser», el Nombre y lo Nombrado son misteriosamente idénticos. El santo y, con mayor razón, el Hombre-Logos es, por una parte, Manifestación de la Substancia en lo accidental y, por otra, Reintegración del accidente en la Substancia.

**volúmen 5 | sección: Pensamiento
Filosofía y adivinación :pitagorismo antiguo - Bernardo Nante**



Filosofía y adivinación :pitagorismo antiguo

Por Bernardo Nante

(imagen de Pitágoras tomada del *Illustrium imagines* de Fulvio Orsi , del s. XVI^m)

La adivinación, en su aspecto sapiencial, contribuyó en modo significativo, en la conformación de la filosofía pitagórica antigua, ella misma no mera indagación racional sino saber divino e inspirado que se adentra en la Verdad.

Como es sabido, contamos con escasas fuentes directas e indirectas, tempranas y fidedignas, debido probablemente a que la regla del silencio impuesta en la escuela, por un lado limitó la transmisión de la doctrina y, por el otro, dio pábulo a la fabulación en torno a la vida y obra de Pitágoras , ya sea en tono laudatorio o difamatorio. Si bien nos limitaremos aquí a presentar unas pocas fuentes, el presente trabajo - que continúa otros anteriores -, ha sido concebido en el espíritu de la recomendación de Burkert, según la cual es menester abordar al pitagorismo de modo global para evitar conclusiones unilaterales .

El mismo nombre de Pitágoras se asocia con el oráculo de Delfos. Según una explicación de Apolonio de Tiro admitida por Jámblico, "Pitágoras" significa "el anunciado por el Pitio". Delcourt afirma que la composición –agoras le otorga más probablemente un sentido activo, 'Pitágoras' sería "el que expresa el Pitio", lo cual se conforma con la imagen legendaria. Así Diógenes Laercio glosa: "Aquel que dice la verdad tan bien como el Pitio". Es posible, sin embargo, que esta etimología discutible y ya legendaria, haya actuado sobre el resto de la leyenda en torno a la personalidad de Pitágoras . Lo cierto es que puede dilucidarse un núcleo unitario en la leyenda pitagórica antigua si se cuida de no atribuirle referencias tardías. Así, si bien varias fuentes tardías atestiguan el origen delfico de las enseñanzas de Pitágoras, al menos una fuente intermedia, Aristóxeno, lo consigna en un texto de Diógenes Laercio : "Afirma también Aristóxeno que Pitágoras recibió la mayor parte de los preceptos morales de Temistoclea, sacerdotisa de Delfos ". El carácter suprahumano de Pitágoras aparece consignado en los textos más antiguos. Su filiación apolínea atestiguada en textos aristotélicos, se halla vinculada a diversos prodigios tales como el dominio sobre los animales, la bilocación y la adivinación que le permite conocer el futuro y anunciar por ejemplo la sublevación de Crotona o el pasado y revelar las anteriores encarnaciones de quienes lo rodean . La filiación antes apuntada, se ve corroborada por el ascetismo purificadorio que aproxima adivinación y sabiduría, y posibilita que la incipiente especulación pitagórica conforme una adivinación sapiencial, según la cual el adivino decodifica patrones impersonales de la realidad y lleva un modo de vida acorde con los mismos. Acaso en este contexto debe entenderse el relato de Jámblico según el cual Pitágoras enseñó a Abaris una forma no sangrienta de adivinación por medio de números . Será la misma vinculación del pitagorismo con la tradición delfica ya anticipada, la que nos permitirá orientar nuestra investigación. Según Giorgio Colli, en Delfos, suerte de símbolo unificador de Grecia, se manifiesta la inclinación helénica hacia el conocimiento . Es característico de los griegos que el aspecto teórico esté ligado a la adivinación, pues esta lejanía propia de Apolo, reflejaría a la vez una suerte de distanciamiento metafísico y una actividad dominadora del mundo humano sometido al inexorable destino. Apolo "hiere de lejos", pero su mortífera

distancia es también símbolo de su conocimiento del destino. Este es quizás el sentido del fragmento de Empédocles, que al referirse con seguridad a Apolo, lo describe desprovisto de miembros, "... sólo es mente sagrada e inefable, que se lanza por el mundo entero con veloces pensamientos ". La agónica lejanía apolínea está presente en el mismo lenguaje oracular; recuérdese el célebre fragmento de Heráclito : "El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica por medio de signos ". El lenguaje oracular instaura un diálogo desigual y enigmático ya que por su intermedio lo superior, la divinidad, se comunica con lo inferior, con el hombre. Por ello, el enigma sólo es comprendido por el noble o el sabio, según señalan en contextos diversos y con variados matices Teognis, el mismo Heráclito o Platón. La forma más antigua de enseñanza de los pitágoricos se encuentra representada en los akousmata o symbola que consisten en máximas transmitidas oralmente en un contexto ritual y cuyo carácter enigmático refleja por un lado la regla del secreto de la escuela y, por el otro, la misma naturaleza de un conocimiento profundo, divino, que no consiste en expresarse con claridad sino en suscitar una inspiración transformadora. Uno de los akousma consignado por Jámblico y cuya fuente es aristotélica, reza así: "¿Qué es el oráculo de Delfos? La tetrakty, es decir la armonía en la cual se encuentran las Sirenas ". La tradición consigna diversas variantes de interpretación de la tetrakty pero en su mayoría coinciden en concebirla como una estructura numérica cuaternaria que despliega la década mediante la suma $1+2+3+4=10$, y cuya figuración triangular se realiza mediante puntos. Los intervalos musicales básicos, representados por las proporciones 1:2, 2:3 y 4:3, contenidos en la tetrakty, expresan la armonía universal y postulan al universo como orden bello, como cosmos. Su carácter sacro se halla confirmado por la fórmula de juramento pitagórico, probablemente vinculado con el oráculo délfico : "No, lo juro por aquel que transmitió a nuestra alma la tetrakty, en la cual se encuentra la fuente y la raíz de la Naturaleza eterna ".

Delatte ha demostrado la antigüedad y la importancia de la tetrakty, que representa una de las doctrinas fundamentales de la aritmología pitagórica . En efecto, en ella se concilia un aspecto especulativo que explica las leyes de la armonía del universo y a la vez un aspecto ético-religioso, pues el rol catártico de la música hizo de ella un instrumento óptimo para la purificación . Delatte advierte en este akousma una imagen del mundo análogo al mito de Er de la República X. La relación entre la tetrakty y el oráculo se realiza mediante el rol intermediario de las Sirenas quienes a su vez se relacionan con Apolo, por su doble carácter musical y profético. El akousma apunta fundamentalmente a señalar la armonía de las esferas como la más alta enseñanza pitagórica , como la mayor revelación de Apolo-Pitágoras . Nosotros entendemos que es posible esclarecer en alguna medida el alcance filosófico de este akousma recurriendo al concepto pitagórico de mimesis. Aristóteles en la Metafísica señala que los pitagóricos dicen que las cosas son 'por imitación' de los números . Delatte afirma que esta es la forma más antigua de la teoría numérica pitagórica, que fue transmitida por Timeo como correspondiendo al Discurso Sagrado, lo cual permite suponer que el concepto de mimesis posee un significado ético-religioso .

Timpanaro Cardini observa que si la mimesis es para Aristóteles la acción dramática, extrínsecación del mythos creado por el poeta; en términos pitagóricos el mythos o eidos sería el número, el complejo de acción escénica

que correspondería a las cosas, manifestaciones sensibles del número . La extrinsecación del número se realiza acercándose a la Mónada, como ocurre en la serie de los números impares, o alejándose de ella como ocurre en la de los pares. Guthrie recuerda que en el teatro griego la mimesis no es mera imitación, el personaje “penetra” en el actor. El origen religioso del teatro se conjuga aquí con el carácter religioso del pitagorismo. En las representaciones dramáticas más tempranas, los hombres personifican dioses o espíritus; así en el culto de Dionisio, los Bacchoi “... eran entheoi, dios estaba en ellos, o desde otro punto de vista ekstatikoi, fuera de sí mismos . El pitagórico aspira a “ser ” Pitágoras o “ser ” Apolo Hiperbóreo.

Apolo se manifiesta, se expresa, con autoridad en el oráculo de Delfos, en el omphalos. Se trata, entonces, de alcanzar ese centro para recibir la inspiración apolínea. Se indaga al oráculo, es decir a la tetrakys, se indaga a una estructura numérica que se expresa tácitamente en la armonía universal, pero esta indagación no puede limitarse a la razón; la tetrakys es en sí misma una suerte de anima mundi. Así, puede afirmarse acaso que la sabiduría oracular delfica comienza a interiorizarse en el pitagorismo. No podemos asegurar el alcance del akousma “Conócete a ti mismo”, pero la máxima delfica constituía una recomendación para reconocerse mortal y no Dios, y así evitar la hybris, la desmesura. Desde el punto de vista especulativo, inquirir a la tetrakys supondría indagar a y en los números, descubrir las semejanzas, las concordancias entre las cosas y los números. La conciliación entre el aspecto ritual y el especulativo no está exenta de una cierta ambigüedad que se refleja en el mimesis pitagórica que vacila oscuramente entre los conceptos de semejanza e identidad. El ritual lleva en germen la especulación, el tránsito de la posesión apolínea , de la mimesis como identidad (que ya supone en alguna medida “distancia”, “moderación”) a la mimesis como semejanza que se hace patente en un proceso racional. La mimesis expresada en la inmediatez del cultivo de la música, se mediatiza en el contar y en las operaciones numéricas, generándose así la matemática: y en el descubrimiento de las correspondencias numéricas que revelan el cosmos como un todo ordenado de acuerdo con el número se genera la filosofía. Sin embargo, paradójicamente, este tránsito, lejos de implicar una mediación definitiva , recae en la experiencia inmediata del sabio que aspira a escuchar la armonía de las esferas.

El esclarecimiento de la mimesis pitagórica antes emprendido permite que se la encuadre como una modalidad peculiar de un fenómeno religioso universal. Eliade afirma que para el hombre religioso: “no se llega a ser verdadero hombre, salvo conformándose a la enseñanza de los mitos, salvo imitando a los dioses²⁰”. Como es sabido, este autor demuestra que el rito actualiza al mito de acuerdo a las siguientes pautas:

Para el hombre arcaico, la realidad es una función de la imitación de un arquetipo esencial.

La realidad es conferida a través de la participación del “simbolismo del centro”: ciudades, templos, casas se tornan reales por estar asimiladas al centro del mundo.

Los rituales se tornan significativos porque repiten los actos realizados originariamente por dioses, héroes o ancestros²¹. Veamos cómo funcionan estas pautas de acuerdo a la concepción y al ritual pitagórico:

El arquetipo es para el pitagórico el número o la estructura numérica de la realidad expresada fundamentalmente a través de la tetrakys.

El oráculo de Delfos es precisamente el omphalos, el centro del mundo, según señala la más antigua tradición griega y según retoma el pitagorismo, transformando el topos espacial en un topos numérico.

Satisfechas las dos primeras características, cabe preguntarse:

¿ Cuáles son para los pitagóricos los actos realizados originariamente por dioses, héroes o ancestros?

Es menester recurrir a la naturaleza misma de los números pitagóricos para descubrir estos actos originarios, constitutivos. Para ello es posible adherirse a la concepción “genética” de los números pitagóricos defendida por Kucharski, sin por eso tomar partido en la controvertida discusión en torno a la filiación pitagórica o platónica del pasaje del De Anima que hace alusión a la tétrada. Según este autor los números son realidades quasi animadas; de modo tal que los más simples engendran a los más complejos. De allí que la terminología “engendrar” (gennán) y “ser engendrado” (gennásthai) se aplicara normalmente a las operaciones numéricas²². Pero esta génesis se realiza de acuerdo con la disposición del gnomon, en torno al uno, en el caso de los números impares, y en torno al dos en el caso de los números pares. No es de extrañar que esto expresara un vacilante y no deseado dualismo del primer pitagorismo o de algún estadio casi inmediato a éste, presente en la tabla de oposiciones pitagórica consignada por Aristoteles²³. Es probable que este dualismo tuviera un carácter eminentemente religioso y su superación vacilara entre una negación de lo ilimitado como negación del cuerpo, y una conciliación de lo limitado/ilimitado en la mónada que es par/impar. En cualquier caso la tetrakys se construye en torno a la unidad y a la progresión numérica y consiste en un mayor acercamiento o alejamiento de la misma. Según señala von Franz, todos los métodos oraculares numéricos utilizan la idea de contar lo numéricos según su regresión²⁴. Así, este modo de “contar hacia atrás”, apunta a una vuelta al origen y a la vez a una interiorización. Se realiza una vía convergente; en el plano de macrocosmos la parte (lo principiado) se vincula al principio; en el plano del microcosmos el hombre se unifica consigo mismo o bien con el principio.

Hemos adelantado que el “conócete a ti mismo” delfico comienza a interiorizarse en el pitagorismo antiguo. Delatte y Schuhl vinculan el examen de conciencia pitagórico que exige someter las acciones cometidas a un juez interior, con el precepto delfico; de modo tal que se trata de conocer al daimon, al ser divino que mora en nosotros²⁵. El examen de conciencia, con su doble objeto moral y cognoscitivo descubre el destino humano y universal. La adivinación, concebida en su dimensión sapiencial, expresa el don de la memoria que descubre el pasado y el camino futuro hacia la divinidad.

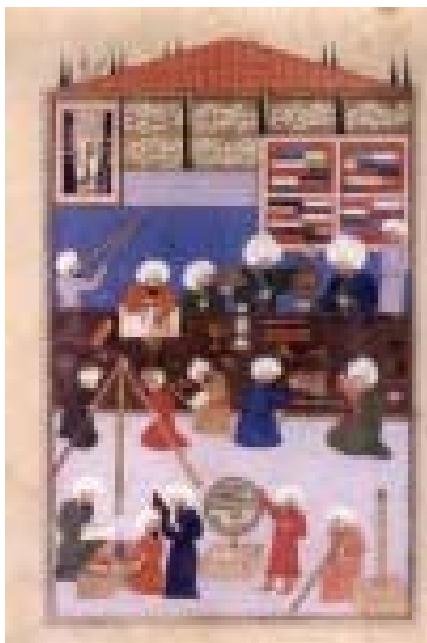
Empédocles refiriéndose con toda probabilidad a Pitágoras, afirmó que este veía (leússesken) “... todas y cada una de las cosas que existen en el curso del diez o veinte generaciones²⁶...”.

Hemos señalado que el lenguaje oracular es enigmático porque pretende reflejar y quizás ser en sí mismo una teofanía. Así el silencio del secreto no es más que la mudez externa de una verdad inamisible o, por lo menos, difícil de verbalizar. El akousma debe ser “escuchado”, es decir oído con atención y veneración, pues expresa al cosmos que “habla”, mediante la armonía de las esferas. Por ello la lengua verdadera, el lógos verdadero debe entenderse como número. La lengua griega no fue ajena a esta afinidad entre el número, palabra, razón; en el sentido más originario de lego como “reunir, recoger,

elegir”, ya resplandece el de “contar, numerar”, de modo tal que el número acompaña posibilitando la reunión en la concordancia de lo múltiple en lo uno²⁷.

Sin embargo, como ya fue señalado la mímesis pitagórica lleva en su seno el germen de la razón discursiva. Contar y operar con números y figuras geométricas implica establecer relaciones, cuya coherencia se articula en un proceso racional. Pero en la medida que esto ocurre, la inmediatez de la mímesis cede ante lamediatez de la demostración. La “mística numérica” cede su lugar a la matemática propiamente dicha, que se desinteresa del contenido de un fenómeno, para limitarse a su relación abstracta. En suma, la aspiración de la unidad del saber se fragmenta en una “polymátheia”. Música, aritmética, geometría y astronomía se confundían con el culto de la tetrakty y el número. Esta oscura síntesis, que parece haberse perdido si nos atenemos a los testimonios de pitagóricos posteriores, habrá alentado la crítica mordaz de Heráclito. Erudición y charlatanismo son en definitiva la misma cosa, pues contrapuestas a la unidad, nada enseñan. Sin embargo Platón, que según Aristóteles “pitagoriza” en silencio, celebra el temple educador de Pitágoras. Música, aritmética, geometría, astronomía reaparecen así en la paideia platónica en un sistema más elaborado que, además, intentará articular críticamente la tensión pitagórica entre el discurso y el silencio. Y la compleja problemática de la Década platónica reactualizará en dimensión metafísica la aspiración del pitagórico quien, instalado en el oráculo, en el *topos* -idea de la tetrakty, intentaba con el don de la memoria unir el pasado y el futuro imitando así a los astros que con su órbita circular unen el principio con el fin.

**volúmen 5 | sección: Pensamiento
La naturaleza del sufismo. Titus Burckhardt**



Titus Burckhardt, perteneciente a la familia del gran historiador Jacob Burckhardt, ha continuado los trabajos de F. Schuon (v. su artic. en este mismo volumen) con especial referencia al Sufismo en el Islam

LA NATURALEZA DEL SUFISMO AL-TASAWWUF

El Sufismo (al-T assawwuf) , el aspecto esotérico o «interior» (bātin) del Islam, se distingue del Islam exotérico o «exterior» (zāhir) del mismo modo que la contemplación directa de las realidades espirituales -o divinas- se diferencia de la observancia de las leyes que las reflejan en el orden individual, en relación con las condiciones de un determinado ciclo de la humanidad. Mientras que la vía habitual de los creyentes pretende la obtención de un estado beatífico después de la muerte, accesible en virtud de una participación indirecta, y simbólica como si dijéramos, en las Verdades divinas por medio de las obras prescritas, el Sufismo tiene su fin en sí mismo, en el sentido de que puede dar acceso al conocimiento inmediato de lo eterno. Este conocimiento, al ser uno con su objeto, libera del encadenamiento inevitable de las existencias individuales.

El estado espiritual de baqā', al que aspiran los contemplativos sufíes y cuyo nombre significa la «subsistencia» pura fuera de cualquier forma, es igual que el estado de moksha o la «liberación» del que hablan las doctrinas hindúes, lo mismo que la «extinción» (al-fanā') de la individualidad, que precede a la «subsistencia», es análoga al nirvana como acción negativa.

Para que el Sufismo implique semejante posibilidad, debe identificarse con el «núcleo» (al-lubb) de la forma tradicional que le sirve de soporte. No puede sobreñadirse al Islam, pues tendría un carácter periférico en comparación con los medios espirituales de este último. Está, por el contrario, más próximo a su origen sobrehumano que el exoterismo religioso y participa activamente, aunque de manera completamente interior, en la función reveladora que esta forma tradicional manifestó y que continúa manteniéndola con vida.

Este papel «central» del Sufismo en el seno del mundo islámico puede estar oculto a los espectadores del exterior, porque el esoterismo, al ser consciente del significado de las formas, es, al mismo tiempo, intelectualmente soberano en relación con ellas, de modo que puede asimilar, al menos para su exposición doctrinal, algunas nociones o símbolos que procedan de una herencia diferente a su peculiar raíz tradicional. Puede parecer extraño que el Sufismo sea el «espíritu» o el «corazón» del Islam (rub al-islām o qalb al-islām) al-islam o qalb al-islam) y que al mismo tiempo represente, dentro del mundo islámico, el espíritu más libre en relación con los límites mentales de este mundo. (Es importante no confundir esta verdadera libertad, completamente interior, con los movimientos rebeldes a la tradición que no son intelectualmente libres respecto a las formas que niegan porque no las comprenden.) Por ello, este papel del Sufismo en el mundo islámico es semejante al del corazón en el hombre, en el sentido de que el corazón es el centro vital del organismo y también, en su realidad sutil, la «sede» de una esencia que trasciende cualquier forma individual.

Los orientalistas, atentos a reducirlo todo al plano histórico, casi nunca pueden explicarse este doble aspecto del Sufismo sino por influencias ajenas al Islam; de este modo han atribuido el origen del Sufismo, según sus diferentes preocupaciones, a fuentes iraníes, hindúes, neoplatónicas o cristianas. Pero estas divergentes atribuciones han terminado por equilibrarse recíprocamente, más aún si se tiene en cuenta que no existe razón suficiente para poner en duda la autenticidad histórica de la filiación espiritual de los maestros sufíes, filiación que, en una «cadena» (silsila) ininterrumpida, se remonta hasta el Profeta.

El argumento decisivo en favor del origen muhammadiano del Sufismo reside, sin embargo, en sí mismo. Si la sabiduría sufí procediese de un fuente situada al margen del Islam, los que aspiran a esta sabiduría -que, con seguridad, no es de naturaleza libresca o simplemente mental- no podrían apoyarse, para realizarla siempre de nuevo, en el simbolismo coránico. Todo lo que forma parte integrante del método espiritual del Sufismo está extraído, de manera constante y necesaria, del Corán y las enseñanzas del Profeta.

Los orientalistas, que sostienen la hipótesis de un origen no musulmán del Sufismo, en general subrayan el hecho de que la doctrina sufí no aparece, en los primeros siglos del Islam, con todo el desarrollo metafísico que contendrá más tarde. Pero esta observación, caso que sea válida respecto a una tradición esotérica -que principalmente se transmite mediante una enseñanza oral demuestra lo contrario de lo que se pretende, pues los primeros sufíes se expresaban con un lenguaje muy cercano al Corán y sus expresiones concisas y sintéticas llevan en sí mismas lo esencial de la doctrina. Si, con posterioridad, ésta se va haciendo más explícita y elaborada, ello no es más que un hecho normal y característico de cualquier tradición espiritual: la literatura doctrinal aumenta, no tanto por el aporte de nuevos conocimientos como por la necesidad de poner freno a los errores y reanimar una intuición que se va debilitando.

Por otra parte, como las verdades doctrinales son susceptibles de un desarrollo indefinido y la civilización musulmana había absorbido algunas herencias preislámicas, los maestros siempre podían, en su enseñanza oral o escrita, hacer uso de nociones tomadas de esos legados, con tal que fuesen adecuadas a las verdades que era preciso hacer accesibles a las mentes mejores de su época, verdades que el simbolismo sufíco, en sentido estricto, ya incluía de modo sucinto. De esta forma y en particular la cosmología, ciencia derivada de la metafísica pura, que constituye el fundamento doctrinal indispensable del Sufismo, se expresaba, en su mayor parte, por medio de nociones ya definidas por antiguos maestros como Empédocles y Plotino. Además, los maestros sufíes que tenían una cultura filosófica no podían ignorar la validez de las enseñanzas de Platón, y el platonismo que se les atribuye es del mismo orden que el de los Padres griegos cuya doctrina sigue siendo, sin embargo, esencialmente apostólica.

La ortodoxia del Sufismo no se manifiesta únicamente en su conservación de las formas islámicas; se expresa igualmente por su desarrollo orgánico a partir de la enseñanza del Profeta y, en especial, por su capacidad de asimilar cualquier forma de expresión espiritual que no sea esencialmente ajena al Islam. Esto no sólo se aplica a las formas doctrinales, sino también a materias secundarias que tengan relación con algún arte.

Aunque, con seguridad, hubo contactos entre los primeros sufíes y los contemplativos cristianos -como lo demuestra la historia del sufí Ibrāhim ibn Addam -, cierto parentesco entre el Sufismo y el monaquismo cristiano de Oriente no se explica a priori sólo por interferencias históricas. Tal y como' Abd al-Karim al-Yili lo explica en su libro al-Insān al-Kāmil («El Hombre universal»), el mensaje de Cristo «descubre» algunos aspectos interiores -y por tanto esotéricos- del monoteísmo de Abrahán: los dogmas cristianos, que se pueden reducir en su totalidad al dogma de las dos naturalezas, divina y humana, de Cristo, en cierto modo resumen, en forma «histórica», todo lo que el Sufismo enseñará sobre la unión con Dios. Por esto los sufíes piensan que el Señor Jesús (Sayyidnā 'Isà) representa, entre los enviados divinos (rusul) el tipo más perfecto del santo contemplativo: tender la mejilla izquierda a quien nos ha golpeado la derecha es el desapego espiritual por excelencia, la retirada voluntaria fuera del juego de las acciones y reacciones cósmicas.

Esto no quiere decir que, para los sufíes, la persona de Cristo se sitúe en la misma perspectiva que para los Cristianos. A pesar de todas las semejanzas, la vía de los sufíes difiere mucho de la de los contemplativos cristianos. Aquí podemos referirnos a la imagen según la cual los diferentes caminos tradicionales son como los radios de un círculo que se unen en un punto único: en la medida en que los radios se aproximan al centro, también se acercan entre sí: nunca coinciden salvo en el centro, donde cesan de ser radios. Esta distinción de los caminos evidentemente no impide al intelecto situarse, por anticipación intuitiva, en el centro, donde todos convergen.

Para precisar mejor la constitución interna del Sufismo agreguemos que siempre comprende, como elementos indispensables, una doctrina, una iniciación y un método espiritual. La doctrina es como una prefiguración simbólica del conocimiento que se trata de conseguir y también, en su manifestación, un fruto de este conocimiento. La quintaesencia de la doctrina sufí viene del Profeta; pero como no hay esoterismo sin una cierta inspiración, la doctrina siempre se manifiesta de nuevo por boca de los maestros. En consecuencia, la enseñanza oral es superior, por su carácter inmediato y «personal», a la enseñanza que se pueda obtener de los escritos. Estos últimos jugarán un papel secundario, como preparación, complemento o ayuda para la memoria y, por esta razón, la continuidad histórica de la enseñanza sufí se substrae, en ocasiones, a las investigaciones de los eruditos.

En cuanto a la iniciación sufí, consiste en la transmisión de una influencia espiritual (baraka) que debe de ser conferida por un representante de la «cadena» que tiene su origen en el Profeta. Por lo general, se transmite por el maestro, quien también comunica el método y proporciona los medios de concentración espiritual apropiados a las aptitudes del discípulo. El marco general del método es la Ley islámica, aunque siempre haya habido sufíes aislados que, a causa del carácter excepcional de sus estados contemplativos, ya no participan en el ritual ordinario del Islam. Para prevenir cualquier objeción que se pudiese deducir de lo que acabamos de decir en relación con el origen muhammadiano del Sufismo, precisaremos que los soportes espirituales –que constituyen sus principales medios- y que, en ciertas circunstancias, pueden sustituir el ritual habitual del Islam- se presentan como las «piedras angulares» de todo el simbolismo islámico y, en ese sentido, han sido dados por el propio Profeta.

La iniciación toma, por lo común, la forma de un pacto (bay` a) entre el candidato y el maestro espiritual (al-muršid), que representa al Profeta. Este pacto implica la perfecta sumisión del discípulo al maestro en todo lo que se refiere a la vida espiritual y nunca se podrá anular por la voluntad unilateral del discípulo.

Las diferentes «ramas» de la filiación espiritual del Sufismo se corresponden, de forma muy natural, con los diversos «caminos» (turuq). Cada gran maestro, a partir del que puede ser trazado el comienzo de una cadena particular, tiene autoridad para adaptar el método a las aptitudes de una determinada categoría de hombres dotados para la vida espiritual. Los diferentes «caminos» corresponden pues a las diferentes «vocaciones» y están orientados hacia el mismo fin; no representan de ningún modo escisiones o «sectas» en el interior del Sufismo, aunque hayan podido producirse incidentalmente desviaciones parciales que den lugar a verdaderas sectas. El signo exterior de una tendencia sectaria será siempre el carácter alantitativo y «dinámico» de la propagación. El sufismo auténtico nunca puede llegar a ser un movimiento , por la precisa razón que recurre a lo que hay más «estático» en el hombre, el intelecto contemplativo.

Señalaremos, al respecto, que si el Islam ha podido mantenerse intacto a través de los siglos, a pesar de la naturaleza tan voluble del psiquismo humano y de las divergencias étnicas de los pueblos que abarca, no es, desde luego, a causa de su carácter relativamente dinámico, que le es característico como forma colectiva, sino porque implica, desde su origen y por destino, la posibilidad de una contemplación intelectual que trasciende la corriente de las afectividades humanas.

volúmen 5 | sección: Pensamiento
Acerca de los límites de la regularidad iniciática. Julius Evola



presentamos el importante texto del tradicionalista italiano J. Evola, en el que discute con R. Guénon uno de los problemas fundamentales del esoterismo. agradecemos a M. Ghio y a ediciones Heracles la posibilidad de publicar este material, perteneciente al volumen VI de La magia como ciencia del espíritu Buenos Aires, Ed. Heracles

Acerca de los límites de la regularidad iniciática Julius Evola

Entre los pocos escritores que en Occidente, no por erudición, sino por un saber efectivo de base iniciática, han dado una contribución de esclarecimiento y orientación en el dominio de las ciencias esotéricas y de la espiritualidad tradicional, RENÉ GUÉNON tiene sin lugar a dudas un lugar de relieve. En manera general, aconsejamos el estudio de las obras de GUÉNON a aquellos lectores nuestros que no lo conociesen, puesto que son únicas en su género y en su valor, mientras que las mismas pueden oficiar de complemento integrativo para mucho de lo que hemos expuesto, por lo menos en lo que se refiere a lo esencial; en cambio, en cuanto a algunos aspectos particulares, se imponen de nuestra parte ciertas reservas, puesto que muchas veces la orientación de GUÉNON se resiente de una línea de pensamiento diferente de aquella que se encuentra en la base de nuestra formulaciones y, además, puesto que, mientras que la dirección de GUÉNON es esencialmente teórica, la nuestra es en vez esencialmente práctica. Será útil por lo tanto, considerar brevemente cómo se encuentran las cosas a tal respecto, a fin de que quien nos sigue pueda utilizar adecuadamente lo que GUÉNON expone, a los fines de la mencionada integración.

En lo que se refiere a la divergencia en materia de doctrina, nosotros aquí las mencionaremos simplemente sin detenernos demasiado en ellas. Nosotros disentimos con GUÉNON acerca de las relaciones existentes entre iniciación regia e iniciación sacerdotal, acerca de su esquema relativo a los Pequeños y a los Grandes Misterios, en fin, acerca de la restricción del término "magia" a un significado propio de carácter inferior y peyorativo. Los tres puntos por lo demás, se encuentran en una cierta medida vinculados conjuntamente. Pero lo que ahora queremos tratar es el problema general de la iniciación 1.

La concepción de GUÉNON es en síntesis la siguiente. La iniciación consiste en una superación de la condición humana y en una realización de los estados superiores del ser; lo cual resulta imposible con los solos medios del individuo (pg. 31). Ello podía todavía haber acontecido en los orígenes, en el contexto de un tipo humano sumamente diferente del actual; hoy sería en vez necesaria una intervención externa y por lo tanto la transmisión de una "influencia espiritual" en quien va a recibir la iniciación (47, 57). Esta transmisión se efectúa ritualmente a través de la vinculación con una organización iniciática regular. Tal es la condición-base, y al no satisfacerla, según GUÉNON, no hay por lo tanto iniciación efectiva, sino sólo una vana parodia de la misma (la "pseudo-iniciación") (46). La "regularidad" de una organización consiste en estar a su vez vinculada, directamente o a través de otros centros, con un centro supremo y único; consiste además en su capacidad por remitir a una cadena ininterrumpida de transmisión que se continúa en el tiempo a través de representantes reales, en la medida en que se retrocede hasta la "tradición primordial" (92). A fin de que la transmisión de las influencias espirituales que

condicionan el desarrollo iniciático sea real es suficiente con que los ritos requeridos sean ejecutados exactamente de parte de quien se encuentre regularmente designado para tal función; que luego éste comprenda o no los ritos, que crea o no en su eficacia, ello no influye en nada (152). Tampoco en estos casos la cadena es interrumpida y una organización iniciática no cesa de ser “regular” y capaz de conferir la iniciación: aun cuando la misma no comprenda sino “iniciados virtuales”, en tanto que privados de un saber verdadero (83). Como es sabido, concepciones análogas posee la Iglesia en relación a la ordenación sacerdotal y a la eficacia de los ritos regularmente ejecutados.

En cuanto al que debe recibir la iniciación, para obtener la transmisión de las “influencias espirituales” se reclama que él sea calificado para ello. Una tal calificación se refiere sea al plano físico, en el sentido de ausencia de ciertos defectos corpóreos a considerarse como signos de correspondientes disposiciones negativas internas, sea a una cierta preparación mental (“especulativa”), sea a la presencia de una precisa aspiración o, tal como nosotros diremos, vocación. En manera más general podría decirse que un estado de desarmonía y de desequilibrio convierte a quienes quisiesen recibirla en descalificados para recibir la iniciación (149-150, 359). Con la transmisión de las “influencias espirituales” se puede llegar a ser un “iniciado virtual”; se produce una mutación interna que –tal como la misma pertenencia a la organización a la cual se ha uno vinculado– será indeleble y que subsistirá de una vez por todas. Sin embargo la iniciación efectiva tiene necesidad de un trabajo activo, “operativo”, de actualización (259) que debe hacerse por sí mismo y que ningún Maestro puede cumplir en lugar de uno (dado que existen varios grados de iniciación, ello es comprendido en modo verosímil para cada grado) (49, 274). Los representantes de una organización iniciática pueden tan sólo dirigir, controlar y apoyar este desarrollo y prevenir posibles desviaciones. La vinculación con estados superiores del ser establecido con la transmisión de las influencias espirituales no tiene siempre necesidad de ser consciente para ser real (151).

En particular GUÉNON distingue netamente entre misticismo e iniciación, puesto que el místico no es “activo” en sus experiencias, habitualmente no tiene tampoco los medios para interpretarlas adecuadamente, pero sobre todo porque es una ser aislado y la condición-base para la iniciación, es decir, la vinculación con un “centro” y con una “cadena”, no se encuentra satisfecha (41-46). En segundo lugar, GUÉNON niega toda posibilidad de un vínculo –tal como él lo llama– “ideal” con una tradición, es decir toda vínculo que no se efectúe por la vía ritual antes mencionada y por contacto con representantes vivientes, existentes, presentes y autorizados de aquella tradición. Una iniciación “espontánea”, en fin, es por igual excluida, puesto que casi equivaldría a un nacimiento sin el auxilio de quien para ello profesa la posibilidad, al desarrollo de una planta sin que antes haya una semilla, la cual a su vez remite a otras plantas nacidas la una de la otra (48).

Éste es, simplificado, el esquema guénoniano de la “regularidad iniciática”. Veamos qué es lo que debe pensarse al respecto.

En contra del esquema en sí mismo, no habría mucho que objetar; tan sólo que el mismo, en referencia a la situación de hecho existente para la inmensa mayoría de aquellos a los cuales van dirigidos los mismos escritos de GUÉNON, el mismo aparece como un esquema abstracto. Se puede concordar

con este esquema; pero cuando, luego de ello se solicitase cómo poder hacer para recibir la iniciación, no se recibirían demasiados aportes por parte de GUÉNON, sino todo lo contrario. Él en efecto, manifiesta querer tan sólo esclarecer el concepto de la verdadera iniciación; en cuanto a ocuparse del problema práctico, es decir de decir en dónde haya que dirigirse y en dar, en suma, direcciones concretas, ello –él afirma (21)– es algo que no lo concierne de ninguna manera y que no puede para nada entrar dentro de sus obligaciones.

Así es como sucede que el lector, mientras por un lado lo escucha a GUÉNON hablar todo el tiempo de “organizaciones iniciáticas” como si existiesen en abundancia y en cualquier rincón del camino, él, en el momento en el cual hubiese alguien que quisiese encarar seriamente el tema y no tener tan sólo simples esclarecimientos doctrinarios, se encuentra casi como ante un camino cerrado, casi como si el esquema de la “regularidad iniciática” tuviese que ser en verdad absoluto y exclusivo.

Nosotros pensamos naturalmente en el hombre occidental. En Oriente –desde los países islámico hasta el Japón– pueden aun existir algunos centros que conservan suficientemente las características indicadas por GUÉNON. Pero no puede contarse demasiado con ello, aun cuando uno resolviese trasladarse hasta ese lugar con tal de recibir una iniciación regular y auténtica. Sería necesario en efecto, que para ello se tuviera la suerte de entrar en relación con centros de una pureza, por decirlo así, totalmente supertradicional, porque, de lo contrario, se trata de iniciaciones cuya jurisdicción (tal como el mismo GUÉNON lo reconoce) es el ámbito de una determinada religión positiva que no es la nuestra. Y aquí no se trataría de convertirse o no; es un conjunto de factores físicos y sutiles, raciales, atávicos, de formas específicas de culto y de divinidad, hasta arribar al factor representado por la mentalidad, por la misma lengua, lo que entra a tallar aquí. Se trataría pues de transplantarse en un ambiente psíquico y espiritual diferente. Lo cual no es por cierto para las mayorías, ni se deja realizar con un simple viaje.

Si en vez nos dirigiésemos a la tradición que ha predominado en Occidente, ello no serviría para nada, pues el cristianismo es una tradición mutilada en su parte superior, esotérica e iniciática. En lo interior del cristianismo tradicional – lo cual es equivalente a decir catolicismo– no existe una jerarquía iniciática; aquí las perspectivas se limitan a desarrollos místicos por iniciativa individual, de base carismática. Tan sólo esporádicamente algún místico ha ido más allá, y en una manera totalmente individual se ha elevado hasta el plano metafísico. Salvo alguna escasa mención de los primeros siglos de nuestra era o de aquellos que se ha creído poder resaltar en el hesicismo (Iglesia greco-ortodoxa) hacia el cual han ido a la caza algunos guénonianos, de todo lo demás se puede y se debe prescindir.

Si luego de haber reconocido todo esto se sigue buscando todavía, lo que se escucha de parte de GUÉNON no es muy consolador. Él reconoce en efecto, que las únicas que hoy existen en nuestro días en el mundo occidental son organizaciones iniciáticas que han terminado en un estado de degeneración, unos “vestigios incomprendidos por parte de aquellos mismos que los tienen bajo custodia” (315-321). Y no sólo esto: sino que lo que él agrega en materia de precisiones es tal de dejar aun más perplejos y de convertir por otra parte en visibles los peligros que derivan de asumir incondicionadamente el esquema abstracto de la “regularidad iniciática”.

No podemos aquí dejar de expresar nuestro disenso preciso acerca de dos puntos. El uno es cuando se sostiene que también a través de organizaciones degradadas se podría obtener algo semejante a una verdadera iniciación. La continuidad de las “influencias espirituales”, según nosotros, es en vez ilusoria cuando no existan más representantes dignos y concientes en una determinada cadena y la transmisión se haya convertido casi en mecánica. Existe de hecho la posibilidad de que las influencias verdaderamente espirituales en tales casos se “retiren”, por lo cual lo que permanece y se transmite es sólo algo degradado, un simple “psiquismo” abierto incluso a fuerzas oscuras, por lo cual la adhesión a una determinada organización, para el que aspire en verdad a lo alto, se convierte muchas veces más en un peligro que en una ayuda. GUÉNON parece sin embargo no pensar así, él cree que si la continuidad ritualmente exterior se ha mantenido se puede siempre obtener lo que él denomina la “iniciación virtual”.

Más grave es nuestro disenso cuando Guénon dice que el resultado de las investigaciones hechas por él en una época ya lejana es “la conclusión formal e indubitable” de que “aparte del caso de la supervivencia posible de algún grupo de hermetismo cristiano del Medioevo, entre todas las organizaciones de pretensión iniciática actualmente existentes en el Occidente hay tan sólo dos, las cuales, por más que decaídas... pueden reivindicar un origen tradicional auténtico y una transmisión real: el COMPAGNONAGGIO y la Masonería. Todo lo demás no es sino fantasía y charlatanería si es que no sirve para disimular una cosa peor” (60, 139). Ahora bien, aquí no haremos entrar consideraciones particulares diciendo que hay signos suficientemente ciertos con respecto a personas que, en Occidente, son o han estado en posesión de conocimientos iniciáticos efectivos sin haber estado vinculada al COMPAGNONAGGIO y a la Masonería. Dejando esto último a un lado, diremos que, en relación al COMPAGNONAGGIO, se trata de una organización iniciática residual de origen corporativo de alcance sumamente restringido y de la cual, fuera de Francia, se ignora incluso su nombre. Para pronunciarse al respecto no poseemos datos suficiente y no creemos que valga la pena, pero en cuanto a la Masonería, las cosas se encuentran en una situación distinta. GUÉNON puede haber tenido en vista a algún núcleo sobreviviente de la antigua Masonería “operativa” privado de cualquier relación con lo que la Masonería moderna es de manera concreta. En cuanto a esta última, la misma por lo menos en cuatro quintas partes no tiene absolutamente nada de iniciático, es un sistema fantasioso de grados construido sobre la base de un inorgánico sincretismo, de modo tal de representar un caso típico de lo que GUÉNON denomina como pseudo-iniciación. Más allá de este artificioso edificio, lo que puede hallarse con carácter “no-humano” en la Masonería moderna tiene en todo caso un carácter más que sospechoso; muchas cosas convierten en legítima la suposición de que, al respecto, se trata justamente de uno de los casos de organizaciones de las cuales el elemento verdaderamente espiritual se ha retirado y en donde el “psiquismo” que ha permanecido ha servido de instrumento para fuerzas tenebrosas. Quien se atiende al principio de juzgar por los frutos, al reconocer la precisa “dirección de eficacia” de la Masonería en el mundo moderno, su constante acción revolucionaria, su ideología, su lucha en contra de toda forma positiva de autoridad de lo alto, y así sucesivamente, no puede alimentar dudas con respecto a la naturaleza de este fondo oculto de tal organización, allí donde la misma no se reduce a una

pura y simple imitación simiesca de la iniciación y de la jerarquía iniciática. GUÉNON no se siente dispuesto a adherir a una interpretación semejante (259). Pero no es que, por esto, las cosas cambien. La responsabilidad que él – quien sin embargo no pretende “conducir o quitar adherentes a una determinada organización” (21)– indirectamente se toma con tales consideraciones, es toda suya y nosotros no podemos compartirla ni siquiera en mínima parte 2.

Así, teniendo que cerrar el balance, el problema práctico en los marcos de la pura “regularidad iniciática” se presenta, para el hombre occidental, sumamente mal. Hay que ver cuáles otras concepciones, legítimas y fundadas, pueden ser tomadas en cuenta para ponerlas en una mejor perspectiva de esclarecimiento. El mérito a reconocer de la postura de GUÉNON es el relieve dado a la dificultad de la realización iniciática en las condiciones actuales y el formular un límite frente a ciertas posturas acerca de la “iniciación individual” y la “autoiniciación”, dada por parte de algunos (por ejemplo, STEINER) incluso como la única que el hombre occidental debería buscar. Pero no es necesario caer de un exceso a otro.

Es sin lugar a dudas verdad que, a causa de un proceso de involución al que ha subyacido la humanidad, ciertas posibilidades de realización directa, presentes en los orígenes, si no se encuentran totalmente perdidas, se han convertido en extremadamente raras. Pero no se debe caer en un equivalente de la concepción cristiana, según la cual el hombre, irremediablemente menoscabado por el pecado original, no podría nada por sí en el campo propiamente sobrenatural – teniendo aquí como equivalente de la “gracia” y de los “sacramentos” a la intervención imprescindible de quien puede transmitir ritualmente las “influencias espirituales”, base de todo para GUÉNON.

Otra consideración importante que hay que hacer es la siguiente. El mismo GUÉNON ha esclarecido en otro libro que uno de los aspectos de la mencionada involución es una solidificación, que debe comprenderse sea como aquella en la cual la realidad hoy se presenta en las formas rígidas de una materialidad sin alma, sea –agregaremos nosotros– como la que determina una clausura interna del individuo humano. Ahora bien, debe reputarse que en tales condiciones el poder y por ende el auxilio propio de las “influencias sutiles” en el campo de los ritos no sólo iniciáticos, sino aun religiosos, sea cuanto más reducido, y en algunos casos, incluso nulo. En efecto, habría que preguntarse, finalmente, qué naturaleza tengan estas “influencias espirituales”, y si aquel que, en calidad de “iniciado virtual” las posee, si con esto se encuentre protegido con respecto a toda especie de errores doctrinarios y desviaciones.

En verdad, conocemos demasiados casos de personas –y no sólo de Occidentales– que se encuentran en orden en relación a la “regularidad iniciática” en sentido guénoniano (masones en primer lugar), pero que muestran una tal incomprendión y confusión acerca de todo lo que es verdaderamente esotérico y espiritual, de hacerlas aparecer como por debajo de personas que no han tenido aquel don, pero que tienen en cambio una justa intuición y la mente suficientemente abierta. También aquí no se puede no hacer entrar en tal perspectiva el criterio de que : “Se los juzgará por los frutos” y, por lo tanto, no nos debemos hacer ilusiones con respecto a aquello que, en el estado actual, las “influencias” aludidas por sí solas puedan dar.

Una vez formulado este planteo, como consideración general y decisiva es necesario tener presente esto: el hombre que ha venido a nacer en esta época

actual es un hombre que ha aceptado lo que los teosofistas denominarían un karma colectivo: es el hombre asociado a una determinada “raza”, que “ha querido hacer por sí mismo”, disolviéndose incluso de los vínculos que servían para sostenerlo y guiarlo. En cuál medida este hombre que “ha querido hacer por sí mismo” y que se le ha dejado hacer haya ido al encuentro de la propia ruina, es ello comprendido por todo aquel que sepa entender el rostro de la civilización moderna. Pero el hecho queda: hoy en Occidente nos encontramos en un ambiente del cual las fuerzas espirituales se han retirado y en el cual el sujeto no puede contar demasiado sobre ellas a no ser que, por un feliz concurso de circunstancias, él no sepa abrirse en cierta medida la vía por sí mismo. En esto no hay nada que cambiar.

Hallándose pues en una situación que ya por sí misma constituye una anomalía, prácticamente también en el campo de la iniciación, más que las vías regulares, es necesario considerar aquellas que por sí mismas poseen un carácter de excepción.

Y que las mismas existan en una cierta medida es el mismo GUÉNON el que lo admite. Los centros espirituales –él dice (98)– sea aun con modalidades extremadamente difíciles de definir, pueden intervenir más allá de las formas de la transmisión regular, “sea a favor de individuos particularmente calificados pero que se encuentren aislados en un ambiente en el cual el oscurecimiento haya arribado a un punto tal que no subsista casi más nada de tradicional y que la iniciación no pueda ser obtenida, sea en vista de un fin más general, y también más excepcional, como el consistente en reanudar una cadena iniciática rota accidentalmente”. Existen pues posibilidades no normales de “contacto” directo. Pero GUÉNON agrega: “Es esencial retener que, aun si acontece que un individuo aparentemente aislado llegue a una iniciación real, esta iniciación no podrá nunca ser espontánea sino en apariencia, pues de hecho implicará siempre un vínculo a través de un medio cualquiera, a una cadena efectivamente existente” (*ibid.*). Ahora bien, justamente a tal respecto es necesario entenderse, y ver de qué parte viene la iniciativa que determina el contacto. Nosotros decimos contacto porque lo esencial no es un vínculo “a lo largo de la línea horizontal”, es decir con una determinada organización que se ha continuado históricamente, sino que el vínculo se establece “sobre la vertical”, es decir, como participación interior en los principios y en los estados supraindividuales, de los cuales cada particular organización de hombres no es sino una manifestación sensible aunque en una cierta manera tan sólo exteriormente contingente 3. Así en los casos en cuestión se puede siempre preguntar: ¿Es verdaderamente la intervención de un centro lo que ha determinado la iniciación, o por el contrario, es la iniciativa activa del sujeto que se ha conducido adelante hasta un cierto punto lo que ha provocado aquella intervención?

A tal respecto se puede hablar de una calificación que no tiene que ver del todo con las indicadas por GUÉNON, una calificación activa creada por una especial disciplina, por una especial preparación individual, que convierte en aptos no sólo para ser “elegidos”, sino, en ciertos casos, justamente para imponer la elección y la iniciación. El símbolo de Jacob, que lucha en contra del ángel hasta imponerle que lo bendiga, como tantos otros, hasta el de Parcifal (en WOLFRAM VON ESCHENBACH) que se abre el camino del Grial “con las armas en la mano”, algo “hasta ese entonces nunca escuchado”, corresponden a tal posibilidad. En los libros de GUÉNON, lamentablemente, no se encuentra

nada acerca de lo que puede ser una disciplina activa de preparación, la cual, en ciertos casos puede conducir incluso sin solución de continuidad a la misma iluminación 4: del mismo modo que GUÉNON nada indica, como disciplinas concretas, en cuanto a la obra de actualización que hace del “iniciado virtual” un iniciado verdadero y, finalmente, un adepto. Tal como se ha dicho, el dominio de GUÉNON es el de la simple doctrina, allí en donde en cambio a nosotros nos interesa esencialmente el de la práctica.

Pero también en aquel dominio GUÉNON ha escrito en otra circunstancia algo que puede crear desorientación. Él refiere una enseñanza islámica, según la cual “quien se presenta ante una cierta ‘puerta’ sin haber llegado a ella por una vía normal y legítima ve a esta puerta cerrársele ante sí y él está obligado a volver atrás, pero no como un simple profano –la cual cosa es ya imposible– sino como sâhar (brujo o mago en sentido inferior)”. En contra de esto hay que avanzar una serie de precisas reservas, diciendo sobre todo que si aquel que ha arribado a aquella “puerta” por un camino normal tiene una intención recta y pura, esta intención será por cierto reconocida por quien corresponde y la puerta se abrirá de acuerdo al principio: “Golpead y os será abierto”. Y en tanto la puerta no tuviese que abrirse, ello –siempre en el caso mencionado– querrá tan sólo decir que el que debe iniciarse es puesto ante la prueba de abrirla él usando la violencia, según el principio de que el umbral de los cielos padece violencia; puesto que en un plano general es muy exacto lo que dice ÉLIPHAS LEVI, es decir, que el conocimiento iniciático no es donado, se lo atrapa, siendo esto por lo demás la esencia de aquella cualidad activa que, dentro de ciertos límites, el mismo GUÉNON reconoce⁵. Querer o no querer, un cierto trato “prometeico” bien entendido pertenecerá siempre al tipo más alto del iniciado. GUÉNON tiene razón en no tomar en serio la “iniciación en astral” (139) si tiene en vista lo que al respecto, divagando, se piensa de ella en ciertos ambientes “ocultistas”. Pero también aquí no hay que poner en la misma bolsa aquello de lo cual posturas de tal tipo pueden ser s+lo una distorsión⁶. Aparte del hecho de que en cualquier caso la iniciación verdadera se cumple en una condición que no es la de la conciencia despierta ordinaria, es posible elevarse activamente a estados en los cuales son propiciados los contactos esenciales para el desarrollo supraindividual. En el mismo esoterismo islámico se habla de la posibilidad de obtener el shath, estado interior especial que entre otras cosas convierte eventualmente en aptos para vincularse con el Khidr, ser enigmático en el cual reside el principio de una iniciación directa, es decir sin la intermediación de un tariqa (organización) y de una sîl-sila (cadena)⁷. Si bien concebida como excepcional, esta posibilidad es admitida. Lo esencial es aquí la nyyah, es decir, la justa intención, que no debe entenderse en sentido abstracto y subjetivo, sino como una dirección mágica de eficacia.

Vayamos todavía a un punto. Tal como se ha visto, GUÉNON excluye el vínculo “ideal” con una tradición, puesto que, “nos podemos vincular sólo con lo que tiene una existencia actual” (53-54), pretendiendo hablar de una cadena de la cual existan aun representantes vivientes en una filiación regular. Sin lo cual la iniciación sería imposible e inexistente. También aquí hay una curiosa confusión entre el elemento esencial y el contingente y organizador. ¿Que es lo que en suma significa “existencia actual”? Todo esoterista sabe bien que cuando un principio metafísico cesa de tener una manifestación sensible en un determinado ambiente o período, no es por esto que el mismo sea menos “actual y existente en otro plano (cosa que, por lo demás, GUÉNON en gran

medida reconoce – pg. 319). Ahora bien, si por vínculo “ideal” se comprende una simple aspiración mental, se puede estar de acuerdo con GUÉNON; pero sin embargo de otro modo se encuentran las cosas en lo relativo a las posibilidades de una evocación efectiva y directa sobre la base del principio mágico de las correspondencias analógicas y sintónicas. En suma, el mismo GUÉNON admite –y quizás también más de lo debido– que las “influencias espirituales” también tienen sus leyes (224). ¿Esto no equivale, en el fondo, a admitir, por principio, la posibilidad de una acción determinada sobre éstas? Lo cual puede ser concebido incluso a nivel colectivo, pudiéndose crear una cadena psíquica y disponerla de modo tal de que sirva como un cuerpo que, en base a una “sintonía” y, justamente, en correspondencia “simpática”, atraiga una influencia espiritual en los términos de un “descenso” de un plano, en el cual las condiciones de tiempo y de espacio no tienen un valor absoluto. El tema puede lograrse o no. Pero no debe excluirse, ni confundirse con el simple, inconsciente “vínculo ideal”.

En fin, GUÉNON niega que una iniciación pueda realizarse en base a lo que ha ya acontecido en precedentes existencias (203). Ahora bien, puesto que nosotros admitimos tan poco como GUÉNON la doctrina de la reencarnación, si aquello a lo que se refiere es a ésta, entonces estamos de acuerdo. Pero no es que con esto quede excluida la que se podría denominar como una especial herencia trascendente en determinados individuos, tal de conferirles una particular “dignidad” en cuanto a la posibilidad de obtener por vía directa el despertar iniciático. En el budismo ello es reconocido en forma explícita. La imagen de GUÉNON de una planta o de un ser viviente que no nace, cuando no sea puesta una semilla (que sería el “inicio” determinado por la iniciación ritual desde lo externo) no es válida sino dentro de ciertos límites.

Convertiéndola en absoluta se iría a contradecir la concepción metafísica fundamental de la no-dualidad y, en suma, se agruparía en modo uniforme a todos los seres bajo un mínimo común denominador. Existe pues quien puede llevar ya consigo la “semilla” del despertar.

Con esto hemos indicado los elementos esenciales a sostener ante el esquema unilateral de la “regularidad iniciática”. Nosotros en una cierta medida nos descalificaríamos a nosotros mismos si a este esquema no le reconociésemos el debido valor. Pero no hay que exagerar y perder de vista las condiciones especiales, digamos aun anómalas, en las cuales se encuentran en Occidente también aquellos que tienen la mejor intención y calificación. ¿Quién no estaría contento si se encontraran organizaciones iniciáticas como las concibe GUÉNON, aun si no es en los aspectos según las cuales las mismas hacen pensar en un sistema burocrático de “legalidad” formal? ¿Quién es el que no las buscaría, pidiendo tan sólo ser juzgado y “probado”? Pero esto no es así, y quien lo lee a GUÉNON se encuentra un poco en la situación de aquel que oye decir que una cosa muy bella sería poseer una joven fascinante, pero que, en el momento de preguntar en dónde ésta se encuentra, tras haberse excitado con tal imagen, recibiese por respuesta el silencio, o bien un: “No es asunto vuestro”. Porque en cuanto a las indicaciones dadas en manera indirecta por GUÉNON acerca de lo que subsistiría en Occidente en materia de organizaciones iniciáticas regulares, ya se ha dicho cuáles precisas reservas se impongan.

Hay luego un asunto que, a decir verdad, hubiéramos debido tratarlo justamente al comienzo, diciendo que la idea misma de la iniciación ritual tal

como la expone GUÉNON, nos parece una cosa sumamente debilitada. Es demasiado poco, en efecto, una transmisión de mal individualizadas “influencias espirituales”, de la cual incluso podemos hasta no darnos cuenta, que convierte a uno en un simple “iniciado virtual” el cual, en lo concreto, como dijéramos, está expuesto a cualquier error y a cualquier desviación justamente como el último “profano”. Por lo que sabemos, y por lo que se puede extraer de tradiciones precisas, comprendidas las de los Misterios antiguos, la iniciación real es en vez asimilable a una especie de operación quirúrgica, que tiene como contraparte una experiencia vivida particularmente intensa, que deja –tal como se dice en un texto– “un rastro eterno de fractura”.

Hallar quien sea capaz de dar una iniciación en estos términos no es algo fácil, ni que dependa de la sola calificación (por la razón ya mencionada, se deben formular diferentes restricciones, hoy en Occidente al principio; “Cuando el discípulo se encuentra listo, también está listo el Maestro”). En tal caso, se trata esencialmente de elementos, por decirlo así, “separados” (en el sentido militar) que en la vida se pueden hallar o no hallar. No hay que ilusionarse de encontrar una “escuela” verdadera y propia con todo lo necesario para un desarrollo regular, con un sistema suficiente de “seguridades” y de controles. Las “escuelas” que en Occidente presumen ser tales, y tanto más, por cuanto más lo presumen, con “iniciados” que por poco no ponen esta calificación suya en una tarjeta de presentación o en la guía telefónica, son vulgares mistificadores, y uno de los méritos de GUÉNON ha sido el de haber ejercido en relación a muchos de éstos una justa crítica destructora.

En cuanto a que, habiéndose asumido el karma de la civilización en la cual han querido nacer, estando bien seguros de su vocación, quieren conducirse hacia adelante por sí mismos buscando arribar a contactos directos sobre la “vertical” –es decir, como contactos metafísicos, en lugar del vínculo “horizontal” con organizaciones aparecidas en la historia que les provean un sostén– éstos atraviesan naturalmente una vía peligrosa, lo cual queremos aquí subrayar explícitamente: es como aventurarse en un país salvaje, sin tener las “creenciales” ni el mapa exacto. Pero, en el fondo, si en el mundo profano se considera como natural que una persona bien nacida ponga en juego la propia vida cuando el fin vale la pena, no hay razón de pensar de manera diferente en lo relativo a quien, dadas las circunstancias, no tenga otra elección para lo que se refiere a la conquista de la iniciación y remoción del vínculo humano. Allah akbar! – se puede decir con los Árabes, es decir: Dios es grande – mientras que ya fue PLATÓN quien dijera: “Toda cosa grande es peligrosa”.

1 Nos referimos esencialmente al libro *Aperçus sur l'initiation* (París, 1945), que citaremos en la traducción italiana salida con el título *Considerazioni sulla via iniziatica* (ed. Bocca, Milán, 1949).

2 Es también discutible que la Masonería sea “una forma iniciática puramente occidental” (61); habría que ignorar en tal caso todo el papel que posee el elemento hebreo en su ritual y en sus “leyendas”.

3 Por lo demás, a propósito de los Rosacrucianos, GUÉNON habla de la colectividad de aquellos que han arribado a un determinado estadio, superior al de la humanidad común, que han obtenido el mismo grado iniciático (315). Por lo cual, en rigor, no se debería hablar tan sólo de “sociedad”, sino ni siquiera de “organizaciones”. En otra ocasión GUÉNON ha recordado que las jerarquías

iniciáticas no son otra cosa que las de los grados del ser. Todo ello puede ser pues comprendido en sentido espiritual y metafísico, y no personalizado y organizativo.

4 Tal es típicamente el caso en la ascesis del budismo de los orígenes. El budismo tiene también un término técnico para designar justamente a “aquellos que se han despertado por sí mismos”.

5 Es sobre esta base que, en uno de sus aspectos, debe ser comprendido el principio de la “incomunicabilidad”. El verdadero conocimiento metafísico es siempre un “acto” y lo que tiene cualidad de “acto” no puede venir de otro; según la expresión griega se lo puede alcanzar sólo *kath'autá*.

6 Se puede también recordar la parte importantísima que entre las poblaciones salvajes tiene la iniciación recibida durante el sueño; sobre esto puede por ejemplo consultarse a M. ELIADE, *El chamanismo y las técnicas del éxtasis*, trad. italiana, Roma, 1953.

7 Sobre esto puede confrontarse un escrito de ABDUL HADI, (*Études traditionnelles*, agosto 1946, pg. 318). Él habla de dos cadenas, de las cuales una sola es histórica y tal que la iniciación es impartida por un maestro (sheikh) viviente, autorizado, poseedor de la llave del misterio: es el *et-talīmuujāl*, quien se apoya sobre hombres, distinta del *et-talīmur-rabbani*, en la cual no se trata de un maestro viviente como hombre, sino de un maestro “ausente”, desconocido o incluso “muerto” desde hace muchos siglos. Con esta segunda vía se vincula la noción del Kidhr (Seyidna El Kidhr), a través de la cual se puede recibir la iniciación por una vía directa. Esta concepción tiene un relieve particular en el Ismaelismo. Entre los Rosacruces la figura misteriosa de “Elías el artista” era en una cierta medida el equivalente del Kidhr.

**volúmen 5 | sección: Pensamiento
El Tarot y la Magia. Aleister Crowley**



La obra de A. Crowley está teñida de la oscuridad y megalomanía con la que él revistió su persona, pero no deja de constituir un singular testimonio de un ser

humano que dedicó su vida a las prácticas y a los estudios más diversos dentro de la cadena de trasmisión de la magia europea en la senda de Eliphas Levi y de la orden inglesa de la Golden Dawn . Sus textos - como el que presentamos - muestran una especial síntesis creativa de los elementos del esoterismo europeo del s. XVIII y XIX

EL TAROT Y LA MAGIA

La Magia es la ciencia y el arte de hacer que se produzca el cambio en conformidad con la Voluntad. Con otras palabras, es Ciencia, Pura y Aplicada. Esta tesis ha sido desarrollada en gran medida por el Dr. Sir. J. G. Frazer. Pero en lenguaje vulgar, la palabra Magia ha sido empleada para dar a entender un tipo de ciencia que la gente en general no comprende. En este ensayo emplearemos esa palabra en este sentido limitado para la mayor parte.

El objeto de la Ciencia es explorar la Naturaleza. Las primeras cuestiones que se plantea son: ¿Qué es esto? ¿Cómo se produjo? ¿Cuáles son sus relaciones con los demás objetos? El conocimiento adquirido puede utilizarse después en la Ciencia Aplicada, que se pregunta: ¿Cómo podemos emplear mejor tal y tal cosa o idea para el propósito que nos parece justo? Puede que un ejemplo nos aclare esta exposición.

Los griegos de la antigüedad sabían que frotando el ámbar (al que llamaban Electrón) con seda, aquel adquiría la facultad de atraer objetos ligeros tales como trozos pequeños de papel. Pero no fueron más allá. Su ciencia estaba amordazada por teorías teológicas y filosóficas de tipo apriorístico. Esto sucedía hace más de 2.000 años antes de que este fenómeno se relacionara con otros fenómenos eléctricos. La idea de Medida apenas si era conocida por algunos matemáticos como Arquímedes, y por los astrónomos. Los cimientos de la Ciencia, tal como la entendemos hoy, apenas si se pusieron hace 200 años. Se tenía una cantidad inmensa de conocimiento; pero casi todo él era cualitativo. La clasificación de los fenómenos dependía mayormente de analogías poéticas. Las doctrinas de «correspondencias» y «signaturas» se basaban en semejanzas fantásticas. Cornelius Agrippa hablaba de la «antipatía» entre el Delfín y el Remolino. Si una prostituta se sentaba debajo de un olivo, éste dejaría de dar fruto. Si una cosa se parecía a otra, participaba de alguna forma misteriosa de sus cualidades.

A muchas personas de hoy les parece que esto no es más que ignorancia de clasificación, hasta donde llegó, era a veces bueno y a veces malo. Pero en ningún caso llegó muy lejos. La ingeniosidad innata de sus filósofos natos compensaba en gran medida la endeblez de sus teorías; y les llevó finalmente (en especial a través de la Alquimia, donde se veían obligados por la naturaleza del trabajo a añadir observaciones reales a sus observaciones ideales) a introducir la idea de Medida. La Ciencia moderna, obnubilada por el éxito práctico que acompañó a esta innovación, ha cerrado por las buenas la puerta a cualquier cosa que no pueda medirse. La Vieja Guardia se niega a someter esto a discusión. Pero la pérdida es inmensa. La obsesión con las cualidades estrictamente físicas ha bloqueado todos los auténticos valores humanos.

La ciencia del Tarot se basa enteramente en este sistema más antiguo. Los cálculos implicados son muy precisos; pero nunca pierden de vista lo Inconmensurable y lo Imponderable.

La teoría del Animismo siempre estuvo presente en la mente de los maestros medievales. Cualquier objeto de la naturaleza no sólo poseía sus propias características materiales, sino que era una manifestación de una idea más o menos tangible de la cual dependía. Es cierto que el Estanque era un estanque; pero también era el hogar de una ninfa. A su vez, ésta dependía de una ninfa de rango superior, la cual estaba mucho menos íntimamente ligada a un estanque determinado, y mucho más a los estanques en general; y así sucesivamente hasta llegar a la suprema Dama del Agua, quien ejercía una supervisión general sobre todo su dominio. Ella, naturalmente, estaba sujeta al Regente General de los Cuatro Elementos. Esta era exactamente la misma idea que en el caso del agente de policía, quien tiene su sargento, inspector, superintendente y comisario, haciendo cada uno de ellos cada vez más nebuloso y remoto hasta llegar al difuso Ministro del Interior, quien, a su vez, está al servicio de una sombra completamente intangible e incierta a la que se llama La Voluntad del Pueblo.

Podemos preguntarnos hasta qué punto concebían real los antiguos a la personificación de estas entidades; en cualquier caso, la teoría era que aunque cualquiera podía ver el estanque, no podía ver a la ninfa si no era por alguna casualidad. Sin embargo, creían que un tipo superior de persona, a fuerza de investigar, estudiar y experimentar, podría adquirir este poder general. Una persona aún más avanzada en esta ciencia podría ponerse en contacto directo con las formas superiores, por ser más sutiles, de Vida. Tal vez podría hacer que se le manifestaran en forma material.

Gran parte de esto se basa en la ideología platónica, que sostenía que cualquier objeto material era una copia impura e imperfecta de cierta perfección ideal. De modo que quienes deseaban progresar en la ciencia espiritual y la filosofía se esforzaban siempre por formularse la idea pura. Intentaban proceder de lo Particular a lo Universal; y este principio ha sido de la mayor utilidad para la ciencia ordinaria. La matemática de $6 + 5 = 11$, y $12 + 3 = 15$, aún estaba en pañales. El progreso sólo llegó cuando escribieron sus ecuaciones en términos generales. $X^2 - Y^2 = (X + Y)(X - Y)$ cubre todos los casos posibles de la operación de restar el cuadrado de un número del cuadrado de otro. De modo que lo Ininteligible y Abstracto, cuando se entiende, tiene mucho más sentido que lo Inteligible y Concreto.

Estas consideraciones se aplican a las cartas del Tarot. ¿Qué significado tiene el Cinco de Varas? Esta carta está sujeta al Señor de Fuego porque es una Vara, y al Sephira Geburah porque es un Cinco. También está sujeta al signo Leo y al planeta Saturno, pues este planeta y este signo determinan la naturaleza de la carta. Esto es como decir que un Martini Seco se compone de enebro, alcohol, vino blanco, hierbas, un poco de piel de limón y hielo. Es un combinado armónico de diferentes elementos; una vez mezclados, forman un compuesto del que resultaría muy difícil separar los ingredientes; no obstante, todos los elementos son necesarios para el combinado.

El Cinco de Varas es pues una personalidad; su naturaleza está resumida en el Tarot con el nombre «Lucha».

Esto significa que si se usa pasivamente en la adivinación, cuando aparece, decimos: «Va a haber una lucha». Si se usa activamente, significa que la forma

más adecuada de conducta es la de la pelea. pero en esta carta hay otra característica más. Está gobernada desde el mundo angélico por dos Seres, uno durante las horas del Día, y el otro durante las horas de la Noche. Por consiguiente, para utilizar las propiedades de esta carta, una de las formas es la de ponerse en contacto con la Inteligencia correspondiente, e inducirla a que desempeñe su función particular. Hay pues setenta y dos «Ángeles» que presiden las treinta y seis cartas menores; estos «Ángeles» están sacados del «Gran Nombre de Dios» de setenta y dos letras al que se llama Shemhamphorasch.

EL SHEMHAMPHORASCH y EL T AROT

Esta palabra significa el Nombre Dividido. El «Nombre» es Tetragrammaton: I.H.V.H., llamado comúnmente Jehovah. El es el Señor Supremo de los Cuatro Elementos que componen básicamente todo el Universo.

En el Exodo (xiv, 19, 20, 21) hay tres versículos que contienen setenta y dos letras cada uno. Escribiendo el primero, y debajo de éste el siguiente versículo en sentido invertido, y debajo de éste el último versículo en su sentido normal, se obtienen setenta y dos columnas de tres letras cada una. Estas columnas se leen hacia abajo y, según sean masculinas o femeninas, se les añaden las terminaciones AL o AH. Además, cada una de estas Inteligencias está atribuida a uno de los quinarios o segmentos de cinco grados del Zodíaco; pero existen también muchos otros ángeles, diablos, imágenes mágicas, señores de triplicidades, ángeles auxiliares menores y demás con sus demonios correspondientes. Es completamente inútil estudiar todas estas atribuciones. Sólo podrían necesitarse en el caso de que quisieramos ponemos en comunicación real con una de esas entidades para alguna finalidad especial. Mencionamos aquí estos temas en consideración a ser lo más completos posibles; sin embargo, el Tarot perderá toda su vitalidad para quien se descarríe por causa de su pedantería.

EL TAROT y LA MAGIA CEREMONIAL

El Tarot está, pues, íntimamente vinculado con las Artes puramente mágicas de la Invocación y la Evocación. Por Invocación se da a entender la aspiración a la forma más alta y más pura de la parte de uno mismo que se desea poner en acción.

La Evocación es mucho más objetiva. No implica una simpatía total. Nuestra actitud ante el Ser evocado puede ser hasta hostil, al menos superficialmente. Pero, como es natural, cuanto más avanzado está uno en la iniciación, menos entra en nuestra mente la idea de hostilidad. «Tout comprendre, c'est tout pardonner». De modo que para comprender cualquier carta dada, debemos identificarnos por el momento completamente con ella; y una forma de hacerlo es inducir o apremiar a la Inteligencia regente de la carta a que se manifieste a los sentidos. Pues, como explicamos antes, la teoría antigua del Universo incluía la tesis de que todo objeto de la Naturaleza poseía un guardián espiritual. Generalmente, esto no se aplicaba en la misma medida a los objetos manufacturados, aunque hay excepciones, como en el caso de los Dioses del Hogar, el Dintel y demás; o de ángeles o espíritus que se supone se interesan por nuestra espada o nuestra lanza. Era probable que un arma particularmente

poderosa consiguiera reputación de no haber sido fabricada por manos humanas, sino forjada en volcanes o en países fantásticos, e imbuida así de poderes sobrenaturales. Algunas espadas famosas tenían nombre, y se las consideraba seres vivos; eran propensas a salir volando por la ventana si el dueño tonteaba demasiado con ellas en lugar de matar a personas, como es más lógico.

EL TAROT Y EL ANIMISMO

Es lógico pues que en una época en que las representaciones pictóricas o escritas de ideas no eran comprendidas más que por unos pocos, cuando la Escritura misma se consideraba mágica y la Imprenta (como tal) una invención del Diablo, la gente consideraba los jeroglíficos (ya escritos o pintados) como cosas vivas con poder en sí mismas. Puede que, aun hoy, haya casas en el lóbrego Shropshire en las que a quien coloque otro libro sobre la cubierta de la Biblia familiar se le ordene no volver a poner los pies en la casa. Por todas partes se atribuyen acciones automáticas a objetos inanimados; por ejemplo, Herraduras en puertas. Hay toda una gama de supersticiones de éstas. La cuestión de cómo surgió una superstición dada no siempre se ha resuelto satisfactoriamente. Podemos deducir (equivocadamente) la tontería de sentarse trece a la mesa del relato de la Ultima Cena (casualmente, aquella difícilmente puede haber sido la primera vez que aquellos trece se sentaban a la mesa).

Pero las supersticiones realmente primitivas no pueden explicarse con tanta facilidad. Parece más probable que surgieran de la costumbre acientífica (sumamente común entre los hombres de ciencia) de generalizar a partir de unos pocos datos. Podría suceder por casualidad que de media docena de veces dentro de un corto período que salía un cazador de caza, era asesinado una noche de Luna Llena. Aparecía la antigua falacia de Post hoc propter hoc; y la aldea diría: «Salir de caza con Luna Llena es nefasto». Esto cobraría fuerza, en tanto que se repetía generación tras generación, en virtud de la indolencia mental; y no se alteraría debido a que el Tabú haría improbable que volviera a producirse la coincidencia original. Sin embargo, si ocurría algo semejante con la Luna Nueva, aparecería una nueva superstición; y pronto habría todo un aura de Tabú en torno a la Luna.

Mencionemos un caso reciente. El difunto Sr. S. L. Mathers publicó en 1898-9 la traducción de un manuscrito titulado La Magia Sagrada de Abramelín el Mago en una pequeña edición privada. Unos cientos de personas compraron el libro. Un grupo concreto de compradores según escrutinio personal de Mathers sufrió en su mayor parte graves contratiempos. Al cabo de un año, la gente ya comentaba que era terriblemente peligroso tener el libro en casa.

¿Habría resistido esta teoría un examen estadístico? ¿Quién lo sabe? Pero, curiosamente, en 1938 e. v., alguien sacó de su escondite en algún estante apartado una copia olvidada. De inmediato, la mayoría de las personas implicadas y aquéllas con quienes tenían una relación íntima sufrieron toda una serie de calamidades. Post hoc propter hoc. Sin embargo, ¿quién puede estar seguro?

LAS CARTAS DEL TAROT COMO SERES VIVOS

La ciencia victoriana, alentada por su victoria sobre el Supernaturalismo, tenía toda la razón al declarar «Ilimitado» a lo Incommensurable. Tenía derecho a hacerlo sobre bases técnicas, y era una necesidad estratégica de su ofensiva; pero se puso tropiezos a sí misma al limitar su alcance. Se expuso a los más implacables ataques de la Filosofía. Después, especialmente desde el punto de vista de la Física Matemática, sus propios propulsores revelaron su dogmatismo. Hoy día, la esencia de la Ciencia es muchísimo más misteriosa que lo que lo fueron las más nebulosas especulaciones de Leibnitz, Spinoza o Hegel; la definición moderna de Materia nos recuerda inevitablemente la definición de Espíritu dada por místicos como Ruysbroeck, Boehme o Molinos. El concepto del Universo que tiene un matemático moderno es singularmente reminiscente de los delirios de William Blake.

Pero los místicos estaban completamente equivocados cuando mantenían una postura mojigata y aseguraban que sus misterios eran demasiado sagrados para ser analizados. Debieron haber introducido la idea de Medida. Esto es exactamente lo que hicieron los magos y Qabalistas. El problema ha estado en que las unidades de medida han sido algo elásticas; incluso tienden a ser literarias. Sus definiciones eran tan complejas como las de los filósofos de hoy, pero no más volátiles. Sus métodos, si bien se esforzaron por hacerlos precisos, eran empíricos en la medida que lo permitía la falta de medidas exactas y aparatos de medición, pues aún no habían formulado ninguna verdadera teoría científica.

Sin embargo, obtuvieron muchos éxitos. Todo dependía de la habilidad individual. Preferiríamos poner nuestro mal en manos del médico por naturaleza que en las de los expertos de laboratorio de Battle Creek.

Una de las grandes diferencias entre la Química antigua y la moderna es la idea de los Alquimistas de que la substancia en su estado natural es, de un modo u otro, una cosa viva. La tendencia moderna es insistir en lo mensurable. Podemos entrar en un museo y ver filas de esferas y botellas de cristal que contienen las substancias químicas que componen el cuerpo humano; pero esta compilación dista mucho de ser un hombre. Menos aún explica la diferencia entre Lord Tomnoddy y Bill Sykes. Los químicos del siglo XIX se empeñaron en analizar el opio y aislar sus alcaloides, algo así como el niño que desarma un reloj para ver qué lo hace funcionar. Lo consiguieron, pero los resultados no fueron del todo edificantes. La morfina tiene un efecto hipnótico mucho más directo que el opio; su acción es más rápida y más violenta; pero además es una droga muy peligrosa, y sus consecuencias suelen ser desastrosas. La acción de la morfina está sensiblemente moderada por los otros veintitantes alcaloides que hay en el opio. El efecto embriagador del alcohol difiere según se absorba en un Richebourg'29 o en una ginebra sintética. Un ejemplo aún más sorprendente lo tenemos en Venezuela, donde los mensajeros de a pie mascan hojas de coca, cubren sus cien millas al día y duermen tranquilamente hasta recuperarse del cansancio. No sufren malas reacciones ni adquieren hábito. La cocaína es ya una historia diferente. Los adeptos del Tarot dirían simplemente: «Nosotros estamos vivos y la planta está viva, así que podemos hacernos amigos. Si primero matas la planta, ya te estás buscando problemas».

Escribimos aquí todo esto en defensa del sistema de los artífices y usuarios del Tarot, de sus métodos de tratar con la Naturaleza, de hacer experimentos sin preocuparse excesivamente por conseguir las cosas al momento. Ellos solían

exponer una mezcla a los rayos del sol o de la luna durante semanas o meses, pensando que todo se echaría a perder si la hacían hervir violentamente. Los procesos de la Naturaleza (decían) son lentos y mesurados; ¡copiémoslos! Puede que hayan existido fundamentos sólidos para esos puntos de vista. La experiencia nos lleva a esa conclusión.

Esto es una especie de Introducción a una tesis sumamente necesaria para la comprensión del Tarot. Cada carta es, en cierto sentido, un ser vivo; y sus relaciones con sus vecinas son lo que podríamos llamar diplomáticas. Al estudiante le corresponde incorporar estas piedras vivas a su Templo viviente.

**volúmen 5 | sección: Pensamiento
Aspectos inusuales de lo sagrado. Francisco García Bazán**



presentamos a continuación un texto fundamental para comprender la noción de esoterismo. se trata de la síntesis de uno de los principales estudiosos de la tradición esotérica. agradecemos al autor su autorización para la publicación :García Bazán, Francisco: Aspectos inusuales de lo sagrado, Capítulo II “Esoterismo”, Trotta, Madrid, 2000, pp. 103-123.

SEGUNDA PARTE

EL ESOTERISMO, LA GNOSIS Y LO SAGRADO

CAPITULO IV

ESOTERISMO

I CARACTERIZACION

El sustantivo 'esoterismo' se ha constituido sobre la base del adjetivo 'esotérico' (en lat. *esotericus*), vocablo registrado en el *Thesaurus linguae latinae*. Más antiguo es su antónimo *exotericus*, que puede leerse en los escritos de Cicerón y Aulio Gelio con el significado de 'hecho para el público'. Ambas palabras remontan a sus correspondientes griegas *esoterikós*, término tardío, y *exoterikós*, más primitivo, y sobre cuyo modelo lingüístico se ha generado el anterior. *Esoterikós* es un adjetivo formado sobre un tema en grado comparativo (*eiso-ter-ikós*) que significa literalmente 'más adentro' o 'interior' (*inter-a [=intus]-ior*), del mismo modo que *exoterikós* quiere decir 'más afuera' (*exo-ter-ikós*) o 'exterior' (*exter-us-ior*)(1).

Clemente de Alejandría sostiene que Aristóteles escribió obras acroamáticas o para ser oídas y exotéricas, para el público, y a las primeras las designa 'esotéricas'. La misma noticia con mayores detalles y precisión es aportada por Plutarco en la Vida de Alejandro, agregando que las primeras encerraban enseñanzas secretas (2). También entre los pitagóricos se dio la distinción entre acusmáticos (los oyentes) y matemáticos (los consagrados al estudio de los grandes saberes con posible vuelco hacia el cosmos: aritmética, geometría, armonía y astronomía) (3).

La primera observación, entonces, que merece hacerse es que desde este punto de vista entre el par de vocablos 'esotérico-exotérico' no hay una oposición irreductible, sino relativa y, por lo tanto, una distinción que admite y reclama la complementariedad. Existe entre ellos la relación correlativa de semejanza y dependencia que subsiste entre la profundidad y la superficie, lo oculto y lo manifiesto, el núcleo y la corteza, lo interior y lo exterior de una misma realidad u objeto.

Los conceptos de *el-haqíqah* y *el-shariyah* o bien *el-lobb* y *el-qishr*, según R. Guénon, mantienen la misma distinción de niveles de interpretación dentro de la tradición espiritual y la exégesis de los textos religiosos en el Islam (4). El cristianismo primitivo tampoco habría sido ajeno a esta diferenciación si se toman en cuenta testimonios conservados y que separan a los de 'adentro' y los de 'fuera'. El círculo de los discípulos íntimos y el de los demás.

Recuérdese Evangelio de Marcos 4,34: 'No les hablaba sin parábolas; pero a sus propios discípulos se lo explicaba todo en privado', texto que es la síntesis contundente de lo escrito poco antes: 'Cuando quedó a solas los que le seguían a una con los doce le preguntaron sobre las parábolas. _I les dijo: 'A vosotros os he dado el misterio (*mystérion*) del Reino de Dios, pero a los que están fuera todo se les presenta en parábolas, para que por mucho que miren no vean, por mucho que oigan no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone' (4,10-12)(5). El pasaje del Evangelio de Mateo 11,27: '...y a quien el hijo lo quiera revelar', confirma el mismo sentido así como las Epístolas de Pablo que hablan de 'una sabiduría entre los iniciados' (1 Co 2,6).

Esta separación aludida entre una enseñanza más interna, hacia adentro, y otra más externa dentro de una misma corriente religiosa es también común a los rabinos de la época quienes sostienen que los contenidos de los temas relativos a la creación del mundo según los describe el Génesis y la sección del libro de Ezequiel que relata la visión del trono móvil de Dios (*merkavah*) y sus

criaturas vivientes, está prohibido que se traten, incluso en presencia de dos o de un testigo, respectivamente, si estas personas carecen de suficiente capacidad y madurez espiritual para comprender6. Los miembros de la comunidad esenia del mar Muerto han dejado pruebas de hábitos similares (7) y conservaban escritos como el Libro de los Jubileos (8) que es una interpretación esotérica de la historia del A.T., diversa de las exégesis oficial (9).

Las 'extrañas paráboles y enseñanzas' que Eusebio de Cesarea admite con desaprobación que Papías (s. II) tenía colecciónadas y hacia uso de ellas citándolas y la distinción posterior de Clemente de Alejandría entre el cristiano común y el 'cristiano gnóstico' son variaciones de la misma idea. Para Clemente el ideal de la perfección cristiana está representado por el gnóstico, que es el creyente que logra vivir a semejanza de Dios, dejándose influir y transformar por el conocimiento (gnosis) que proviene de la fe, las Escrituras de la Iglesia y 'la tradición no escrita trasmisida desde los Apóstoles a un pequeño número' (10). Esta concepción peculiar sobre un nivel de creyentes esotéricos dentro de la religión cristiana, difiere, desde luego, del concepto riguroso de esoterismo en relación estrecha con la iniciación. Se vincula, lo mismo que la fraseología paulina, con la tradición salvífica apostólica, por este motivo precisamente Clemente de Alejandría denomina al cristiano perfecto 'verdadero gnóstico', oponiéndolo, y en reacción y confrontación con otro modelo de 'gnóstico' o poseedor del conocimiento, que gozaba de respeto, éxito y consideración en el medio cristiano en el que se desenvolvía. Clemente trata de adaptar y aclimatar dentro de la gran Iglesia alejandrina paradigmas religiosos que encerraban prestigio para el medio, por esa razón el cristiano ideal no es designado con los epítetos de 'sabio', 'espiritual', 'doctor' o 'maestro' propios de la cultura de la _poca, sino como 'gnóstico' (11).

II ESOTERISMO E INICIACION

El distanciamiento de las grandes religiones abrahámicas y de sus creencias, las más influyentes en los hábitos de pensamiento occidental, permite entrar en contacto con un aspecto más preciso del esoterismo, para así poderlo entender con superior imparcialidad.

En la India las más antiguas Upanisad (upa-ni-SAD): 'sentarse junto al maestro en posición inferior [para ser instruido']), se refieren a sí mismas como la sabiduría profunda u oculta (guhyá adesa). Efectivamente, upanisad se opone a parisad y a sampad (centro público), ya que su enseñanza excluye la participación ajena, porque se trata de una doctrina privada, no apta para todos, debido a su profundidad y a la necesaria regularidad de su transmisión. Con anterioridad a ellas, las Bráhmañas, a las que prolongan, ya aluden a una doctrina secreta (rahasya). Este procedimiento se continúa conservando en la actualidad y se pone de manifiesto cuando la palabra Vedanta (veda+ánta: 'fin del Veda'), se caracteriza como siddhánta, raddhánta (conclusión), etcétera, puesto que se trata de la transmisión del saber por excelencia (vidyá, raíz vid: 'saber'), que remonta a los Vedas y persigue el logro de la Identidad suprema, autorrealización o conocimiento final (moksa, jñána)(12).

La literatura conocida en la _poca helenística como Escritos de Hermes Trismegistos, que encierran parte de las tradiciones reservadas del sacerdocio egipcio, descansan en la misma concepción esotérica: 'Presta atención, hijo

mío Horus, porque escuchas ahora la doctrina secreta (*kryptós theorías*), que mi antepasado Kamefis aprendió de Hermes, el memorialista que relata todos los hechos, después yo de Kamefis, antepasado nuestro, de todos nosotros, cuando me honró con el don del Negro Perfecto (to teleio mélani)(13) y tú, ahora, de mi boca' (14). Y otros libros de la recopilación del Corpus Hermeticum realizada en la época bizantina se expiden similarmente (15) y particularmente el Discurso sobre la Enéada y la Ogdóada (NHC VI,6), un tratado hermético más antiguo que la aludida recopilación descubierto a fines de 1945 en el Alto Egipto (16).

Mirando hacia la antigua Grecia se manifiesta idéntico fenómeno. No sólo Platón advierte que sus Diálogos no se deben interpretar como una trivialización de carácter individual de los misterios (Fedro, Cartas VII y II), sino que el neoplatonismo posterior a Plotino (s. III), Jámblico, Nestorio, Plutarco de Atenas, Proclo, Olimpiodoro y otros, reconocen la exigencia de integrar la filosofía con la iniciación teúrgica. De este modo la filosofía es nuevamente comprendida, 'más pitagóricamente', como un 'modo de vida', como lo fue para órficos y pitagóricos (17). Las doctrinas órficas y caldaicas, por lo tanto ocupan el primer plano, y la teúrgia (*theoú-érgon*), la actividad divina, el dejar obrar la voluntad y conocimiento de los dioses como el cumplimiento de las acciones sagradas por los teúrgos, corona la tarea intelectual e inteligible (18).

Había sostenido Heráclito que: 'La naturaleza gusta de ocultarse'. El principio de la vida y de los seres cambiantes, la *physis*, se conserva escondido, como en planos más potentes el aión y la moira *krataié* (19), entre los pliegues de los fenómenos que provoca. Los misterios cumplen la misma finalidad en toda su extensión: 'Imitan la naturaleza de lo divino, que rehuye la percepción directa'. En realidad permiten al iniciado experimentar el secreto que se oculta en las formas y mudanzas del cosmos. Bajo los velos de las celebraciones místicas (acciones, utensilios, mitos y discursos sagrados [*hierós lógos*]), lo primero que salta a la vista es la vida inagotable de la naturaleza y su circulación universal (20). Los misterios de Eléusis con el mito de Démeter y de Perséfone, Dionisos y los rituales en relación con la cosecha, el vino, la embriaguez y el éxtasis, las leyendas sobre la Gran Madre y su paredro Attis, así como las de Isis y Osiris, vinculadas a la generación sin término; la historia de Mitra inseparable de las grutas y del dominio del toro, entran en contacto con esta fuente de fecundidad sin fin, pero el sentido final de la ascensión sólo se alcanza por la profundización de la experiencia. Éste es el motivo principal de la prohibición de difundir el secreto iniciático, que con su divulgación corre el riesgo de prostituirse, como se verá de inmediato (21).

Es necesario, por consiguiente, cumplir con las exigencias de los diferentes grados para alcanzar la perfección buscada. Los pasos sucesivos constituyen las diferentes etapas de la iniciación. La iniciación es un fenómeno sacro universal que está presente en todas las comunidades, desde los pueblos etnológicos hasta las sociedades desacralizadas actuales con sus clubes, sus círculos reservados y sus agrupaciones de carácter exclusivo. Los cultos de misterio antiguos a que se ha hecho alusión, eran instituciones iniciáticas que crecieron en torno a las ceremonias de iniciación. Iniciado (*mystes*) es el agente que cumple la iniciación (*myesis*) en el lugar apropiado (*telestáron*) participando de la ceremonia afín al grado (*mystérion, teleté, initiatio*). La iniciación, por lo tanto, es básicamente un ritual o conjunto de ceremonias de culto, de acciones relativas a los dioses, por el que se ingresa en un grupo

cultural por la transformación espiritual de la propia naturaleza y se progresá en este cambio una vez que se participa activamente en los ritos del grupo. La iniciación, de este modo, envuelve los tres significados que encierra el término 'comienzo' (*initium*): a) ingreso en un orden de realidad diferente o comienzo de un cambio o nueva etapa (tránsito de lo profano a lo sagrado); b) arranque de un itinerario espiritual progresivo (*mystéria paralambaneín*); c) traspaso, regeneración o metamorfosis espiritual que es correspondiente o paralela a los niveles visibles e invisibles del cosmos (*mystéria epiteleín*: 'cumplir los misterios') (22).

Los ritos iniciáticos incluyen agentes y medios. Las acciones y prácticas (*drómena*), pautadas y observantes de la coordinación y sincronía de los movimientos, los objetos o imágenes (*symbola, deiknymena*), reflejos de la totalidad del orden cósmico, y las palabras (*legómena*: *synthémata, mythoi, hieroslogoi*), cantos, fórmulas cantadas, relatos y discursos, conservadores del ritmo y de las formas divinas esparcidas. Todos ellos poseen la nota en común del carácter simbólico, o sea, poseen por naturaleza un doble nivel de significación cuyo gradual descubrimiento permite la regeneración, tratándose de los medios visibles transmitidos por tradición. Los agentes forman la comunidad o asociación de hermanos (*adelphoi*) e incluyen asimismo al sacerdocio jerarquizado (*dadouchoí*: sacerdotisas, *mistagogos*, *hierofantes*) y a los que se inician. Al iniciante se le exige calificación y preparación para poder recibir apropiadamente bienes que son entregados regularmente (tradición), a través de una cadena que se prolonga sin interrupciones (sucesión) y en un medio iniciático que es el respaldo último de los otros dos (comunidad). Esto explica la existencia en el caso Eleusis, por ejemplo, de pequeños misterios (celebrados en el mes de *Anthesterión*: 15 de febrero a 15 de marzo) y de grandes misterios (realizados en el de *Boedromón*: 15 de septiembre al 15 de octubre). Sólo bajo tales condiciones de apartamiento de lo profano es posible el ingreso al ámbito sacro para experimentar los sucesivos momentos de los ritos y al mismo tiempo mantener su conservación que persiste con la continuidad del cosmos y de las estaciones o períodos generadores, ya que los cultos mistericos no son un fenómeno exclusivamente helenístico, sino de la época arcaica. Se sabe que las familias de los Eumólpides y Kerikés, de las más antiguas de Atenas, formaban el sacerdocio de Eleusis; los misterios de Dionisos se remontan a un remoto pasado griego, y los de Isis de origen egipcio, los de Mitra de ascendencia irania y los de la Gran Madre o Cibeles llegados desde Anatolia, son todos muy antiguos, encontrándose indicios en algún caso en la Edad del Bronce. Representan, además, opciones dentro de un mismo género, por eso no es chocante la iniciación en diferentes misterios, como se confirma con el personaje Lucio en el *Asno de oro* de Apuleyo. Por esta causa dice también un escolio a las *Ranas* de Aristófanes: 'Fueron llamados misterios por el hecho de que los oyentes (*ako_ntes*) debían cerrar la boca (*myeín to stóma*) y no contar nada a nadie de todo esto. *Myeín* significa, en efecto, cerrar la boca'. Los misterios, por lo tanto, como todo lo místico, no se deben revelar (*apórretha*), porque intrínsecamente no se pueden decir, son indescriptibles (*árretha*). De este modo los relatos que se poseen sobre algunos misterios antiguos (por ejemplo, en la noticia sobre los naasenos del interesado fisgón que fue Hipólito de Roma, o en el *Protréptico* de Clemente Alejandrino), aunque describan algunos hechos de lo que se realizaba en el interior de los santuarios, nada internamente correcto expresan para el lector

profano que al carecer de preparación para interpretar una experiencia que se realizaba en el secreto, fácilmente confunde una experiencia objetiva y vivida con una experiencia subjetiva individual. La exteriorización y difusión inapropiadas de estas circunstancias sólo puede invitar a su adulteración o interpretación incorrecta. Por este motivo Numenio de Apamea tuvo conciencia de haber prostituido lo divino al divulgar aspectos de los misterios de Eleusis (fr. 55) (23).

III CIENCIAS TRADICIONALES E INICIACION

Una frase frecuentemente aplicada a Mitra: 'el señor del Toro en la extensión de los astros' (vouro Gao-yaotim), tanto permite advertir la continuidad entre el Mitra indoíranio y el toro de los misterios mitraicos grecorromanos, como poner de manifiesto el nexo íntimo que existe entre la cosmología, la astrología y las ciencias tradicionales en general con los ritos iniciáticos. éstos no sólo poseen la virtud de regenerar al iniciado, sino asimismo de reforzar el orden cósmico y natural, al tener capacidad para entrar en contacto y dominar las relaciones ocultas que hay entre individuos, animales, plantas, piedras, colores y aromas, cuya configuración y orden es obra de la voluntad y saber de los dioses.

Cuando el teúrgo logra este poder completo es la teúrgia, la obra o acción de los dioses la que se hace espontáneamente presente como los enseñan los adeptos de los Oráculos Caldeos, Jámblico y los neoplatónicos hieráticos. (24) Las ciencias tradicionales, que como lo observara A. Asti Vera, tuvieron vigencia hasta la Edad Media, habiendo florecido durante la época helenística como complemento de las ciencias (epístemai) y de las técnicas de la época cultivadas oficialmente en el Museo de Alejandría, se distinguen de éstas, pero sobre todo de la concepción de las ciencias modernas, particulares o profanas, ya que aplican los principios inteligibles y trascendentales al orden de los fenómenos empíricos teniendo en cuenta el orden universal. Su práctica se continua observando entre los pueblos arcaicos actuales. (25)

Entre las ciencias tradicionales se cuentan la cosmología, la astrología, la alquimia y la magia.

La cosmología o ciencia del cosmos, estudia el universo como una manifestación ordenada en el tiempo y el espacio de un orden no visible de carácter metafísico. El Timeo de Platón es una producción notable sobre el tema en el que el cosmos sensible y sus componentes son examinados como un todo poseedor de vida, la que le es otorgada por su principio inmortal, el alma del mundo, la que transmite su organización matemática, imagen del orden inteligible, tanto al universo y su desplazamiento viviente como a los seres vivos particulares que en él residen. La inagotabilidad sugeridora del planteo cosmológico de Platón ha hecho del Timeo un escrito que ha mantenido su interés sin declinar, mostrando claramente la distinción entre lo que es una concepción cosmológica que toca a planteos humanos de exigencia filosófica de lo que son los modelos cosmológicos de las ciencias modernas que reducen su fin a la simple utilidad de comprobaciones pragmáticas. En la misma línea cosmológica de Platón se desarrolla la Enéada III, 8 (30) de Plotino, 'Sobre la naturaleza, la contemplación y el Uno', que abre la 'gran tetralogía' contra los gnósticos y en donde demuestra cómo el universo no puede ser obra de un proyecto artesanal y menos ignorante, sino obra de la contemplación del

Intelecto y de su proyección a través de las razones del Alma (lógoi y lógoi spermatikós). Las representaciones cíclicas del tiempo y el universo y particularmente las muy elaboradas como la teoría hindú de los kalpa (gran período universal), manvantaras (gran período cósmico) y yugas (etapas dentro del último ciclo del septenario descendente de los dos que en sentido invertido comprenden la esfera de un manvantara), o bien la cosmología pitagórica basada en la tetraktys (cuaternidad o década), ofrecen llamativas afinidades con las más recientes teorías de la física, la química y las cosmologías profanas. Por otra parte, ambas concepciones, la hindú y la pitagórica, como manifestaciones de una misma cultura de ascendencia indoírania, se encuentran unidas y ratificadas por el famoso fr. 52 (Diels-Kranz) de Heráclito de Efeso: 'La fuerza vital (aión) es como un muchacho (país), que juega a los dados, un muchacho que posee el poder real' (26).

La astrología examina y enseña las relaciones de correspondencia que existen entre las posiciones relativas de los cuerpos celestes en las que es posible anticipar el plan o administración (diáthesis-oikonomía) de su desplazamiento y el desarrollo de la vida humana del individuo. El horóscopo (hóros-skopéo) mira a fondo esas características salientes de la posición de los astros y las configura retrospectiva o proyectivamente, la carta celeste o natal, con el fin de predecir acontecimientos importantes de la existencia individual. El entendimiento del universo como un todo orgánico viviente es imprescindible para poder sondar las posibles correspondencias reflejas que hay entre las situaciones microcósmicas y microcósmicas, el sentido de sus influencias y las relaciones intrínsecas y accidentales que son posibles de establecer entre el universo, el proceso temporal y el hombre. Pruebas de un buen entendimiento de la ciencia astrológica se registran en Plotino (En IV,4 (28), 30-45 'Problemas acerca del Alma [II]'), el Corpus Hermeticum y el opúsculo de Censorino (s. III), Sobre el día de nacimiento. El Tetrabiblos de Ptolomeo (s. II), síntesis de la sabiduría astrológica griega, fue durante muchos años el libro de referencia por antonomasia de los astrólogos, y no obstante su posterior descrédito por su concepción geocéntrica, los embates de carácter político y religioso contra la astrología y las confusiones de muchos de sus cultores que la han pretendido sostener abusivamente con las notas utilitarias de una ciencia moderna, la evaluación estadística de datos correlativos entre determinados tipos de profesiones, el éxito de sus representantes (deportistas y médicos) y las posiciones de elevación y culminación de las situaciones del astro y sus energías correspondientes, resultan empíricamente irrebatibles (27).

La alquimia es el arte por el que los metales básicos son transformados en plata y oro. El examen y la práctica de la formación y transformación de piedras y metales, la ciencia de las tinturas y las operaciones de destilación entran bajo su dominio. Se trata más de una técnica que de una ciencia tradicional, o sea, justificada en la transmisión de un oficio respaldado por la sucesión regular. Es una técnica sagrada y universal, que se ha practicado en el taoísmo chino, en la India, en Babilonia y en Egipto y se extendió por el mundo grecorromano a partir del siglo II a. de C.

La alquimia como los otros saberes antes expuestos se fundamenta asimismo en el valor de la analogía de estados, pero en su caso atendiendo al origen y crecimiento de los productos y materiales orgánicos en el seno de la Tierra, los minerales y metales. La creencia fundamental de la alquimia y que subyace a la historia de sus interpretaciones, es la de que los metales se componen de un

cuerpo o base y de un alma que le otorga determinación o forma. El principio activo se ofrece con diversos grados de difusión y de pureza, por eso con la purificación del factor formante es posible mudar los metales básicos, y a partir del más extendido, el mercurio, en oro. La transmutación de los metales, la gran obra (*opus magnum*) o proceso que produce la piedra filosofal, recorre cuatro etapas por las que pasa la materia. Las etapas reciben nombre en relación con los colores que adoptan los ingredientes: el negro (estado fluído de la materia), el blanco, el amarillo y el rojo. Equivalen al sufrimiento, muerte y resurrección del dios. De este modo es posible la identificación con el cuerpo materno, morir en él y purificar el cuerpo, renaciendo como espíritu o cuerpo inmortal. El proceso misterioso tiene su doble en la vida de los minerales que se gestan y crecen en el útero de la Tierra y que nacen de ella con la colaboración del alquimista, quien al imitarla con las operaciones que realiza en el atanor, la conserva y logra su realización personal. El oro, metal precioso y símbolo de la inmortalidad, identifica de este modo el fin del proceso material y el logro de la piedra filosofal y el elixir de vida. Este proceso transformador, entonces, forma parte de la marcha de regeneración cosmológica, puesto que la tierra posee un modo de gestación propia que con la declinación del cosmos hace más lenta la maduración de los vástagos metalíferos y pétreos en su seno. El alquimista accediendo purificado al taller y con los instrumentos apropiados y las recetas que le indican los procesos paralelos de la naturaleza, acelera el desarrollo colaborando así con el renacimiento de lo caído y de manera correspondiente y analógica con la propia recuperación espiritual, limpiando su cuerpo, liberando el principio que lo informa y permitiéndole ascender hasta lo divino.

Los *Physiká kai mystiká pseudodemocriteos* y los Comentarios auténticos sobre la letra omega de Zósimo de Panópolis ilustran correctamente sobre el sentido tradicional de la alquimia. No obstante en el último ejemplo hay que tener en cuenta nuevos aspectos que hace poco más de veinte años no era posible entender bien. En esta obra alquímica que versa sobre los aparatos y los hornos, recursos insustituibles para que la tintura (*baphiká*) o la transformación de los colores de los tejidos sea posible, para que los metales vulgares vivientes lleguen a ser metales nobles y para que el hombre de cobre sea gradualmente hombre de plata y hombre de oro, es razonable que coincidan elementos de la concepción cosmológica hermética, con notas trascendentales gnósticas y terminología de la mística judía. Que siendo, además, el hombre de luz, inmortal, el objetivo concomitante de la acción alquímica, el maestro de Teosebia, honre a Nicoteo, 'el dios invicto', el visionario gnóstico que según el Anónimo de Bruce ha visto de frente al Hombre Perfecto, el rostro del Padre, sobre el que también enseña Eugnosto, el Bienaventurado (NHC III,3), puesto que los gnósticos cristianos han influido tempranamente a los seguidores del hermetismo produciendo escritos hermético-gnósticos (28).

Las doctrinas de la alquimia se han mantenido a través de traducciones siríacas y árabes influídas por la corriente gnóstica del hermetismo (téngase presente la obra de Jabír ibn Hayyán y la identificación con esta corriente que muestran místicos y maestros sufíes como Al?Halláj, Avicena e Ibn Arabí). Traducidos algunos de estos textos al latín en España en el siglo XII dieron lugar a los famosos tratados *Tabula Smaragdina*, *Turba philosophorum* y *Picatrix*. Su adopción durante el siglo XIII abrió la polémica entre los cristianos, por más que la Edad Media introduce en la alquimia elementos neoplatónicos y

un significado cristológico que así aderezado alcanza su esplendor en el Renacimiento italiano junto con el hermetismo. Esto incluso obligó a su bifurcación en una alquimia cristianizada y otra deschristianizada (Giordano Bruno). La alquimia no sólo influyó en R. Bacon y era aceptable para M. Lutero, sino que a comienzos del siglo XVII fue considerada como el fundamento para conseguir una renovación universal de las instituciones religiosas, sociales y culturales. Un pequeño manifiesto anónimo, el *Fama fraternitatis*, publicado en 1614, se hizo eco de las inquietudes para esta reforma que se debería iniciar desde las ciencias. El testimonio perdurable de la importancia adquirida por la alquimia es el mismo I. Newton, quien esperaba con su ayuda descubrir la estructura del microcosmos y poder homologarlo con su sistema cosmológico, ya que presenta que la identificación de las fuerzas que gobiernan a los corpúsculos habría de ser más apta para explicar el comportamiento de los astros, que la fuerza de gravedad. El gran sabio estaba convencido de que Dios había comunicado los secretos de la ciencia y de la religión a algunos hombres privilegiados, que perdido este saber se conservó en mitos comprensibles para los iniciados y que por medio de la experimentación era posible recuperarlo en forma rigurosa²⁹.

La magia, que remonta a los cazadores del paleolítico, es un arte o técnica sabia que estriba su eficacia en el dominio práctico de las relaciones de correspondencia que ordenan a los intervalos que existen entre las diversas partes de la naturaleza, separándolas y uniéndolas entre sí. El núcleo del saber mágico se apoya en el manejo técnico del ritmo invisible de los cuerpos naturales, siendo su base operativa el uso de las relaciones armónicas, y sus consecuencias más llamativas para el profano, el ser su comportamiento extrínseco a las leyes comunes de la casualidad empírica, siendo la causa no anterior, sino simultánea con el efecto, o sea, que en su actividad causal el tiempo y el espacio son abolidos, ya que se trabaja no sobre los objetos, sino sobre los intervalos y armonías que los unen en el organismo total. Sonidos, formas, sustancias y colores son los materiales básicos sobre los que opera el mago, puesto que en ellos se manifiesta particularmente la simpatía o compasión que mantienen entre sí las partes del universo, las llamadas 'influencias ocultas'. La acción mágica, por consiguiente, tanto puede atraer como repeler, producir o proteger, esto es inherente a su naturaleza, separadamente (talismanes y amuletos [periaptón]), o bien, conjuntamente (encantamientos, ungüentos, filtros, figurines). La actividad mágica es técnicamente neutra, pero los fines de su ejecución por parte del mago pueden ser benéficos, profilácticos y terapéuticos (beneficio/bendición) o nocivos y destructores (maleficio/ maldición), o como se dice vulgarmente, magia blanca o magia negra. La magia operativa es fundamentalmente una técnica o disciplina natural, es decir, que se mueve en el ámbito de la naturaleza, por eso se la identifica como *physiká*. Entre los griegos las arcaicas nociones de asimilación de lo semejante (*homóion*) por lo semejante y del rechazo de los contrarios (*enantíon*) posiblemente se hayan aplicado simultáneamente en la medicina arcaica (*archaiá iatriké*) preocupada por la explicación del equilibrio de la dieta humana orgánica sugerida por la armonía del organismo universal de la naturaleza, puesto que magos y médicos y sus respectivas prácticas sólo tardíamente se han separado. La misma ambigüedad se sorprende en el ámbito de la filosofía y dentro de la obra misma de Platón en relación con el poder de fascinación de la palabra. Por eso en el vocabulario griego debe

distinguirse entre lo que pertenece al ámbito del hechizo que produce la palabra (goeteía, que deriva de goos, 'lamento ritual') y de la droga (phármakon) y sus derivaciones que son del reino de la medicina, de su posterior identificación con la mageía por semejanza y condena de las prácticas sacerdotales persas. Heráclito (Diels?Kranz fr. 14, Clemente de Alejandría, Protréptico 22,2), y el sofista Gorgias en su Encomio a Elena, serían los más antiguos testimonios de una interpretación que dar pie a médicos empíricos y a filósofos para el rechazo de lo mágico de este modo entendido y que seguirá a lo largo del mundo grecorromano hasta influir inconscientemente en la definición de la magia de J. Frazer por oposición a la religión y a la ciencia.

El término 'mago' proviene del iranio magu, miembro de una comunidad sacerdotal en la que se conserva por tradición esotérica el don (maga) divino recibido por los magavan y athravan, nombres que se aplican a los adeptos inmediatos del mensaje religioso de Zarathustra y posteriormente a sus sucesores³⁰. El antiparsismo ateniense siempre vio con sospecha las actividades en relación con el poder de sus vecinos del otro lado del Helesponto favoreciendo la confusión de conceptos. Esta influencia advertida es notable en las críticas de algunos filósofos contra la magia y particularmente en los reproches que Plotino dirige contra la concepción mágica de las enfermedades de los gnósticos (En II,9 (33), 14). Este mismo reduccionismo en los niveles de la aplicación de la ciencia armónica ha llevado al error de confundir la magia con la teurgia que se difunde también por la época helenística, pero que revitaliza tradiciones sagradas más antiguas relacionadas en este caso concretamente con los magos persas y el culto del fuego y sus prolongaciones en los sacerdotes caldeos. Estas influjos se perciben entre gnósticos (Apocalipsis de Marsanes [NHC X]) y los neoplatónicos hieráticos. La tensión entre una concepción mágica de la realidad natural y la desmitificación del cosmos y del tiempo propia de las religiones abrahámicas ha promovido la interpretación de la magia como obra del demonio y finalmente como satánica, frente al naturalismo grecorromano que conserva su arcaico estrato natural, quitándole todo posible sustrato epistemológico para comprenderla como ciencia, por más que se crea en sus efectos y se reconozcan procedimientos para neutralizarla (exorcismos)³¹. Dentro de esta misma cosmovisión debe asimismo clasificarse a otra ciencia tradicional, la mántica o arte adivinatoria, capaz de predecir el desplazamiento de los acontecimientos cósmicos en relación con individuos y objetos. La oniromancia y, por lo tanto, la interpretación de los sueños pronosticadores ha sido una rama de la mántica cultivada con mucho cuidado por Artemidoro de Lámbsaco³², pero asimismo la fisionomía y sus diversos aspectos (quiromancia, palmomántica, etcétera), la cartomancia (incluido el tarot con sus setenta y ocho arcanos) y la necromancia con la auspicio en general, se clasifican también en esta categor_a³³.

IV ESOTERISMO CRISTIANO

El cristianismo esotérico representado en el siglo II por Clemente de Alejandría, como se ha visto más arriba, reacciona enérgicamente contra la posibilidad de la existencia de un esoterismo cristiano dentro de la gran Iglesia y se plegó a la corriente eclesiástica que lo condenaba y excluía como opción heterodoxa y extraña, afirmándose como la única posibilidad de una experiencia espiritual

auténtica del cristianismo de naturaleza ortodoxa. Durante más de un siglo, sin embargo, habían convivido ambos modos de interpretar el fenómeno histórico y espiritual de Jesús el Cristo. La postura de Orígenes, Clemente, Ireneo de Lión, Hipólito de Roma, y quizás antes de Ignacio de Antioquía y Justino de Roma, contra la 'falsa gnosis' no es originaria, sino la conclusión de la tendencia de algunos grupos cristianos, que llega a ser finalmente el movimiento mayoritario, y que se llega a definir más que por la ortodoxia o la ortopraxis, por su inclinación a la ortocracia en relación con el mensaje de salvación. La propensión ortocrática opta antes que por la manifestación falible de la verdad por su homogeneización y unidad monolítica, por eso se apoya sobre la restricción del mensaje más que optar por la producción de sentidos. Un Canon de Escrituras y una sola admisión de la interpretación basada en la tradición evangélica y apostólica proseguida por la sucesión de la Iglesia de Roma, como modelo, constituyen sus soportes históricos visibles. La afirmación de estas convicciones aporta, sin duda, cohesión y facultad de crecimiento al grupo que lo sustenta, pero también para sostenerse internamente debe combatir a los sectores que le son extraños segregando una imagen prejuiciosa y sin pudor por la verdad histórica en relación con estos grupos. De esta manera para los heresiólogos el calificativo de 'gnósticos', que es una designación precisa de 'los que tienen el conocimiento' para sí mismos, incluye abusiva, confusa y unilateralmente a Marción, judeocristianos, docetas, encratitas, nicolaitas, Simón de Samaría, Apeles, etcétera, en una misma asociación. Hay dos presupuestos no aclarados, pero que obedecen a una sola convicción, y que son los que han hecho posible esta construcción histórica que no es subjetivamente falsa, sino objetivamente restricta y errónea. La convicción es que la finalidad salvífica encargada a Pedro como cabeza de los 'Doce' y la misión apostólica ampliada por Pablo que aspira a concretarla, encierran la totalidad del designio de la encarnación de Jesús el Cristo, y los criterios subyacentes que se ventilan para fortalecer su exclusividad son dos: 1_ de los apóstoles procede la Iglesia una y universal; 2_ cuantos son diferentes de ella han formado desde el comienzo una contra Iglesia uniforme, sin libertad de opciones como ella, pero al servicio del error. Dentro de este cuadro general la facilidad para llenar lagunas históricas de información y el empleo de la malevolencia se podían considerar males menores³⁴. El esoterismo cristiano, sin embargo, aunque condenado y excluido, ha sido un hecho histórico, el fenómeno estricto del gnosticismo, floreciente desde antes de mediados del siglo I al siglo V en Siria, Arabia, Egipto, Mesopotamia y el valle del Ródano. Y si tenemos en cuenta sus expresiones orientales más laxas respecto del esoterismo, el maniqueísmo y el mandeísmo, hasta entrado el siglo XX³⁵. Las notas características de estas corrientes esotéricas y de sus maestros de acuerdo con los escritos directos son las siguientes: 1_ Estos cristianos se autodenominan 'gnósticos', porque son 'los que conocen', 'los que poseen conocimiento'. 2_ La gnosis es básicamente autoconocimiento, autoconciencia, experiencia de algo diferente, de la propia naturaleza oculta o encubierta, y de su profundidad, que revela la plenitud de su riqueza implícita aquí extranjera y allí plena. De este modo es el conocimiento efectivo el que salva, el que cumple la obra de salvación y no la fe, que espera. La gnosis descubre en última instancia al gnóstico en la profundidad divina. De más está decir que el conocimiento siendo de la mismidad espiritual, íntima e inmutable, es

conocimiento directo del sí mismo por sí mismo, ajeno al esfuerzo racional. Paso del desconocimiento al saber, de la ignorancia al conocer. En el vacío de lo inmanente resuena la plenitud de la trascendencia, la presencia de lo eterno que hace desvanecer a lo transitario. Este tipo de experiencia no es platónica, es cristiana. Se trata de la Palabra que se hace oír como es y quiere ser, primeramente y siempre en Dios: 'Qué éramos y qué hemos llegado a ser, adónde estábamos y adónde hemos sido arrojados, hacia dónde nos apresuramos, de dónde somos rescatados, qué es la generación y qué es la regeneración' (Extracto de Teodoto 78,2). De este modo no es sólo el bautismo el que salva, sino también la gnosis, que otorga la experiencia total que no se puede perder y que por lo tanto nada espera. éste es el verdadero saber, el de un Dios desconocido, de sus misterios autogenerativos en cuya plenitud se descubre el hombre, de la perdida o encubrimiento de esa plenitud, del mundo ilusorio que pretende usurpar la realidad, del dios vanidoso que al frente de la ilusión quiere reemplazar al verdadero y de sus obras de engaño, encierro y agresión para quien congénitamente busca acceder al conocimiento. Ha sido Jesús el Cristo el que como el Hombre Primordial o Perfecto ha manifestado en sí mismo este camino. Transmitido desde el comienzo de la errancia del mundo por la generación de los perfectos, pero descubierto ejemplarmente por él. Por eso como escribe el Evangelio de Felipe (NHC II,5): 'El Señor lo realizó todo en un misterio: un bautismo, un crisma, una eucaristía, una redención y una cámara nupcial'. Cinco etapas de una sola y completa iniciación. El Hijo del Hombre automanifestado en el tiempo final es, entonces, el prototipo al que se remiten las enseñanzas y prácticas secretas que los cenáculos gnósticos no divulgan y deben conservar como garantía de la recuperación del pneuma, del espíritu virginal, que se oculta, pero que no se mezcla con lo extraño, porque es fuente de vida³⁶.

V. ESOTERISMO MEDIEVAL Y MODERNO. El gnosticismo ha dejado una huella profunda en la historia del esoterismo occidental, tanto cristiano como no cristiano. Por su influencia en el Corpus Hermeticum está presente en las diversas manifestaciones de la alquimia como hemos visto y en el esoterismo islámico. Ha gravitado asimismo en los neoplatónicos hieráticos por su infiltración en los Oráculos Caldeos. La Cábala, tanto la provenzal (libro Bahir) y española (Abraham Abulafia, el Zohar, Moisés de León) como la de Safed (ambos Cordovero, Isaac de Luria) denuncian su impronta indeleble, aunque corregido el anticosmismo por la filosofía neoplatónica. Los 'Fieles del Amor' rinden culto como atracción central a la exaltación de la mujer y la devoción por el amor espiritual, pero lo femenino elevado al más alto rango de la enseñanza (María Magdalena) y el valor de su dignidad como seno de Dios, es un reconocimiento que se extiende con generosidad por diversos documentos gnósticos descubiertos en nuestro siglo (1Apocalipsis de Santiago, Sabiduría de Jesucristo, las Tres estelas de Set). De esta manera los romances de la Tabla Redonda y los diferentes motivos de naturaleza iniciática que incluye el ciclo arturiano (la glorificación de la mujer, la búsqueda del grial, el Preste Juan, el renacimiento por la aspiración y el conocimiento de lo primordial) ratifican una vez más vestigios gnósticos.

Pero cuando avanzado el siglo XV se comienzan a traducir y difundir los escritos herméticos y hermético-gnósticos, los libros cabalísticos redactados en España, las obras de Platón y los neoplatónicos y los tratados alquímicos, grandes figuras del Renacimiento (Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola, Egidio

de Viterbo, entre otros), quedarán hondamente marcados por estos libros. Tratarán de revitalizar el cristianismo con los aportes de esta sabiduría primordial desde un enfoque humanista, pero también la forzarán tratando de cristianizarla. El resultado será que el carácter iniciático original de estos escritos se irá diluyendo dentro de una interpretación esotérica de sesgo intelectual. Paracelso (siglo XVI) realizará la primera gran síntesis. El autor del Fama fraternitatis más arriba citado, revelará la existencia de una sociedad secreta, la de los Rosa?Cruz, que seguirían las enseñanzas de Ch. Rosenkreutz, dominador de los secretos alquímicos. Se convocabía a los sabios europeos, para que adhiriese a la Fraternidad se hiciera posible la renovación de la educación y del mundo occidental. El esfuerzo se desvaneció en discusiones intelectuales que influyeron sólo en individualidades destacadas (J.V. Andreae, F. Bacon, R. Fludd, I. Newton). Estos autores trataron de integrar la corriente hermética con las ciencias naturales en un cristianismo flexible. La tentativa perduró durante los siglos XVII y XVIII con la aspiración a alcanzar el 'saber total'. Finalmente el objetivo sucumbió ante otros avances del conocimiento. Irrumpe de esta suerte un estilo de esoterismo postizo, centrado en el 'yo' y su interiorización, que no es extraño a los influjos de la Reforma, pero que reacciona frente a la estrechez racional del protestantismo. Son múltiples y diversas, entonces, las individualidades que quieren transformar al Catolicismo en una Iglesia invisible frente a la exterior. Durante los siglos XVII hasta el XX se comprueba la proliferación de esoteristas y que no siempre son cristianos de acuerdo con las circunstancias. A partir de ellos se originan pretendidas organizaciones iniciáticas.

Conviene caracterizar las notas de este nuevo tipo de esoterismo: 1_ predominio de la interpretación simbólica de los fenómenos, entendiendo que tanto los hechos empíricos como la historia esconden un sentido unitario y trascendente que los relaciona entre sí y escapa de la significación fáctica y racional. El 2_ aspecto se vincula con el interés teosófico de estos intérpretes. Un deseo de comprenderlo todo en Dios o la divinidad. El origen del mundo, su organización, su destino y su restauración, incluida la redención humana, se exponen fundamentalmente desde la fuente divina que le es intrínseca, y en relación sólo con Dios. 3_ Los esoteristas tienen sospechas de la capacidad de la Iglesia institucional para captar estas verdades y preconizan la reconstrucción o venida de una Iglesia invisible o profunda. Finalmente los recursos intelectuales y excepcionalmente operativos que utilizan provienen de tradiciones esotéricas asimiladas en algún momento anterior por corrientes y autores cristianos (gnosticismo, Corpus dionysiacum, Escoto Eri_gena, M. Eckhart) o directamente extracristianas (escritos de Hermes, alquimia, neoplatonismo, cábala, magia, religiones orientales, etcétera).

No es extraño que el impulso místico y el talento personal hagan aparición en la producción literaria de los mayores representantes de este esoterismo. Han descollado entre estos esoteristas por su influencia y brillo en la historia del esoterismo: El príncipe de los esoteristas, Jacobo Boehme (1575?1624) quien ha influido poderosamente al poeta mástico Angelus Silesius, y los neoplatónicos de Cambridge; Henry More y Thomas Vaughan. Los poetas John Donne y Milton han recibido igualmente su influjo. Al siglo XVIII pertenecen Héctor de Saint George de Marsay, la duquesa de Borbón (Julia de Krüdener) y el celebre Emmanuel Swedenborg (1688? 1772), así como Federico C. Oettinger. En este siglo se detecta también el comienzo de la actividad de los

mal llamados 'martinistas': Martínez de Pasqually, Luis C. de Saint?Martin (1743?1803), P.J. Willermoz y J. de Maistre (1753?1821). Karl von Eckartshausen y Franz von Baader pertenecen tambi_n a este siglo. Cagliostro y Fabre d'Olivet inauguran el neopaganismo del nuevo siglo y los siguen Eliphas Levi, E. Schur_, Stanislas de Guaita, Papus, J. Doinel, en los que se borran los l_mites entre esoterismo y el naciente ocultismo. En nuestro siglo se destacan Boris Muraviev, Aleister Crowley, Gustav Meyring, R. Steiner, Sédir, R. Ambelain, pero se distingue de todos ellos por su clara apelación a una tradición esotórica universal que ve conservada en el Oriente y la coherencia de sus convicciones, hasta haberse asimilado en una de sus ramificaciones, el esoterismo islámico, el pensador franco? egipcio René Guénon (1886?1951). A él se debe en nuestra época una renovada y precisa noción del esoterismo que recupera su sentido original³⁷.

NOTAS

1 Cf. Cicerón, Ep. a Atico, 4,16,2; Sobre los bienes V,5,12ss; Aulio Gelio, Noches _ticas XX,5,1 y F. Gaffiot, Dictionnaire illustré latin?francais, Paris, 1934, p. 628. Ver las sugestivas observaciones de P.A. Riffard, L'esoterisme. Qu'est?ce l'esoterisme? Anthologie de l'esoterisme occidental, 3a. reimpr. rev., Paris, 1993, 83?88.

2 Cf. Clemente, Stromateis V, 9, 58; Plutarco, Vidas paralelas: Alejandro y César II, 6 al final, asimismo ver Orígenes, Contra Celso I, 7. Entre Plutarco y Clemente, Luciano de Samosata, ya ha empleado el par de antónimos en sentido jocoso y en relación con Aristóteles, ya que si compras un esclavo peripatético, con uno compras dos: 'Uno que se muestra desde afuera, y otro desde adentro me parece que son dos, de modo que si lo compras, acuérdate de llamar a uno exótico y a otro esotérico', cf P. Riffard, o.c., 65?83 (esp. p. 61) y Diccionario del esoterismo, Madrid, 1983, 147? 150 y 168?169; A. Welburn, The Beginnings of Christianity. Essene mystery, Gnostic revelation and the Christian vision, Edinburgo, 1991, 1?11.

3 Cf. Porfirio, Vida de Pitágoras 36 al final y 37 y Jámblico, Vida pitagórica XVII, 72?73; XVIII; XXXI, 200; XXXII, 220; Sobre lo común de la ciencia matemática 76, 25?77, 1 (F. Romano, Il numero e il divino, 1995, 154?155). La distinción referida a 'esotéricos? exotéricos' ya la aplica Hipólito de Roma en el proemio de la Refutatio: 'Pitágoras dividió en dos a sus discípulos y llamó a unos esotéricos, y a los otros exotéricos; porque a unos confió las enseñanzas más completas, pero a los otros las más limitadas' (I,2,14?16). Ver W. Burkert, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Cambridge, Mass., 1972, ps. 192?208; M. L. West, Early Greek Philosophy and the Orient, Oxford, 214?218 y L. Brisson, 'Usages et fonctions du secret dans le pythagorisme ancien', en Ph. Dujardin (ed.), Le secret, Lyon?Par_s, 1987, 87? 101.

4 Cf. R. Guénon, Apercu sur l'ésoterisme islamique, Paris, 1969, 13 y en relación con los niveles de interpretación asimismo en el Islam, exotérica o exterior (*tafsir*) y esotérica o interior (*ta'wil*), ver B. Ross, 'Islamic Hermeneutics

and Shihabuddin Suhrawardi's Language of the Ants', en A.T. Tymieniecka (ed.), From the Sacred to the Divine, Dordrecht, 1994, 179?194.

5 En lo referente a la enseñanza el grupo de discípulos (*mathéται*) no coincide con los 'Doce'. éstos como 'apóstoles', encabezados por Simón de sobrenombre Pedro (gr. Πέτρος, aram. Kéfás'), 'Piedra', y prototipo del hombre de fe, que sufren la baje de Judas Iscariote, son completados por Matías, disminuidos por la muerte de Santiago el de Alceo, y ampliados desde afuera por Pablo, son los encargados de la misión salvífica del pueblo de Dios, reemplazando la función de 'las doce tribus'. Cf. K. H. Rengstorff, voz *dódeka* en ThWzNT II, 321?328 y O. Cullmann, voz Πέτρος, ibídem, VI, 99?113. 'Mystérion' hace una clara referencia al sentido oculto de una realidad sagrada y así se conserva en TestVer (NHC IX,3). Ver asimismo Mt 13 y Mc 13, 3?4.

6 Cf. Mishnah Hagigah II,1 y G.G. Scholem, Les grands courants de la mystique juive, Paris, 1960, 53?93 e I. Gruenwald, Apocalyptic and Merkavah Mysticism, Leiden, 1980, 86ss.

7 Regla de la comunidad II,20 y XI,2?8; Regla de la Congregación II; Comentarios de Isías, Comentario de Habacuc (cf. F. García Martínez, Madrid4, 1993, ps. 50, 64, 177?178, 233?240 y 248?253, respectivamente).

8 Ver la versión de los fragmentos en F. García Martínez, o.c., 287?295.

9 Cf. I. Gruenwald, o.c., ps. 19?25 y 144.

10 Cf. Strom. VI,69,3. Véase con mayor amplitud A. Le Boulluec, 'De l'usage des titres 'néotestamentaire' chez Clément d'Alexandrie', en M. Tardieu (ed.), La formation des canons scripturaires, Paris, 1993, 198?201.

11 Cf. A. Méhat, "Vraie" et "fausse" gnose d'après Clément d'Alexandrie', en B. Layton (ed.), The Rediscovery of Gnosticism I, Leiden, 1980, 426?433.

12 Cf. H. Nakamura, A History of Early Ved_nta Philosophy, Delhi, 1983, 101ss.

13 O sea, la tierra de Egipto, de donde proviene el término arabizado de alquimia (al?kem), que de aquí se origina.

14 Kores kósmou (Fragm. de Estobeo XXIII), 32.

15 Cf. C.H. XXIV, 11; Asclepio 19.

16 Cf. A. Pi_ero, J. Montserrat, F. García Bazán, Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I, 399?409.

17 Cf. F. García Bazán, 'Los aportes neoplatónicos de Moderato de Cádiz', en Anales del Seminario de Historia de la Filosofía (1998).

18 Cf. F. García Bazán, Oráculos Caldeos, con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico, Madrid, 1991.

19 Cf. E. Degani, AION. Da Omero ad Aristotele, Florencia, 1960, 58.

20 Cf. W. Burkert, les cultes _ mysteres dans l'Antiquité, Paris, 1992.

21 Cf. M. Eliade, Historia de las creencias y de las ideas religiosas, III/1, Madrid, 1983.

22 Cf. G. Bornkamm, voz mystérion, en THWzNT IV, 810?834 y R. Guénon, Initiation et réalisation spirituelle, Par_s3, 1967; Aper_us sur l'_soterisme chr_tien, Par_s, 1969 y Apercu sur l'initiation, Paris, 1977.

23 Cf. W. Burkert, Homo necans, University of California Press, 1983 y F. García Bazán, Numeño de Apamea, fragmentos y testimonios, Madrid, 1991. G. Colli, en La sabiduría griega , Madrid, 1995, 98? 121, ha reunido una cantidad de testimonios sobre los misterios eleusinos. Véase asimismo, J. Ries y H. Limet (eds.), Les rites d'initiation. Actes du colloque de Li_ge et de Louvain?la?Neuve 20? 21 novembre 1984, Louvain?la?Neuve, 1986; AA.VV., L'initiation. Les rites d'adolescence et les mysteres. Actes du Colloque International de Montpellier 11?14 avril 1991 I?II, Montpellier 1992; Ph.?E. Rausis, L'initiation, Par_s, 1993.

24 Cf. S. S. Hakim, 'I misteri di Mitra visti da uno zoroastriano' en Conoscenza Religiosa 1 (1977) 69?81 y G. Shaw, Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus, University Park (PA), 1995.

25 Cf. A. Asti Vera, Fundamentos de la filosofía de la ciencia, Buenos Aires, 1967. Ver asimismo G. Fowden, The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind, Cambridge2, 1987.

26 Cf. F. Garc_a Baz_n, 'El Eón y los Eones', en G. T. Chaffret (ed.), El camino del centro, Buenos Aires, 1998, 16?17.

27 Cf. S. Fuzeau?Braesch, L'astrologie, Par_s2, 1992; F. Boll, C. Bezold, W. Gundel, Storia dell'astrologia, Bari, 1979; G. Rocca? Serra, Censorinus, Le jour natal, Paris, 1980 y ver más recientemente la visión de conjunto de F. Lenoir, en Lenoir? Masquelier, Encyclopédie des Religions II, 1569?1604.

28 Cf. F. García Bazán, 'Alchimia Ermetica', en Nuova Secondaria (Brescia) XIII/5 (1996), 30?33 con la bibliografía indicada.

29 Cf. M. Eliade, Herreros y alquimistas, Madrid, 1959; ídem, Mitos, sueños y misterios, Buenos Aires, 1961 e Historia de las creencias religiosas, III/1.

30 Cf. G. Messina, Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion, Roma, 1930 y ver cap. IX.

31 Cf. J.L. Calvo Martínez y Ma. D. Sanchez Romero, Textos de magia en papiros griegos, Madrid, 1987; H. Dieter Betz (ed.), The Greek Magical Papyri in translation, Chicago, 1986; AA.VV., Le monde du sorcier (Sources

Orientales, 7), Par_s, 1966; M. Smith, *Jesus the Magician*, Nueva York, 1978; H. Clark Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge, 1987; G. Luck, *Arcana mundi. La magia y lo oculto en los mundos griego y romano*, Madrid, 1994; M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995 (particularmente el art de F. Graf, 'Excluding the Charming: The Development of the Greek Concept of Magic', pgs. 29?42); J.?B. Clerc, *Homines Magici. étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*, Berna/Nueva York, 1995; H. Temporini & W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 18, 15, Berlín y Nueva York, 1995 (con diversos trabajos sobre los papiros mágicos griegos, magia egipcia, copta, etc.); S. Montero, *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la antigüedad*, Madrid, 1997.

32 Cf. E. Ruiz García, *Artemidoro, La interpretación de los sueños*, Madrid, 1989 y A.J. Festugiere, *Artémidore, La clef des songes*, París, 1975. Ver asimismo, M. Guberman, C. Pérez de Martínez, C. Ugarte y C. Rixon, 'La interpretación de los sueños. Abordaje teórico?práctico de Artemidoro, Freud y Jung', en *Epiméleia. Revista de Estudios sobre la Tradición* IV/8 (1995), 249?265, con bibliografía pertinente.

33 Cf. P. A. Riffard, *L'esotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme?* Anthologie del ésotérisme occidental, París, 3a. ed. rev., París, 1993, 357?362.

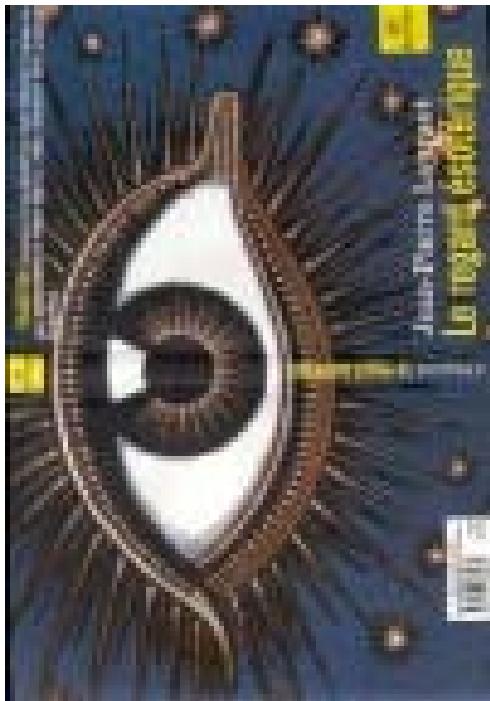
34 Ver cap. V.

35 Ver Cap. V y VI.

36 Ver Cap. V.

37 Cf. J.?P. Corsetti, *Historia del esoterismo y de las ciencias ocultas*, Buenos Aires, 1993; M. Eliade, *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Buenos Aires, 1976; A. Faivre, *El esoterismo en el siglo XVIII*, Madrid, 1976; ídem, 'El esoterismo cristiano de los siglos XVI al XX', en *Historia de las Religiones Siglo XXI*, Madrid, 1981, 8, ps. 303?373; _dem, *L'ésotérisme*, Par_s2, 1993, ídem, *Acces de l'ésotérisme occidental I?II*, Par_s2, 1996; Jorge F. Ferro, *El martinismo tradicional*, Buenos Aires, 1990; F. García Bazán, *René Guénon y el ocaso de la metafísica*, Barcelona, 1990; ídem, *El cuerpo astral*, Barcelona, 1992; R. Guénon, *El esoterismo de Dante*, Buenos Aires, 1976; H. Holzhey/W.Ch. Zimmerli (eds.), *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Basilea/Stuttgart, 1977; M. Introvigne, *Il Capello del Mago*, Milán, 1990; J.?P. Laurant, *L'ésotérisme chrétien en France au XIX siècle*, París, 1992; ídem, *L'ésotérisme*, París, 1993; F. Secret, *La kabbala cristiana del Renacimiento*, Madrid, 1979; F.G. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, 1970; R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Londres, 1972. Se tendrán asimismo en cuenta las revistas: Aries, dir. A. Faivre; *Conoscenza Religiosa* (Florencia 1972?1983), dir. E. Zolla; *Política Hermetica* (Par_s 1987...), dir. J.?P. Laurant y, últimamente, la gran síntesis científica elaborada por un equipo internacional de colaboradores: J. Servier (dir.), *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, París, 1998.

**volúmen 5 | sección: Pensamiento
La mirada esotérica .J. P. Laurant**



presentamos a continuación la traducción inédita del texto del estudioso esotérico francés J. P. Laurant. agradecemos a Juan Bautista García Bazán su colaboración

La mirada esotérica J. P. Laurant

Un barrio de la isla de Montreal lleva el nombre sorprendente de Lachine. Le fue dado por casualidad al lugar en donde el Caballero de La Salle se había embarcado, en piragua, con el fin de hallar el famoso pasaje del noroeste que conducía al Asia. El explorador descendió por el Misisipi y descubrió una tierra nueva que bautizó con el nombre de Luisiana. Igual que de Belém y de Nazaré fueron restablecidas en Portugal los Bethlem y Nazareth de Tierra santa ¡esperando ser transportadas al Brasil! Siempre la mirada supera el horizonte y anticipa la visión. Por una parte, no se buscaría si no se hubiera ya encontrado, según la bella frase de San Agustín a propósito del deseo de Dios; por otra parte, se identifica y se constata el objeto encontrado asignándole un lugar en el campo del saber, un saber que progresá hacia un punto ideal donde la mirada y el sueño se reencuentran.

Todo proceso de conocimiento está sujeto a esta ley desde que el poder de nombrar fue dado a Adán , como signo de su dominación sobre la creación. Esta facultad desgraciadamente se perdió cuando sus descendientes se dispersaron y sus lenguas se confundieron al haber intentado construir una torre cuya cima debía tocar los cielos . La empresa está condenada a operar

por series de saltos en tierras desconocidas, como se lo figura a veces simbólicamente cuando alguno se extravía en lo profundo de la selva.

La inversión del cosmos antiguo por la revolución de Copérnico constituye uno de los mejores ejemplos de esta ruptura de continuidad en las lógicas del saber. Cristóbal Colón pudo afrontar así, nuevo Ulises, “el cuantioso mar”, según la bella expresión de Homero, hacia el oeste, a la búsqueda de las Indias. La “Tierra nueva” del Caballero de La Salle, o de Colón, correspondía a los “cielos nuevos”, a una transformación espiritual, en el sentido de la fórmula hermética de la Tabla de esmeralda:

“Lo que está arriba es como lo que está abajo”, y lo que estaba a la derecha se encuentra a la izquierda, en este mundo inferior. La mirada esotérica se inscribe en esta perspectiva de especulación sobre el salto. Mide la distancia a franquear y verifica el apoyo de la sana razón crítica para anticipar su recepción. El que está preparado para hacerlo se lanza, entonces sobre las olas o se interna en la selva.

Las representaciones simbólicas del espacio se prestaron con gusto a esta toma de medida. En particular las figuras geométricas de los francmasones trazadas con la ayuda de la escuadra y del compás, cuyo objetivo era poner en correspondencia el modelo del templo de Salomón con la constitución de la logia donde el masón trabaja y a la que busca identificarse en cuerpo y alma. Una aproximación sistemática se desarrolló en el siglo XX en Le symbolisme de la croix. El punto original está allí presentado a la vez como carente de extensión y, paradójicamente, como el principio mismo de esta extensión: si el espacio no puede ser captado sino es más que por un desdoblamiento del punto que crea la línea recta y posteriormente el plano definido a partir de un tercer punto, éste se constituye a la vez en el centro y la medida sin pertenecerle. Esta “relectura” contemporánea repetía de hecho una estrategia de rodeo tan familiar como indispensable a las enseñanzas religiosas occidentales donde la verdad revelada no es nunca sino en parte manifestada. El resto, a causa de esta contradicción y para superarla, es revelada bajo formas propias para suscitar interpretaciones diferentes.

La palabra “esoterismo” no apareció sino en 1828, bajo la pluma del historiador de la gnosis Jacques Matter, para responder a necesidades nuevas. La razón se esforzaba entonces por poner en orden un saber totalmente nuevo, en busca de legitimidad científica: la fe en adelante remplazada por la ciencia no era más el juez último de la verdad. La crítica histórica se preparaba a pasar por un tamiz los textos sagrados, y las vida de Jesús atacaban, de ahí en más, a lo más profundo de las creencias cristianas - la realidad de la encarnación- mientras que el descubrimiento de los grandes textos orientales invitaba a relativizarla y a compararla. Sin embargo la solución de los problemas fundamentales planteados por el hombre desde toda la eternidad se apartaba al mismo ritmo que se ampliaba el campo del saber. El pensamiento esotérico intentó entonces responder “al desencantamiento del mundo”. El afirmó la unidad del conocimiento en su dimensión espiritual y racional y el acceso del hombre a lo absoluto y a la perfección divina, en un proceso de búsqueda dirigido a las correspondencias entre el hombre, la naturaleza y lo divino. Tal curso supone la realidad de estas correspondencias comprendidas en la multiplicidad de los estados intermediarios de los que el conocimiento relativiza las fracturas y prepara el salto.

El problema era familiar a la mente occidental. Había acompañado su marcha en la antigüedad cuando la cultura griega se había confrontado con el Oriente, esforzándose por asimilar las culturas judía, egipcia o mesopotámica tanto en la ocasión de la traducción de la Biblia en griego como en la elaboración de síntesis de la época helenística en Alejandría en el siglo II después de Jesucristo. El se replanteó cuando el universo cristiano fue obligado a estudiar las lenguas grecolatinas y cuando los Padres de la Iglesia intentaron establecer un código de correspondencias entre el mundo antiguo y el de la Revelación. En la Europa moderna postrevolucionaria, la contradicción que el esoterismo buscó superar se expresó en términos de la razón contra la fe, retomado del debate que había agitado al Renacimiento en el que el análisis de los diversos grados de la magia había cumplido la misma función.

Después del siglo XVII, los éxitos del mecanicismo de Descartes y después la razón de los enciclopedistas habían descalificado un cierto número de fundamentos del pensamiento tradicional. En particular la idea de que la naturaleza era un ser viviente integrado en un cosmos donde lo visible y lo invisible se correspondían, en donde todo lo que era percibido como lazo sutil entre los seres y entre Dios y la creación, todo lo que ayudaba a emprender el salto, iba a ser en adelante separado y distribuido en un nuevo orden lógico.

¿Cómo vivir en estas condiciones la experiencia interior de lo divino, necesariamente personal y única, y unirla a la transmutación del mundo creado?

Mucho antes de ser arrojados los brulotes de la historia crítica, “los que quitaban del nicho a los santos” se habían adueñado, en nombre de las realidades de la razón, de innumerables intermediarios, guías de las almas, mediadores de lo divino con poderes mágicos venidos en línea directa, muy a menudo, de la mitología mediterránea antigua que poblaban los cielos entre Dios y los hombres. Falta poder aportar la prueba de su vida terrestre y estos hijos adoptivos del cuerpo místico cristiano fueron rechazados. Su desaparición contribuyó a engrosar el silencio de Dios, y el salto a lo desconocido exigió otro tipo preparación.

Es por consiguiente en tanto que ciencia de lo divino que el esoterismo intentó plantar sus jalones sobre los escombros de las sociedades tradicionales dejadas por la Revolución. Como la Iglesia católica que negó la “modernidad” hasta después de la Segunda Guerra mundial, los partidarios del pensamiento esotérico se aferraron a los antiguos sistemas de conocimiento, intentándole dar vida haciendo valer lo que no habían nunca sido completamente comprendido porque los modos de transmisión practicados inmediatamente después de dos milenios apelaban a la iniciación y al secreto. En tanto que no había sido dilucidada la naturaleza de este último y no habían sido inventariados sus contenidos, las ciencias modernas hablarían de aquello de lo que no conocían. Sobre todo, les reprocharon a los sistemas de pensamiento dominantes de vaciar la pregunta esencial de la inteligencia confundiéndola con la aproximación crítica de sus manifestaciones, de “arrojar al bebé con el agua del baño”. El mundo esotérico se repartió, como toda la sociedad intelectual del siglo XIX, entre los que rechazaban las Luces con sus frutos venenosos revolucionarios y los que marchaban en el sentido del progreso. Estos últimos eran los más numerosos, deseaban avanzar sobre este camino aceptando los sacrificios inevitables hasta la revelación final. Tal actitud constituía un eco lejano del tiempo del espíritu anunciado por los profetas de la Biblia y retomado

por el monje calabrés Joaquin di Fiore en el siglo XII, y que inspiró, de cerca o de lejos, también a muchos de los mesianismos políticos contemporáneos . Ellos se empeñaron en delimitar un campo propio a las “ciencias ocultas” y definieron su método y sus prácticas en el cuadro del ocultismo - una palabra nueva que hizo fortuna con la pluma del mago Eliphas Lévi en 1856 , pero cuyo uso popular estaba suficientemente conocido para ser consignado en un diccionario desde 1842.

La voz de aquellos que denunciaban el error de la modernidad pudo parecer en un principio una variante o una prolongación del grito de horror de los católicos a lo largo del siglo XIX. En este coro polifónico que asociaba a los fieles de las Iglesias y a los herederos de la gnosis y de la Iluminismo, bajo las miradas hostiles de los partidarios de las ciencias positivas, el lugar de cada uno aparecía más bien aleatorio y la legitimidad de sus palabras les fue negada. La Primera Guerra mundial alteró los datos del problema y la duda se apoderó de los espíritus después de 1918. Una muestra severa fue erigida en La decadencia de Occidente al analizar la desconfianza hacia el progreso que había unido el perfeccionamiento del hombre con al de las ciencias y al de las técnicas.

Fue posible ver engrosarse entonces las filas de los opositores y, entre ellos, los partidarios del “esoterismo tradicional”, al rechazar toda novedad como mala en sí misma. Este rechazo se fundaba sobre la idea de un oscurecimiento progresivo de los conocimientos desde de la primera Revelación, “la Tradición primordial”. El tema había debido su éxito al fracaso de las Luces antes de ser abandonado por el mundo sabio en la mitad del siglo XIX. Despojado de su legitimidad científica, él entró a la fuerza en esta nueva casa del esoterismo, vigilada en la entrada por la iniciación, en el momento en que las Iglesias, en Occidente al menos, consideraban, después de dos siglos de resistencia, que era inútil oponerse en contra del curso de la modernidad.

El problema del lugar y la naturaleza del esoterismo se plantea hoy en los términos familiares de los que habían sido presididos en su constitución. El pasaje anunciado a una sociedad “postmoderna” ha modificado poco el campo. La vaguedad de la expresión se refiere más a cambios de los contornos en el horizonte espiritual precedente que a poner en crisis sus estructuras. Si el hombre en busca de absoluto, El hombre del deseo , según la expresión de Louis-Claude de San-Martin, piensa contemplar las cosas desde lo más alto, lo hace subido sobre las espaldas del siglo XIX. Dicho de otra manera, es con la ayuda de las técnicas, a partir de puntos de vista científicos enraizados en una tradición cristiana, a pesar de la secularización del siglo último, como los esoteristas argumentan hoy. Por ejemplo, las teorías de los astrofísicos sobre el “big bang” original revitalizaron las antiguas querellas teológicas sobre la creación y se renovaron al mismo tiempo las especulaciones esotéricas sobre su fin. La “deslegitimación” científica de esta teoría que había seducido a Pío XII en su tiempo no puso fin a los debates.

El pensamiento esotérico se quiere operativo, abriendo el camino a una suerte de transfiguración, una transmutación del practicante por y con su práctica que le proporciona el acceso al universal, a lo absoluto. Sin embargo el homo esotericus y su método están a la vez absolutamente fuera del tiempo y son productos de la historia. “Los hombres se parecen más a sus tiempos que a su padre ”, dice un proverbio árabe, de donde la necesidad para cada uno, individual o colectivamente, de vivir su experiencia en su propio paisaje

intelectual y espiritual pero cargado del bagaje de conocimientos adquiridos por las generaciones pasadas puesto que nosotros no podemos rehacer la suma de experiencias que nos precedieron. Así, la tradición nos muestra, a veces de manera vaga , lo que no puede alcanzarse mediante nuestras solas fuerzas aquí y ahora.

Los elementos constitutivos del pensamiento esotérico no pueden por lo tanto ser actualizados nuevamente sino en la continuidad de su desarrollo histórico, inseparable de la historia religiosa de Occidente pero también del de la razón crítica que se esforzó para elaborar ciencias varias veces milenarias. El objetivo de este libro es el de poner a la luz la naturaleza propia de este proceso a lo largo de su historia confrontando la permanencia de una orientación de pensamiento con la diversidad de aproximaciones y la heterogeneidad de los materiales utilizados. Para hacerlo, tiene en cuenta los criterios de la aproximación científicas de estas corrientes definidas por Antoine Faibre en Accés de l'esotérisme occidental , distinguiendo cuatro elementos fundamentales: las correspondencias entre los mundos celeste y terrestre, la naturaleza concebida como un ser viviente, el papel esencial de la imaginación y las mediaciones y la experiencia de la transmutación. Además, la práctica de la concordancia y la naturaleza de la transmisión (de maestro a discípulo), que se inscriben como complemento en la presentación de Antoine Faibre, nos parece, para la segunda al menos, igualmente determinantes. La función de la iniciación es, en efecto, esencial en este dominio.

(Laurant, Jean-Pierre: Le regard ésotérique, Introduction. Bayard, Paris, 2001.
Traducción: Juan Bautista García Bazán)

**volúmen 5 | sección: Pensamiento
El Ocultismo. R. Amadou**



presentamos una selección del libro de Robert Amadou El ocultismo en donde se encuentra una precisión de esta noción y sus relaciones con la concepción de las correspondencias y la literatura del s. XIX

OCULTISMO R. Amadou

El término ocultismo fué empleado por primera vez por Eliphas Levi, a fines del siglo pasado. La relativa juventud de la palabra no le impide ser el vástago de una aristocrática familia de la lengua francesa. La realidad que designa existe desde que hay hombres y desde que éstos piensan, y el favor con que fué acogido el vocablo, así como la unánime acepción que hoy día reviste, parecen justificar ampliamente su empleo. No pocas doctrinas, teorías y prácticas dependen de este sistema, al que en adelante llamaremos ocultismo; y las cuestiones a que trata de responder el presente estudio son las de saber en qué se caracteriza este modo de pensar y obrar, y cómo las diversas manifestaciones que se clasifican comúnmente bajo el nombre de ocultismo suponen una teoría subyacente, que es, propiamente hablando, la filosofía ocultista.

Pero, ante todo, ¿qué es el ocultismo? El problema de la definición es el que debe detener nuestra atención antes que cualquiera otro. Según observamos en nuestro prefacio, es corriente apresurarse a incluir una obra o un hombre bajo el título fatídico; pero queda por preguntarse qué es lo que se entiende precisamente por ocultismo. Para muchos, el ocultismo se reduce a la adivinación, a ciertas formas de la adivinación. Un ocultista será un individuo que, de acuerdo con unas reglas arbitrarias, pretenderá anunciar el destino; o, si se lleva más adelante la reflexión, el ocultismo será la 'ciencia' de todos los hechos que una ciencia oficial no ha reconocido. De esta manera, ocultismo y estudio de lo que es extravagante y no habitual, habrán de ser sinónimos. Hasta los propios ocultistas parecen a veces fomentar esta concepción de su arte. Pero es

patente la poca consistencia de tal noción del ocultismo, aunque no todo sea falso ciertamente, en esas intuiciones confusas. La adivinación se relaciona con el ocultismo, y los hechos extraños para el conjunto de los hombres constituyen con frecuencia el pan de cada día del ocultismo. Pero todas estas ideas permanecen diseminadas. El ocultismo no es el desecho de lo inexplicable; no es, ni siquiera, ese 'espíritu de misticismo y de sobrenaturalismo necesario a las imaginaciones soñadoras y delicadas', de que habla Gerardo de Nerval. Es otra cosa: es un vasto y maravilloso conjunto de especulaciones y de acciones; es una visión del universo y una regla de vida; es una filosofía. Afirmar que esta filosofía existe y enunciar sus caracteres esenciales será definir el ocultismo.

Si nuestra definición es satisfactoria, debe facultarnos, al desarrollarla, para establecer un panorama del ocultismo, una especie de índice de un tratado de ocultismo. A quien emprende la tarea de presentar algunas reflexiones sobre el ocultismo, le incumbe definir su tema. Partiendo de una concepción implícita según la cual esto es oculto y aquello no lo es, nuestra definición sólo tendrá valor en el caso de que abarque todos los elementos que se admiten generalmente, y sólo ellos, con exclusión de todos los demás. ¿Qué es el ocultismo? ¿Qué definición se puede dar de él? La pregunta, incluso en esta forma particular de empresa lógica no es nueva; pero parece ser que las diversas respuestas que se han dado no soportan el análisis.

Repudiemos inmediatamente, como oscuras e inadecuadas, las definiciones que ven en el ocultismo 'la ciencia de las cosas ocultas'. La expresión 'cosas ocultas' no tiene aquí sentido y, en todo caso, es su definición la que nos diría claramente lo que es el ocultismo. Por la misma razón, la definición de Poinsot: 'la ciencia oculta', o la de H. M. de Campigny, que reposa igualmente sobre la noción de "oculto", no dan sino una idea muy imperfecta del ocultismo.

Otras definiciones ofrecen el peligro de definir el ocultismo en los términos de un sistema 'particular', y no son útiles sino a quienes conocen y admiten el sistema considerado. Estas definiciones no podrán librarse de la famosa navaja de Occam. 'El ocultismo dice la señora H. P. Blavatsky- es el conocimiento de lo mental divino en la naturaleza.' A quien conoce el significado personalísimo que la Doctrina Secreta confiere a los términos 'mental' y 'divino', por no hablar de la expresión 'conocer', le es muy difícil defender el alcance general de esta definición. Gabriel Trarieux d'Egmont repite el pensamiento de la señora Blavatsky cuando describe, con el nombre de ocultismo, 'el conocimiento de lo divino en el mundo y en el hombre, que es su compendio'.

Se ha tomado a veces la palabra ocultismo en una acepción distinta de la que se le atribuye habitualmente. Nadie discutirá el derecho que tiene cada cual a anunciar que va a llamar a lo blanco negro; pero es que no se define así el ocultismo, sino que se decora con este nombre una realidad a la cual jamás había estado hasta entonces consagrado. Se combate la definición generalmente admitida e implícitamente utilizada, se dice que las sílabas de la palabra ocultismo no convienen al dato X, y no se define el dato arbitrariamente llamado ocultismo. De este modo, el abate Alta restringe el ocultismo al dominio material y propone para el dominio espiritual el vocablo esoterismo. La revista bibliográfica más elemental, y hasta la introspección, revelan, sin embargo, que las echadoras de cartas no son las únicas que se entregan a las prácticas ocultistas, sino también Jacobo Bohme, cuyas realizaciones no inspiran en modo alguno este juicio.

Con respecto a las múltiples definiciones históricas del ocultismo, bastará hacer notar que una definición histórica es

totalmente insuficiente desde el punto de vista lógico. Es posible que el ocultismo sea la doctrina de Paracelso y de Estanislao de Guaíta, pero esta afirmación no nos dice en qué consiste tal doctrina, y esto es precisamente lo que debería enseñarnos una verdadera definición del ocultismo.

Una definición puede ser literariamente bella y lógicamente condonable. Un fragmento de Stéphane Mallarmé nos suministrará un ejemplo de esta última categoría. En una carta a Víctor Emilio Michelet, el poeta del Azur, escribe: 'El ocultismo es el comentario de los signos puros a que obedece toda la literatura, brote inmediato del espíritu.' El mismo poeta decía un día a Degas, que un poema no está hecho de ideas, sino de palabras. ¿Sería injusto ver en la definición mallarmeana del ocultismo el esbozo de un poema?

Históricas o literarias, oscuras o inadecuadas, demasiado amplias, o demasiado estrechas, la mayoría de las definiciones del ocultismo no parecen poder resistir a un examen un poco atento.

Probemos a formular una definición más satisfactoria para la lógica.

Propondremos la definición siguiente, que el resto de nuestro estudio se esforzará en justificar y explicar:

El ocultismo es el conjunto de las doctrinas y de las prácticas fundadas en la teoría de las correspondencias.

Se objetará que la expresión teoría de las correspondencias es un concepto bastante vago y que su precisión es una de las condiciones de la validez de nuestra definición. Pero las palabras teoría de las correspondencias no figuran aquí sino para la facilidad de la exposición, y pueden, a su vez, ser definidas. Se entiende, en efecto, por teoría de las correspondencias, cierta teoría filosófica perfectamente reconocible y cuya definición puede enunciarse así: La teoría de las correspondencias es la teoría según la cual todo objeto pertenece a un conjunto único y posee con todos y cada uno de los elementos de dicho conjunto relaciones necesarias, intencionales, no temporales y no espaciales.

Todos los términos de las dos definiciones precedentes están tomados en su más amplia acepción filosófica y no implican, considerados aisladamente, ninguna referencia a un sistema particular, como parece hacerlo Andrés Lalande. Es fácil fundir ambas definiciones en una definición única y, de este modo, la formula siguiente, en la que se ha substituido la expresión teoría de las correspondencias por la definición de esta teoría, puede ser considerada como la definición general del ocultismo.

El ocultismo es el conjunto de las doctrinas y de las prácticas fundadas en la teoría según la cual todo objeto pertenece a un conjunto único y posee con todos y cada uno de los elementos de dicho conjunto relaciones necesarias, intencionales, no temporales y no espaciales.

El plan para un estudio del ocultismo parece que ha de derivar naturalmente de la definición que acabamos de dar. El ocultismo es, en efecto, un conjunto de doctrinas y de prácticas; impónese, por lo tanto, en primer lugar, el examen de las doctrinas, o, por mejor decir, el examen del fondo común de todas las

doctrinas ocultistas. Este fondo común es la teoría de las correspondencias. Examinaremos las diversas proposiciones, y después aparecerá ante nosotros la noción de la Tradición, noción central del ocultismo. Porque, si tratamos de descubrir la realidad que cubre dicho término, la tradición habrá de revelarse como el resorte profundo de todo el ocultismo. Así, el ocultismo, del cual nuestra idea inicial era puramente experimental, estadística, hallará en la Tradición un principio de unidad. El ocultismo es uno, porque todas las doctrinas que lo componen participan de la Tradición. El ocultismo es uno, no sólo porque las diferentes doctrinas que lo constituyen exponen la teoría de las correspondencias, sino también porque el hecho de partir de la teoría de las correspondencias implica una participación común a un fondo común, la Tradición, y porque esta participación es, en último análisis, el ejercicio de la inteligencia dentro de un marco de mentalidad idéntica.

El aspecto histórico del ocultismo se señalará rápidamente, al hablar de los autores tradicionales.

A continuación, estableceremos un inventario de las prácticas ocultistas, esforzándonos en mostrar la unidad de intuición bajo la multiplicidad de las formas. Los ejemplos concretos: la mántica, la magia y la alquimia, nos darán ocasión de destacar la relación de las prácticas y de las doctrinas.

Finalmente, indicaremos cómo la filosofía ocultista resuelve los problemas metafísicos que surgen ante todo ensayo de explicación del mundo, del hombre y de Dios.

Veremos también que el ocultismo raya en la mística, en una forma mística que le es propia y que puede muy bien llamarse religión ocultista.

Al final de este estudio, esperamos que el lector habrá podido adquirir una visión de conjunto del tema que habremos recorrido con él y que es propiamente la estructura lógica de las filosofías tradicionales y la perpetuidad de su influencia.

PRIMERA PARTE LAS DOCTRINAS

CAPITULO PRIMERO LOS REINOS y LAS CORRESPONDENCIAS

Todo lo visible reposa sobre un fondo invisible;
lo que se entiende,
sobre un fondo que no se entiende;
lo que es tangible, sobre
un fondo impalpable.
NOVALIS

El primer término de nuestra definición afirma que el ocultismo es un conjunto de doctrinas, todas ellas fundadas sobre la teoría de las correspondencias. Con

esto quiere decirse que el ocultismo es un conjunto de doctrinas, que presentan entre sí ciertos puntos de divergencia, pero que poseen también un grupo de axiomas comunes cuya presencia en la base de cada doctrina justifica su calificativo de Ocultista. La doctrina de Bohme y la de Paracelso no concuerdan en cada detalle, pero ambas aceptan igualmente los principios fundamentales idénticos de los que sacan aplicaciones variadas. Puede, pues, decirse que el ocultismo no es la doctrina de un solo hombre, como el cartesianismo o el bergsonismo o el martinismo; sino el nombre genérico de un conjunto de teorías. Así, se emplean las palabras idealismo o racionalismo, y si se consideran los elementos comunes a los diferentes filósofos idealistas o racionalistas, se obtiene un esquema que puede muy bien llamarse lo esencial de la filosofía idealista o racionalista. Lo mismo sucede con el ocultismo. Lo que describimos como 'filosofía ocultista' no es sino la exposición de los asertos comunes a todos los autores ocultistas, asertos que se reducen a la teoría de las correspondencias. La Tradición, principio interno de la unidad del ocultismo, se estudiará más adelante.

Una vez admitido esto, consideremos el primer término de nuestra definición. El ocultismo es un conjunto de doctrinas. Digamos para simplificar, y con las reservas que acaban de ser enunciadas, que el ocultismo es una doctrina. Es una teoría, es una filosofía; el hecho de que el ocultismo sea una doctrina fundada sobre una teoría como la de las correspondencias, demuestra suficientemente que el ocultismo es una doctrina filosófica. Como filosofía, el ocultismo es, pues, un sistema (o un conjunto de sistemas), es una serie de afirmaciones enlazadas las unas a las otras de acuerdo con ciertas reglas. Sobre todo, si el ocultismo es una filosofía, el ocultismo es un ensayo de explicación del mundo, del hombre y quizás de Dios. El título de una obra de Luis Claudio de Saint-Martin, filósofo ocultista en el sentido de lo que hemos definido, parece mostrar claramente la esencia de toda teoría filosófica. *É sun Tableau Naturel des Rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'Univers* (Cuadro natural de las relaciones que existen entre Dios, el Hombre y el Universo), tentativa de dar una idea de lo que existe, de explicar su razón de ser, de comprender el funcionamiento y la causa final del yo y del no-yo. Es también un aplataforma de acción –scire y posse-, y por la comprensión de las leyes en ejercicio, una vía abierta a la utilización de esas leyes. El hombre no actúa contra las leyes de la naturaleza, ni el campo del ocultismo ni en el de la ciencia, pero las emplea y se sirve de ellas. El ocultismo filosofía, el ocultismo teoría, suministra el conocimiento de una serie de leyes que reigen el universo. El ocultismo práctico indica las posibilidades de su utilización.

El ocultismo es también, por lo tanto, una práctica, que es tanto como decir una actitud. Pero esta práctica ocultista está constituida a su vez por un conjunto de actividades y de disciplinas que se designan vulgarmente con el nombre de 'ciencias ocultas'. El ocultismo no es, por lo tanto, una pura especulación; es, además, una actitud que se manifiesta en múltiples formas, cada una de las cuales merecerá el nombre de práctica ocultista. Nuestra definición insiste en la relación estrecha entre las doctrinas y las prácticas. En efecto, es esencial la relación que une la teoría con la práctica ocultista, y la segunda parte de esta obra, consagrada al examen de la mántrica, de la magia y de la alquimia, no tendrá más finalidad que la de demostrar esta relación. Allí se verá que el ocultismo teórico y el ocultismo práctico constituyen un todo. Las prácticas no

se comprenden si no se las explica con la ayuda de los principios de la filosofía ocultista. Y la filosofía ocultista, a su vez, se desarrolla naturalmente en las prácticas que ella sola hace posibles, que ella sola exige y justifica.

volúmen 5 | sección: Pensamiento
En el bosque celta. Esteban Ierardo



EN EL BOSQUE CELTA

Por Esteban Ierardo

Los hombres construyen templos para convocar lo sagrado. Pero la naturaleza misma quizá sea el santuario. El bosque quizá sea el templo esencial. Lo mismo que entre los germanos o en la antigua India, los celtas veneraron el universo de los árboles. Los druidas, sacerdotes de blancas vestiduras, hallaron en el roble la fuente del saber divino. Y el claro, el sitio despejado del bosque, circundado de madera y follaje, acaso fue su altar.

En las líneas que siguen recorremos la noción céltica de nemeton o claro sagrado, los resplandores simbólicos del Grial, la sabiduría solitaria de Merlín y la magia del roble y el muérdago, las espirales y un huevo de serpiente.

En el bosque celta, el templo es la penumbra, la hoja, el roble y la cúpula de las ramas misteriosas. Siempre visitadas por los caballos salvajes del viento.

A propósito del bosque y su dimensión simbólica en Temakel también pueden consultar El bosque y el poema El árbol cerca del claro

I. Hacia el claro

Y el bosque es el templo celta.

Y los árboles, maderas pensantes, visten su savia con la corteza y la hoja. Océanos de hierbas y broza pujan por tocar las orillas de las raíces, y escuchar, allí, campanarios abandonados. Y hadas, duendes jocosos, y caballos con la piel del color inventado por la nieve, danzan. Corren. Entre los senderos y las penumbras de la floresta. Y pájaros, descendientes de la primera noche misteriosa, cantan. Y sus cantos viajan, en alfombras de viento, hacia el claro. Al que algunos llegan con silencio y devoción incendiándose en la mirada. Algunos hechizados por el embrujo del árbol y el atardecer melancólico entre las copas, llegan al claro, al santuario dentro del templo de madera.

Y el bosque es el templo celta.

Lucano afirmaba: 'Adoraban (los celtas) a los dioses en los bosques sin hacer uso de los templos'. Al aludir al bosque el autor latino emplea el término nemus. Denominación que se vincula con el nombre de uno de los pueblos que según la historia mítica del Lebar Gabala (el Libro de las invasiones) invadieron Irlanda: el pueblo de Nemed. Nemed procede de la misma raíz de nemus que significa 'cielo'; y se entronca con el gaélico niam, el galés nef y el bretón nenv. El nemeton es así el santuario céltico esencial, es el claro sagrado, el círculo celeste que bulle dentro del bosque.

Los druidas de la Galia se congregan en el Bosque de los Carnutos una vez al año. Estrabón dice que los gálatas celtas de Asia Menor 'tenían un consejo de trescientos miembros que se reunían en un lugar llamado drumenton'; nombre afín a nemeton y al antiguo nombre de la Fuente de Baretón; así también como a Beleton, acaso derivado de Bemeton, 'claro consagrado a Belenos'.

Pero, más allá de las posibles procedencias etimológicas de nemeton, lo esencial es su significación simbólica. El claro en el bosque es un espacio vacío que quiebra la homogeneidad circundante. Su aspecto despejado, libre de vegetación espesa, irradia un aura nítida y vibrante. El claro es así el vacío que oficia de centro, de corazón íntimo de la floresta. Corazón que se convierte en fuente, lugar simbólico desde donde mana lo vivo.

El claro es así centro y fuente. Y también es sitio privilegiado de apertura o trascendencia. Al estar en el claro, el hombre se aproxima a la emanación divina; escucha campanadas sutiles de lo sagrado y trasciende su condición profana, finita, atrapada entre collares de objetos.

Pero el claro, como santuario céltico dentro del bosque, no corresponde a un emplazamiento físico puntual e invariable. El claro como centro simbólico es asimilable a otros sitios singulares de la geografía; el claro puede latir también en la cumbre de los cerros, o en islas; o en la cueva oscura.

El que el centro pueda manifestarse en múltiples sitios avala la igualdad de esos diversos centros. En la antigua Irlanda, el santuario de la capital Tara, actuaba como omphalos, centro del mundo, porque allí se encontraba la Piedra de Fal, la piedra que gritaba cuando el individuo predestinado a coronarse

soberano se sentaba sobre ella. Este centro era el de mayor resonancia en el mundo irlandés arcaico. Pero los diversos centros poseen el mismo poder de apertura hacia lo sagrado. El nemeton, el claro en el bosque solitario, posee la misma efusión trascendente que otros centros distribuidos en la geografía sagrada.

Y el santuario en el bosque es desierto porque, etimológicamente, desértico es lo que 'está abandonado', aquello donde no impera la actividad humana. El desierto de la solitaria arena es sólo la imagen enfática del paisaje o realidad sin la presencia del hombre. Allí donde no se estampa la pisada humana surge la desolación, el territorio yermo, el espacio salvaje sin civilización. Pero el desierto, percibido desde una visión simbólica, rechaza su mera condición estéril. Por el contrario, las extensiones desérticas son geografías de trance por excelencia. Sitios de tránsito, de deslizamiento hacia lo sacro.

El claro en el bosque es desierto por ser ajeno a la huella humana. Pero el claro dentro del tapiz frondoso del bosque refleja otro atributo esencial. El claro es aquel estado donde la vida ya está concentrada en un altar de hierba, de tierra desértica, desnuda, amada por el sol. El claro es altar anterior e independiente de los altares del templo humano.

El mundo moderno vive al templo desligado de su filosofía originaria. En la antigüedad, el templo es *imago mundi*, manifestación en escala reducida del universo. El templo no es entonces lo que generaba lo sagrado; sólo lo convocaba, lo atraía, resaltaba. Pero, en la sensibilidad contemporánea, el templo no es lo que atrae lo sacro sino lo que lo produce en su propia interioridad. La casa religiosa contemporánea no convoca, sino que crea y entrega, ella misma, lo sagrado. El altar, en este santuario, brilla por sí mismo. Sin el templo artificial, para el hombre moderno no hay recuerdo de lo trascendente.

Y frente a la iglesia labrada por manos hábiles y desesperadas de hombre, reverbera el otro templo: el bosque forjado por la tierra y sus formas, donde el humano no es el constructor, sino huésped, invitado, visitante. Visitante del santuario del bosque donde debe sumergirse en senderos penumbrosos para descubrir el claro, el altar.

Donde el mamífero religioso debe orar y esperar.

El templo artificial como arquitectura que propicia la aparición de lo sagrado deriva del antropocentrismo de lo divino. Las antiguos dioses griegos exhibían fisionomías humanas. Sus personalidades se componían de virtudes o defectos semejantes a los de sus adoradores. Para algunos pensadores de la época, como Jenófanes de Colofón, detrás de la composición de los dioses anidaba la proyección de las propias cualidades del hombre. La aparición de lo sagrado era así efecto, consecuencia, de la imagen humana o del santuario erigido por él.

Frente a esta figura de lo sacro como prolongación de la psicología del hombre reaccionó Brennus, el jefe de los guerreros celtas que invadieron Delfos, en

Grecia, hacia el 290 a.c. Según nos refiere Diodoro de Sicilia: 'Brennus se echó a reír porque (los griegos) habían supuesto que los dioses tenían formas humanas y los habían fabricado de madera y piedra'.

Ante las estatuas antropomórficas de los dioses griegos, no lo era posible entender al guerrero céltico que lo divino fuera representado con los perfiles de la criatura humana. Lo divino sólo puede ser en las formas naturales de piedra o madera, o en estilizadas figuras geométricas.

II. La luz del Grial

Y en el claro del bosque celta, en su espacio de lo sagrado, impera la desnudez. Pero allí puede brillar también un cáliz extraño, y el embrujo de un nombre imantado: el Grial.

No es este el instante para recrear las amplias investigaciones ya trazadas sobre los orígenes del mágico vaso. Sólo recordemos que las dos teorías fundamentales que se esgrimen en esta materia son la cristiana y la céltica. La primera posición asegura que el Grial es el cáliz de la última cena de Cristo. Es el vaso del que beben el maestro, hijo del padre divino, y sus discípulos. Es el recipiente también que después manipula el comerciante José de Arimatea para recoger la sangre del lacerado y chorreante cuerpo de Cristo. Luego del martirio y de la ascensión de Jesús a la diestra de su padre absoluto, José de Arimatea lleva el vaso a Inglaterra. En las llanuras del sur inglés, planta un árbol y erige la Abadía de Glastonbury. En un pozo empotrado en el jardín trasero de la construcción eclesial, oculta la divina reliquia. En el fondo de aguas subterráneas se hallaría entonces el Grial empapado aún con las rojas gotas de la pasión de Cristo.

La otra teoría asegura la raigambre céltica del Grial. El mágico recipiente sería heredero de los famosos calderos celtas como el que aparece en el vaso de Gundestrup.

Más allá de su problemático origen histórico, el Grial alberga un extraño líquido capaz de brindar regeneración, calor y sabiduría. Revelación luminosa del ser profundo.

En la célebre La muerte del rey Arturo, de Thomas Malory, el rey de los caballeros de la Tabla Redonda rompe el orden divino, de manera involuntaria, al yacer con su hermana Morgana. El soberano se despeña entonces en la oscuridad; sus fuerzas vitales se desvanecen y lo condenan a la postración. Extenuado, demacrado, yace en su trono. Junto a su decaimiento físico, languidecen también los suelos de su reino. Su país se convierte en tierra yerma. En el universo mítico que envuelve al rey Arturo, la vida se debilita y disipa cuando se corta el cordón umbilical que liga la propia vida con la fuente de lo divino. Tras la ruptura del lazo comunicante, se debe recuperar la fuente para renacer. El Grial es el sustituto del útero que recibe los nuevos rayos de la fuente divina.

Pero el Grial sólo admite la presencia humana tras un largo proceso de ascesis y de peligrosas aventuras dentro del bosque.

Luego de su desfallecimiento, Arturo envía a sus caballeros en busca del Grial. Los envía hacia aquello que puede contener y retener lo que en realidad es inasible, lejano, atemporal. El Grial puede contener la potencia de lo eterno y lo sagrado. Pero sólo es eficaz si se le manifiesta a los hombres dentro del tiempo. Sólo es plenamente trascendente dentro del flujo temporal. El Grial se manifiesta como altar en el tiempo donde recibe las luces calurosas del ser.

El Grial es altar de tiempo.

Y lo temporal es lo que se sucede, se desplaza, se mueve. De allí que el Grial sea altar móvil, nómada, desplazable. Es acaso el equivalente pagano (o una prolongación cristiana) del tabernáculo judaico, del arca de la alianza. Objeto sacro que patentizaba la continuidad del cordón umbilical que une lo humano y lo divino.

Y el Grial, como nómada altar temporal, puede moverse entre los vastos senderos del bosque. Pero, a pesar de todos sus posibles movimientos, no suspende su vínculo con un único lugar, el claro, el centro misterioso del bosque, el santuario céltico.

El Grial se manifiesta por primera vez dentro del bosque, en el Castillo del Grial. Allí, en El cuento del grial, de Chrétien de Troyes, arriba el joven Perceval. Con anterioridad a este hecho, Perceval ha vencido al Caballero Bermejo y ha sido alentado por el rey Arturo para cabalgar en la médula del peligro en busca de los blasones y el honor del caballero.

Perceval llega a un río. Allí, un hombre hunde un anzuelo en la corriente. Pesca. El joven aspirante a caballero, recién llegado, le pregunta por el castillo del rey que impera en aquellas tierras. El pescador le indica el camino. El jinete sigue la senda señalada entre la floresta. Asciende hasta la cuesta de un cerro donde se yergue la silueta señorial del castillo, donde es bien recibido. Perceval descubre entonces que el pescador no es otro que el rey, el Rey Pescador, quien es víctima de una herida que lo mantiene tullido. Sólo puede trasladarse de un lugar a otro gracias al auxilio de sus pajes.

El rey invita al huésped a su banquete. Con asombrados y complacidos ojos, Perceval contempla entonces los manjares que tapizan con formas deleitosas las mesas. Entonces, se abren las puertas y un resplandor comienza a esmaltar de luz el festivo y succulento recinto. Hace su entrada un cortejo precedido por una bella mujer, arropada en blancas vestiduras. Su presencia exhala radiante luz. Pero más aún el objeto que porta entre sus manos. Es un vaso fulgurante, un objeto feérico: el Grial. Junto a la mujer, avanzan dos pajes. Uno lleva un plato de plata; y, el otro, una lanza en cuyo extremo mana sangre.

Luego de algunos instantes de diáfano esplendor, los solemnes visitantes y el exultante vaso se retiran.

A partir de ese instante, Perceval ya no participa sólo de la exuberancia de una fiesta cortesana, profana. Ahora, atraviesa, experimenta, un banquete místico. Experiencia de índole ritual en la que, por primera vez, el Grial, el sacro recipiente luminoso, se ha manifestado.

El altar nómada, movedizo, ha mostrado parte del esplendor que recibe de la fuente eterna y divina de la existencia. El altar que brilla, se desplaza tanto en el castillo como en el bosque, en el universo de intrincadas paredes vegetales.

Y sólo lo más puro puede respirar una brisa sin polvo. Sólo Sir Galaad, el caballero de la pureza, es capaz de respirar así. Dentro del ciclo Breton, la narración emblemática de la busca y hallazgo del Grial es la Queste. Relato exhalado por plumas sacerdotales. Mediante esta anónima obra (como también acaso a través del Perlesvaus, 'el Alto libro del grial'), el monacato cristiano apela en su provecho a la estampa del caballero valeroso y la fama del enigmático Grial. El sacerdocio de Cristo decide convertir la historia ya difundida de los caballeros de Arturo y el prístino vaso, en el ariete de una estrategia de proselitismo y pedagogía cristianas. Anónimos sacerdotes narran la historia acaso de fuente pagana, para exaltar el espíritu como fundamental meta de la caballería medieval. El caballero no triunfa por su valor físico sino por su pureza de espíritu. El ideal caballeresco, engarzado con el valor guerrero germánico, se funde así con el ideal monacal, con el ansia sacerdotal del logro espiritual.

Galaad reúne en sí la fiereza de la espada, la delicadeza del modal cortesano y la mirada enderezada, sin desvíos, hacia el puro arco iris del espíritu.

En la cristiana Queste, los compañeros de Galaad en la búsqueda son Bohort y Perceval. Bohort es el del esfuerzo paciente e inflexible, siempre acosado por su hermano Lionel. Perceval, rezuma ingenuidad, irradia vivacidad y buena voluntad; pero ni Bohort ni Perceval siembran en sus pasos una trasparencia semejante a la de Sir Galaad.

Luego de múltiples aventuras compartidas, los tres caballeros arriban al castillo de Corbernic donde los recibe el Rey Pelles, el monarca tullido. Participan entonces en una cena donde arderá la luz áurea del Grial. La ceremonia es precedida por Josefé, hijo de José de Arimatea, quien desciende de los cielos para oficiar su especial tarea. A su vera, flotan ángeles que sostienen la lanza sangrante de Longino. Josefe pronuncia la misa. Cristo mismo surge entonces del vaso. Y distribuye la comunión entre los presentes. La escena es fantástica. El espacio se pinta con los óleos de una revelación celeste. Galaad toma en su mano la lanza y, con su sangre, unge las heridas del Rey Tullido quien, milagrosamente, vuelve a rebosar de salud.

El Grial se ha manifestado, pero la busca debe proseguir. Los tres caballeros se embarcan entonces en el enigmático navío de Salomón. La feérica embarcación los lleva hasta Sarras, en el Medio Oriente. Allí, Galaad morirá luego de arder en la más encendida visión del divino vaso. Cuando la extática contemplación que brinda el Grial concluye, una mano misteriosa se descuelga desde las alturas y el recipiente sagrado regresa a la eternidad.

La visión de lo más secreto convierte a su contemplador en ser sutil. La finura de sensibilidad y conciencia ya no puede alojarse en un cuerpo denso. Galaad se convierte entonces en libre energía capaz de remontarse hacia la realidad divina. En la tierra de los hilos pesados, el alma leve ya no puede resonar.

La luz del Grial se manifiesta inicialmente en la interioridad del castillo, en la morada de reyes y caballeros. Pero el castillo siempre se alza rodeado por maderas y hojas. El resplandor del vaso, del altar nómada, se enrojece dentro del bosque. En el bosque se muestra como destello de un sol divino a perseguir, acechar. Entre los árboles, el Grial es una escalera fatigosa hacia el cielo. El vaso, el Grial, como resplandor entre la madera. Grito de la tierra hacia la plenitud celeste que atraviesa la materia.

Pero el ciclo puede trastocarse. El brillo del Grial puede ser lo que desciende, no ya lo que asciende. En otra versión canónica de la historia del Grial, el divino vaso es una piedra preciosa oriunda del cielo. Wolfram Von Eschenbach le adjudica varios nombres que denotan una procedencia celestial: lapis excelis (de los cielos); lapis betilis (del árabe bet-el, meteroro); y también la piedra es lapis erilis (piedra del señor), o lapis elixir (equivalente al lapis philosophorum de los alquimistas). Y, ante todo, el Grial, en la versión de Wolfram, es lapis exillis, por ser piedra caída, exiliada del cielo. Luego de la derrota de Lucifer, la piedra fue traída a la tierra por ángeles neutrales que la entregaron en custodia a los cristianos o, más exactamente, a los caballeros de los templeisen (templarios), caballeros pletóricos de valor y virtud.

Y el vínculo de la divina piedra con lo celeste subsiste porque, una vez al año, en Viernes Santo, sobre ella desciende una paloma portando una hostia.

El Grial, como piedra celeste, urania, es así prolongación de la altura pura y eterna sobre la tierra transida de pecado, conmoción y angustia. El Grial expande su sustancia purificadora como revelación o epifanía celestial dentro de la horizontalidad terrestre. En la obra de Wolfram el gran buscador del grail es Parzival, quien, tras un obligado periplo de aventuras, arriba al Castillo de Munsalvaesche, donde se encontrara con el resplandeciente recipiente.

Pero el mágico vaso centellea en el bosque.

Árboles abigarrados construyen los caminos hacia el claro, el santuario, el ojo secreto donde parpadea lo divino.

Y donde el Grial recibe las gotas del calor sagrado.

III. Merlín: señor del bosque misterioso

Y en el mar de la madera y las ramas vagan las espumas de la sabiduría. Sabio es quien busca la sabiduría. Pero, aun más quien es fiel a ella luego de su revelación. En su persecución del Grial, los caballeros de Arturo son

movidos por el deseo de rubíes espirituales. Sus armaduras anhelan reverberar con un sol aún oculto.

El caballero andante penetra con determinación en el bosque oscuro para hallar el fuego primordial.

Pero, para la búsqueda caballeresca, las enramadas mallas de árboles son un lugar de tránsito, las sendas del viaje hacia el santuario, el nemeton, donde el Grial recibe lo sagrado. El caballero no vive en el bosque. Es una pasión que surca, veloz y cautelosa, el universo vegetal con el deseo de desvanecerse en una luz celeste, o de regresar a la ciudad o el castillo fortificado.

Quien vive en bosque es el que respira dentro de la sabiduría. De una sabiduría encontrada. Y el que vive en el bosque celta es el druida. Y su arquetipo esencial: Merlín.

La leyenda que se plasma en torno a la mágica persona de Merlín lo imagina como hijo de una joven piadosa y de un demonio íncubo. Su naturaleza se compone de dos corrientes: la claridad del bien que le viene de su madre; y la espesura oscura del mal, que le dispensa su padre. Los opuestos viven en Merlín y se reconcilian en él. El mago así refleja la totalidad que integra y supera las oposiciones. De esta manera, la realidad es una para el solitario habitante del bosque. Y, en el centro del círculo único de lo real, arde el claro, en el bosque, el santuario, el nemeton y su sabiduría secreta.

Merlín puede guiar a los caballeros del Rey Arturo hacia la misteriosa fuente del saber. Pero él no necesita ir hacia la fuente. Porque ya la ha sondeado, experimentado.

Merlín posee el don de la doble visión. Es capaz del ver distinto del mero observar. El ver como destello luminoso que nace de los ojos y, luego, atraviesa las formas y penetra en lo imperceptible, lo invisible. Merlín es entonces druida, vidente. Druida: denominación procedente del antiguo céltico druides, que se descompone en dos elementos; el prefijo superlativo, que deriva del adverbio francés tres 'muy' y el término wid, de una raíz indoeuropea que ha dado el griego ideain, 'ver', el latino videre 'ver, saber'. Así, Merlín, el archidruida, y el resto de los druidas, son los 'muy videntes', los 'muy sabios'.

Plinio el Viejo difundió también la opinión de que el nombre druida procedía de la denominación del roble en griego, drus. Y Plinio el Viejo asegura también, en su Historia natural, que: 'Los druidas no tienen nada más sagrado que el muérdago y el árbol que lo sostiene, suponiendo siempre que este árbol es un roble'. El druida liga su conocimiento extraño con el bosque y el árbol, el roble en particular, y el muérdago que crece en él. El muérdago es una de las plantas más antiguas del planeta. Es parasitaria, vive de la savia de los árboles. Vive de la liquidez nutritiva del roble. Lo que coincide con su denominación en el dialecto de Vannes, en el siglo XVII, donde se llama al muérdago deur derhue 'agua de roble'.

Plinio también habla del famoso ritual de recolección de muérdago de los druidas.

El muérdago es cortado por el sabio celta en condiciones particulares: debe ser extraído el sexto día de la luna, cuando la vitalidad de los rayos lunares está en su fase ascendente. Luego, el druida corta la planta que se nutre del roble con una hoz de oro mientras viste un traje blanco. El oro de la hoz remite al simbolismo áureo, a lo dorado, esplendente, la viva irradiación de la luz y el ser. La hoz se liga, por su semejanza, con la figura arqueada y cambiante de las fases lunares. Es signo de la luna creciente, de la potencia sutil celeste, que crece, se propaga. En la hoz lunar y el oro solar que la recubre se unen simbólicamente, el sol y la luna, la fuerza celeste masculina y femenina. Unión que es umbral o anticipación de una revelación posterior que bulle en el centro mismo del rito.

Y el druida, enfundado en su vestimenta blanca, señal de pureza, y mediante el auxilio de fuerzas celestes, recoge el muérdago, se funde con él. Es como la planta recogida. Al recolectar muérdago, el sacerdote celta afirma su propia esencia: vive del roble, como la planta removida por la hoz de relumbres dorados.

Y el roble es el árbol que, en la mentalidad céltica, actualiza el arquetipo del axis mundis, del centro del mundo, desde donde brota el magma divino.

El roble es manifestación de la divinidad circundada, protegida, acogida por el bosque. El druida, Merlín, es el vidente cuyo conocimiento de lo sagrado viene de su vivir en el roble, en el corazón creador de lo real.

El druida Merlín es el que ve y se nutre del roble divino. Merlín habita entonces en el claro, en el santuario, nemeton, en el diamantino paraje donde manan todas las fuerzas y donde se concentran los pliegues del mundo: lo celeste circular y la tierra horizontal.

Merlín puede poner a los caballeros en busca del claro y su nueva figura: el roble. Pero no debe viajar hacia allí porque él ya es en el claro. O más exactamente, Merlín, el druida, el que vive y ve desde el roble, ya ha realizado el viaje a través de las espirales.

La espiral late desde la lejanía prehistórica. Cubrió multitud de piedras y, quizá, acompañó cercanos y desvanecidos ritos. La espiral alude a la posición fetal en la matriz. Desde allí, la futura vida debe desenroscarse lentamente para trascender la interioridad oscura del vientre yemerger al mundo exterior, al espacio común de los seres. El lugar desde el cual la espiral se desenlaza es un centro original emparentado en la tradición céltica con un huevo. Un huevo primordial, un embrión de oro.

Plinio el Viejo menciona la presunta creencia de los druidas en un huevo especial que es el resultado del entrecruzamiento de numerosas serpientes enrolladas. La secreción de los cuerpos de reptil entrelazados creaba el huevo de serpiente. Un huevo que precisa ser robado mediante una maniobra

cargada de peligro. Luego de obtenerlo, el raptor debe dirigirse presuroso a un río. Si logra atravesarlo, cesara toda amenaza de ser capturado por las serpientes que lo persiguen.

En su unión, los reptiles crean figuras espiraladas. Caminos en espiral que conducen al centro, al huevo, a la fuente del saber que es difícil encontrar y conquistar. La espiral es el sendero hacia el huevo que contiene la vida, la potencialidad de la vida aún no manifestada. Las espirales construyen una paradójica senda que es un avanzar hacia el centro y, al mismo tiempo, un volver desde allí.

Desde los comienzos de su cultura, con las civilizaciones de Hallstatt y La Tene, los celtas convirtieron a la espiral en su símbolo esencial. Pero el genio céltico une el devenir sinuoso de las espirales. Las triplica. Así imaginan el triskell en breton: tres espirales que giran en derredor del eje de un círculo imaginario. La triplicación de la espiral posee una envergadura universal. Con su carácter ternario, la espiral danza también en China o en la India. La céltica espiral trinitaria se entrelaza con la noción mítica de las Tríadas. Con las tres morias, y las tres nornas, las diosas regentes del destino en las tradiciones griega y germánica respectivamente. Numerosas estatuillas de diosas galas exhiben rostros trinitarios. El tres remite también al trébol, el trifolium, la planta de tres hojas, emblema de la Irlanda celta. Y el tres es la superación de la dualidad, o el rayo triangular solar, de tres lados, que desciende desde el cielo. El tres se refiere también a la tópica de los elementos naturales esenciales: aire, agua, y tierra. Y el cuarto elemento, el fuego, actúa como espíritu que mueve, vivifica al resto. El triskell de los celtas pudo encontrar así rápidas afinidades con el dogma trinitario cristiano del dios que es tres personas y una a la vez.

Como en otros tantos caminos ancestrales, en el final del sendero de la triple espiral, se halla la percepción nítida y vivaz de la unidad y de la vida y su origen a partir de un incandescente núcleo de energía concentrada.

El druida, Merlín, ya ha recorrido el viaje de las tres espirales.

Y ahora vive desde el roble y junto a la vida del bosque. En su hogar de árboles, Merlín comunica sus meditaciones al ermitaño Blaise. Blaise, es palabra bretona bleiz (bleidd en galés), que se traduce como 'lobo'. El animal de los aullidos es criatura independiente, libre, salvaje, pero que, como Blaise, respeta la autoridad del viejo sabio Merlín. Merlín es así el Señor de los Animales Salvajes. Puede sujetar al animal y al mismo tiempo comprenderlo, protegerlo, y establecer comunicación con él.

Merlín es de esta manera druida-chamán que regresa a la perdida aurora del tiempo mítico, cuando hombres y animales compartían un mismo lenguaje. El sabio celta vuelve al instante matinal en el que el animal y el humano constituyan una comunidad y no dos especies separadas y contrapuestas.

Y Merlín es quien aún habla el lenguaje de las pájaros. Lenguaje que no es el de las cantoras voces de las aves, sino el de la expresión, el decir, de una realidad divina, única, que crea al hombre y el animal dentro de un único anillo.

Y en el mundo único, que une a hombres y animales, resuena la cabalgata de los vientos. Aires de amables perfumes de mañanas bellas en algunas oportunidades; o de ráfagas salvajes en otras.

El aire es el sueño de los seres pesados. En el ave que se remonta entre intangibles avenidas aéreas, los habitantes de la tierra quieta sueñan con el ojo que, libre, sobrevuela el suelo de las limitaciones y las angustias.

Y dentro del aire, de una Torre de Aire Invisible, vive Merlín al final de su camino.

La bella joven Vivianne lo ha hechizado y encarcelado en una prisión de aéreos contornos. Lo que puede leerse en la superficie de la leyenda es el cautiverio de Merlín. Pero, en una filigrana más honda, quizá puede advertirse lo contrario: la liberación más alta del druida de la saga artúrica.

La meta suprema del sabio del bosque no es vivir entre los árboles sino dentro del aire. Y el aire puro es creado por los bosques. Y el bosque continua en el aire respirable que ha creado. Y, así, mediante el aire y su libre movimiento, los inmensos mares de árboles pueden propagarse hacia la cúpula celeste y todas las direcciones del espacio. Al seguir las ráfagas de aire, los caminos del viento, el bosque quiebra la inmovilidad de sus raíces. Y se eleva, y se ve desde la altura, a la que sólo el aire puede arribar.

Y Merlín vive dentro del aire del bosque. Y el que está dentro del aire es quien intuye los secretos de la ubicuidad. El reino boscoso ocupa sola algunas tierras, proyecta sus sombras de madera sólo sobre algunas rocas y arroyos, sobre algunas hierbas y animales. Pero el aire baila, a un mismo tiempo, sobre todas las hebras de la superficie terrestre. Vivir dentro de la Torre de Aire Invisible es ser el aire que se expande a todos los lugares.

Merlín vive dentro del aire de la ubicuidad. Como ligereza, sutilidad aérea, puede propagarse hacia cada pliegue del único mundo. Es así la conciencia más plena, extensa, que ha encontrado su sabiduría en el claro, en el santuario dentro del bosque. Sutil conciencia aérea del sabio del bosque. Que, en el mediodía más intenso de su sabiduría, es la misteriosa energía vegetal que vive dentro del aire libre, consciente, capaz de rozar y percibir casa sitio del único anillo, el único mundo.

Es Merlín, el sabio druida del bosque que, según la leyenda, aún habla a través del viento. El viento. El aire. Que susurra entre las ramas y hojas del Bosque de Brocéliande.

BIBLIOGRAFIA

-Jean Markale, Las tres espirales. Meditación sobre la espiritualidad celta, Barcelona, José J. de Olañeta Editor.

Los druidas, Ed. Taurus.

La trama oculta del Grial, Girona, Ed. Tikal

-Henri Hubert, Los celtas y la civilización céltica, Madrid, Akal Universitaria.

- T. D. Kendrick, Los druidas, Madrid, Biblioteca Historia DM.

- Carlos García Gual, Historia del rey Arturo y de los nobles y errantes caballeros de la tabla redonda, Ed. Alianza.

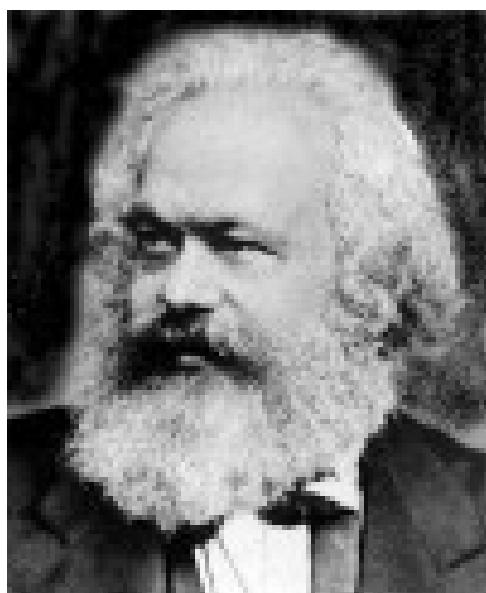
- Chrétien de Troyes, El cuento del grial, Ed. Hispamerica.

- Thomas Malory, La muerte del rey arturo, Ed. Siruela.

- Ward Rutherford, El misterio de los druidas, Barcelona, Ed. Martínez Roca.

volúmen 5 | sección: Pensamiento

René Guénon y Carlos Marx, críticos de la modernidad burguesa. Por Emilio J. Corbière



agradecemos muy especialmente la colaboración de Emilio Corbière, que nos ha autorizado a publicar su ponencia en la reciente Semana Gurenioniana , realizada el 15 de septiembre de 2002 en la Biblioteca del Congreso

René Guénon y Carlos Marx

críticos de la modernidad burguesa
Por Emilio J. Corbière*

Señoras y Señores:

Estudiar los escritos, ideas y concepciones de René Guénon y Carlos Marx parece una osadía, ya que a primera vista se trataría de proyectos radicalmente diferentes, uno espiritualista y el otro, materialista. Sin embargo ésta es una interpretación sumaria y un estudio metodológico permite encontrar aspectos que se escapan a las visiones dogmáticas.

El pensador francés René Allau fue el primero que intentó una aproximación al tema en su ensayo *De Marx a Guénon*: de un “crítico radical” a un “crítico de principios” de las sociedades modernas, en el libro de homenaje a Guénon, en “Les Dossier H”, compilación dirigida por Pierre-Marie Sigaud, en la colección “L’Age d’Homme”, publicado en París en 1984.

Pero hay otros elementos que ayudan al investigador a efectuar un estudio comparativo de las ideas de ambos pensadores. Fue el filósofo italiano Rodolfo Mondolfo en su obra *Marx y marxismo*. Estudio histórico-crítico, quien destacó la influencia en Marx y Engels, especialmente en Marx y, anteriormente, en los socialistas utópicos, de pensadores antiguos y modernos, en cuanto a la formulación del materialismo dialéctico e histórico y a propósito de la enunciación de un concepto de la historia, particularmente los filósofos jónicos (Heráclito, Demócrito y Leucipo), en pensadores romanos como Lucrecio, y especialmente en escritores herméticos como Giordano Bruno, Francis Bacon y Baruch Spinoza. Silvio Frondizi aportará otro elemento que conocí cuando realicé el curso sobre historia de las ideas en la Facultad de Derecho de La Plata en 1962, como se verá en este trabajo, la formulación de la dialéctica de la naturaleza en Marx y Engels que fue tributaria del teósofo y místico alemán del siglo XVI, Jacobo Böhme.

Marx murió en 1883, en Londres, y tres años después, nació René Jean Marie Joseph Guénon, en Blois, Anjou, en el apacible Valle del Loira. Seguramente, en el caso de Guénon tuvo referencia sobre las ideas de Marx y Engels, aunque su camino cultural-espiritual fue distinto, diferente, al de los comunistas.

En ambos casos, Guénon y Marx condenaron la modernidad burguesa de la que fueron críticos especialmente por sus deformaciones científicas, tecnocráticas y manipuladoras de la persona humana. También rechazaron el positivismo, el científicismo, el consumismo, el lucro y la alienación de los seres humanos en el trabajo y por la explotación del hombre por el hombre, en lo material y en lo cultural-espiritual.

Otro error muy común al abordar la metafísica guenoniana es creer que esta metafísica tiene raíces teológicas o religiosas exóticas. Trataré de explicar que lo de Guénon tiene como fundamento dos cuestiones esenciales: su carácter iniciático y su explicación del simbolismo porque el mundo y la vida

humana se desarrollan en un contexto simbólico sobre lo cual Ernest Cassirer se refirió en sus estudios Filosofía de la Ilustración y Antropología filosófica (Introducción a una filosofía de la cultura). Prueba de ello es que hoy cuando el mundo académico, las ciencias oficiales, la filosofía y la teología, miran con despreocupación los textos antiguos, es decir, los escritos hermético-alejandrinos y otros linderos o signos que vienen de edades pretéritas, incluso desde Sumeria y aún antes, sin embargo reconocen que no se puede explicar la matemática filosófica, la lingüística, la cibernética, la semiótica, las ecuaciones infinitesimales o la física nuclear y cuántica, si no se recurre a la explicación simbólica, a una explicación de sus símbolos.

En la búsqueda de las esencias

El objetivo central de Guénon, de sus escritos, es llevar al hombre y la mujer al término de su destino verdadero, a su identificación con su propia esencia, la realización espiritual que consiste en la toma de conciencia efectiva de la realidad del Espíritu. Probablemente su principal escrito en este sentido sea Los estados múltiples del ser. Pero ello se realiza a partir de una vía iniciática activa que se logrará por un camino distinto de las religiones exotéricas o del conocimiento filosófico o metafísico académicos. Desde luego ese método tampoco se encuentra en los pseudoespiritualismos y el llamado ocultismo, atajo intelectual producto de la precariedad cultural o de las perversiones del pensamiento.

En Occidente, donde Guénon cree que las formas tradicionales se han perdido, considera que las únicas organizaciones que siguieron siendo iniciáticas son la Francmasonería y el Compagnonnage. Así lo afirma en Aproximación a la iniciación.

Para ello, el metafísico francés estudia la manifestación universal o macrocosmo, que siempre es una manifestación y no una creación y el hombre: centro y microcosmo. Así lo había hecho Cornelio Agripa. ¿No fue acaso testimoniado en los escritos alejandrinos y en la Tabla de esmeralda? Para lograr el estudio del mundo simbólico y la verdadera iniciación, Guénon realizó un esfuerzo intelectual enorme penetrando en el corazón de las tradiciones más misteriosas de la humanidad. “Aquellos de lo que nos hablan las leyendas -dice Jean Borella- y los cuentos de todos los países, los saberes enigmáticos y las antiguas creencias de relatos inmemoriales, todo eso por una especie de milagro, adquiere sentido y se torna posiblemente verdadero. Leer esta obra es, en cierto aspecto, reencontrar la infancia perdida de las primeras edades”.

Para ello Guénon dice que es necesaria una reforma intelectual, una crítica del mundo moderno burgués y un replanteo de la metafísica y el simbolismo.

Tradición quiere decir transmisión. Se logra como decían los viejos alquimistas medievales, mediante una “transmutación psicológica” que se alcanza por la interpretación del mundo simbólico. Ese mundo simbólico contiene los símbolos, las pistas, los landmarks, de la conciencia de la especie. Para lograr la comprensión del mundo simbólico y del acceso a una filosofía perenne o

primordial considera Guénon que es necesario someter a la crítica la modernidad y el racionalismo, entendido como un dogma que no debe ser confundido con la razón intelectiva.

Allí es donde encuentra limitada la razón científica transformada en tecnocracia manipuladora de la persona humana, no cuestiona la ciencia como saber práctico, él mismo participaba de ella como matemático, tema que dejó testimoniado en su obra Los principios del cálculo infinitesimal. Lo que cuestionó Guénon es lo mismo que cuestionó la Escuela de Frankfurt en su misma época: la “razón científica” elevada a dogma impide el desarrollo de todas las condiciones intelectuales. Así lo señalaron Herbert Marcuse en Razón y Revolución y Theodor Adorno y Max Horkheimer en Dialéctica del Iluminismo. Guénon no menospreciaba la inteligencia sino que buscaba un acto intelectual, una intuición intelectual que revelara lo metafísico al intelecto. Eso se logra mediante la comprensión de los símbolos y la iniciación.

Para Guénon, los símbolos y la iniciación, producen en el intelecto, una concentración pura sobre el Absoluto, y se llega a ese conocimiento, independientemente de todo medio revelado. Por eso creía que las grandes revelaciones religiosas o de otro tipo no son más que cristalizaciones formales de una Realidad en sí informal.

Tanto Marx y como Guénon enseñaron que hay que pensar de otra manera y no continuar repitiendo los pensamientos aprendidos. En el caso de Guénon, es allí, en la iniciación donde reside la verdadera función de lo que denominé “transmutación psicológica”. Lo de Guénon se distingue de las filosofías contemporáneas como también de los sistemas occidentales clásicos. Es importante no confundir la “realización metafísica” en el sentido guenoniano, con una “metafísica” tal como la entienden los historiadores de la filosofía. Por eso no se puede equiparar la metafísica con la ideología porque esta, para Guénon, sería solamente una consecuencia de aquella.

Es por eso que rechaza la religiosidad externa o exotérica. Y también la idea de progreso lineal, salvo en el plano de la fuerza material. Rechaza la superstición de la ciencia transformada en dogma tecnocrático y llama a superar la “vida corriente” de la sociedad de consumo. Dice Borella con acierto que rechazó “la ideología capitalista de la civilización anglosajona”.

Cuando mencioné la conciencia de la especie he querido significar la conciencia del pasado, que no es para nada, inmobilitista, como algunos creen, ya que se renueva, momento a momento, en el iniciado que vive en sus mínimos detalles, reinterpreta incansablemente, revisa, intuye, los signos que se transforman en sentidos, en inferencias, en evidencias, en tejidos del tiempo.

Las civilizaciones tradicionales tuvieron cronistas pero no historiadores, porque como dijo Lao Tse, “el hábil caminante no deja vestigios”. El iniciado, entonces, debe encontrar esa filosofía perenne que forma parte de la conciencia de la especie. Y eso, repito, no tiene nada de inmovilidad. Por el contrario, es todo actividad. Lo expresó claramente Ibn Arabi, el sufí nacido en Murcia, en el siglo XII, en su bella obra Las revelaciones de la Meca: “la conducción divina

consiste en que el hombre sea llevado a la perplejidad; ahora bien, la perplejidad es no-inercia, inestabilidad, movimiento, y el movimiento es vida, de manera que no hay inercia ni muerte, sino existencia pura sin ausencia. Tal es también la naturaleza del agua, que comunica vida a la tierra y provoca el movimiento, de acuerdo a la palabra del Corán: «Y tu ves la tierra desierta, y cuando Nosotros descendemos sobre ella del agua, ella tiembla y concibe, y produce todo tipo de parejas bellas» (Corán, VI, 122).

Es posible, entonces, que se comprenda dentro de un siglo que todo el desarrollo del análisis crítico de las sociedades modernas estuvo marcado por dos enfoques metódicos, no menos rigurosos uno que el otro, uno “radical”, el de Marx, el otro “de principios”, el de Guénon, y bien dice René Alleu que “a pesar de estar situados en las antípodas uno de otro, han aclarado de alguna manera las bases «terrestres» y las cúspides «celestes» de las sociedades «modernas» y «tradicionales». Es así que más allá de una oposición bastante evidente, el historiador futuro percibirá mejor que nosotros la profunda complementariedad de dos rebeliones de estos dos exiliados que fueron, con bases muy diversas, Marx y Guénon. A través de ellos, pueden oírse dos grandes voces: la de un proletariado aún oprimido al este y al oeste; la de un Tercer Mundo culturalmente devastado y económicamente esclavizado por la sociedad industrial occidental”.

Castas, artesanos, trabajadores

Guénon trató de comprender, desde el punto de vista tradicional, a su tiempo. Mostró que los conflictos entre la casta real y la casta sacerdotal (conflictos fundados en el orgullo del rango y sobre la lucha por el poder) han jugado un rol fundamental en la historia de las civilizaciones. Dice René Alleau que “la aparición de estas divisiones corresponde precisamente al desarrollo cíclico de la teoría tradicional de las cuatro edades de oro, plata, bronce y hierro, y esta última está marcada por una «lucha final» entre la casta de los comerciantes y las clases populares”.

La interpretación tradicional no tiene nada de místico ni de abstracto. Guénon se pronunció claramente en el campo económico, por ejemplo, con respecto a la moneda, al artesano y a las condiciones del trabajo.

La tecnificación y la mecanización de la mano de obra dividió a los trabajadores en dos clases más alejadas una de otra, al mismo tiempo que la máquina reemplazó la herramienta, mientras que la fábrica reemplazó al taller.

Advierte Guénon que la desaparición del artesanado eliminó el carácter conscientemente creador, personal y cualitativo del trabajo artesanal colocando el conjunto de la producción industrial bajo sistemas abstractos administrativos burocráticos y tecnocráticos, que no tienen el más mínimo interés por el trabajador. La sociedad tradicional, dice Guénon, no diferencia entre arte y oficio, entre artista y artesano ya que no existe una sola actividad humana, aún entre las más humildes, que no estuviesen relacionadas con principios superiores metafísicos, teológicos o cosmológicos. La actividad del trabajador es no solamente útil, como plantea la sociedad burguesa, sino que está

revestida de una belleza y de una dignidad sagrada. Por eso, sostiene Guénon que se debe encontrar la armonía entre la tierra y el cielo, entre la naturaleza y la cultura, entre la fe y la razón y toda civilización futura deberá encontrar las llaves de una tarea más importante que la transformación del mundo y de la sociedad por la historia y en la historia; debe encontrar la transfiguración de la vida cotidiana de cada hombre y mujer, aquí y ahora.

Tradición y ciclos

Guénon confirió a las palabras tradición e iniciación un sentido riguroso. Es lo que el hombre y la mujer reciben y lo identifican con el Logos de la humanidad. Ese despliegue no se produce por un progreso lineal. Repito, lo sabía Hegel cuando habló de los cambios dialécticos superando el racionalismo aristotélico. Cambios cuantitativos o cualitativos.

Para Guénon su doctrina cíclica, que extrae de la tradición de la India, excluye toda repetición, ya que los cambios se producen agotándose en cada período sucesivo. Lo ejemplifica con la sucesión de las cuatro edades mencionadas, oro, plata, bronce y hierro, proveniente de la tradición de Hesíodo y Platón. Nos encontraríamos, según la India, al final de la edad de hierro o de los conflictos (el Kali-Yuga) de acuerdo a la terminología hindú, período al que le seguirá un cambio cualitativo.

Fue Heráclito de Éfeso, quien planteó una teoría de los ciclos, según lo han desarrollado Oswald Spengler, Theodor Gomperz y Rodolfo Mondolfo. Decía mi maestro Mondolfo en su Heráclito. Textos y problemas de su interpretación: “El principio universal divino representa para Heráclito la inteligencia y la vida universales (Zeus) que en todo ser, así como en todo el cosmos, se manifiestan como ciclos incesantes de construcción y destrucción, que se han realizado y se realizarán infinitas veces en el curso infinito del tiempo. La teoría de los ciclos cósmicos se asocia a la del flujo universal de la materia ‘eternamente viviente’, comparable con el fluir de un río cuyas aguas cambian sin cesar. Todo se mueve y cambia incesantemente, aun cuando sus transformaciones escapan a nuestra percepción, lo que le parece a Gomperz una anticipación heraclítea del descubrimiento de los movimientos invisibles, que explicará más tarde la teoría atomista”.

“Sin embargo -agrega Mondolfo- Heráclito nos reserva una sorpresa aún mayor con la intuición de una ley única que domina en la vida de la naturaleza tal como en la de los hombres: ley de medida, ley divina, logos eterno, cuyo imperio sustituye a la multiplicidad arbitraria de los dioses del politeísmo. Gomperz juzga semejante idea inspirada a Heráclito por los descubrimientos pitagóricos de la ley del número en la astronomía y en la acústica”.

Sigue Mondolfo expresando que Heráclito “Esta impelido hacia la intuición de la ley universal por la exigencia de una permanencia eterna frente al flujo universal de las cosas; esta permanencia la encuentra en la ley inmutable que se unifica con la materia animada e inteligente, en la concepción mística de la

razón universal. No es fácil de reconocer esta ley o razón universal, porque la naturaleza ama ocultarse; pero (agrega Heráclito) hay que esperar lo inesperado y ver, aun en las leyes humanas, la ley divina que lo domina todo".

Concluye aquí Mondolfo: "Por esta idea de una ley eterna inmutable -dice Gomperz- Heráclito pudo ser fuente de una corriente religiosa y conservadora; por el principio de la relatividad, en cambio, fue iniciador de una corriente escéptica y revolucionaria. De él procede, por un lado, el fatalismo resignado de los estoicos y la identidad hegeliana entre real y racional; por otro lado, el radicalismo de la izquierda hegeliana y Proudhon. Puede decirse, según Gomperz, que Heráclito es conservador porque ve en toda negación el elemento positivo y es revolucionario porque en toda afirmación ve el elemento negativo. La relatividad le inspira la justicia de sus valoraciones históricas, pero le impide considerar como definitiva cualquier institución existente". Es que en Heráclito no solo se presenta el naturalismo jónico sino también la influencia pitagórica y de Orfeo, el orfismo iniciático.

¿Cómo pasaron estas concepciones, desde la antigüedad al esoterismo y a la masonería moderna? Por las enseñanzas de la ciencia y del humanismo renacentista y por la filosofía denominada hermética. Un papel importante tuvieron los estudios de Giordano Bruno (su concepción del "infinito Universo") que lo llevaron a la hoguera inquisitorial el 17 de febrero de 1600. Sobre la influencia del hermetismo en Bruno, la estudiosa Frances A. Yates ha dilucidado la cuestión en una obra documentada, de carácter científico y para nada ligada al charlatanismo ocultista. Me refiero al libro Giordano Bruno and the Hermetic Tradition.

El hermetismo entre dos épocas

Pero la conexión de Bruno no es la única, otros pensadores modernos, fueron influenciados por el hermetismo en algún momento, o se encontraron con él a lo largo de sus investigaciones. Desmintiendo a ciertas corrientes y creen ser poseedores de la verdad absoluta, dos personalidades de la modernidad como el barón de Holbach, enciclopedista y autor del Sistema de la Naturaleza, exponente del materialismo mecanicista, y Carlos Marx, que descubrió el materialismo histórico y dialéctico, fueron influenciados, de alguna manera, por doctrinas herméticas.

Holbach conoció las ideas del martinismo o martinecismo, es decir las de Martínez (Martínes) de Pasqually (o Pascalis o Pascualis), célebre taumaturgo, para algunos nacido en 1715 ó 1727 en Grenoble y para otros en Portugal y fallecido, probablemente en 1774, para unos en Santo Domingo y para otros en Haití. Este sorprendente personaje fue autor del libro *Traité de la réintégration des êtres dans leur premières propriétés, vertus et puissance spirituelle et divine*, de mucha influencia entre los masones iluministas e iluminados del siglo XIX. Su discípulo, Luis Claude de Saint-Martin, (Amboise, Francia, 1743-Aulnay, 1803), también místico y espiritualista, interesó por las doctrinas de su maestro al revolucionario de la Conspiración de los Iguales y uno de los precursores del socialismo utópico, Filippo Buonarroti, compañero del revolucionario Graco Babeuf.

En cuanto a Carlos Marx, él y su amigo y colaborador Federico Engels, trajeron de las doctrinas del teósofo y esoterista alemán, Jacobo Böhme, la idea sobre el movimiento de la materia (el “tormento de la materia”, según Böhme) de la que dejaron referencias claras, Marx en La Sagrada Familia y Engels, en Del socialismo utópico al socialismo científico y de Giordano Bruno tomaron elementos para elaborar la teoría de la dialéctica de la historia y el concepto de historicidad, previstos por Bruno antes que Hegel.

Dice Marx en La Sagrada Familia: “La más importante propiedad de la materia es el movimiento, pero no solamente un movimiento mecánico y matemático, sino más como tendencia, como espíritu vivienda, como tensión, o según la expresión de Jacobo Böhme, como «tormento» de la materia” (ver Teorías políticas contemporáneas, Ediciones Macchi, pág. 145).

Engels vuelve sobre el teósofo Böhme y sobre su cosmogonía esotérica y expresa en Del socialismo utópico al socialismo científico; “Entre las propiedades innatas a la materia, la primera y más importantes es el movimiento, concebido no sólo como movimiento mecánico y matemático, sino más aún como impulso, como espíritu vital, como tensión, como «Qual» (tormento) -para emplear la expresión de Jacobo Böhme- de la materia. Las formas primitivas de la última son fuerzas sustanciales vivas, individualizantes, a ellas inherentes, las fuerzas que producen las diferencias específicas”.

En la primera edición inglesa de este libro, corregida por el propio Engels, hay una nota que luego desapareció en las ediciones posteriores, ya fallecidos Marx y Engels. Este explicaba “«Qual» es un juego de palabras filosóficas. «Qual», en alemán, significa, literalmente, la tortura que incita a realizar una acción cualquiera. Al mismo tiempo, el místico Böhme transfiere a la palabra alemana algo del término latino qualitas (calidad). Su «Qual» era –por oposición al dolor del desarrollo espontáneo de la cosa, de la relación, o de la personalidad sometida a su influjo y que, a su vez, provocaba este desarrollo”.

Dice acertadamente otro integrante de la Escuela de Frankfurt, Erich Fromm, “Para Marx, el hombre se caracteriza por el principio del movimiento y es significativo que cite al gran místico Jacobo Böhme en relación con este punto. El principio del movimiento no debe entenderse mecánicamente sino como un impulso, vitalidad creadora, energía; la pasión humana, para Marx es la fuerza esencial del hombre buscando enérgicamente su objeto”.

Es probable que el conocimiento sobre Jacobo Böhme lo puede Marx haber obtenido de su padre, el masón Enrique Marx, ya que en las logias alemanas del siglo XVIII y XIX los libros de Böhme eran de lectura común. Todavía los masones escocistas estudian, entre otros, a Böhme. Si bien Ramón Martínez Zaldúa lo incorpora a Carlos Marx como miembro de la masonería o iniciado en algún momento de su vida, no existen pruebas concluyentes de ello. En cambio, hay documentación sobre el carácter de masón de Enrique Marx, su padre, difundido recientemente por la masonería nórdica.

Considero, sin embargo, que el conocimiento sobre Jacobo Böhme podría haberlo adquirido Marx del propio Hegel, que le dedicó al sabio y místico del siglo XVI un capítulo en sus *Lecciones sobre Historia de la filosofía*. Sobre la vinculación posible aunque no probada suficientemente de Hegel con la masonería me he referido en mi libro *La masonería. Política y sociedades secretas*.

La idea de alienación en Marx, principalmente en sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, proviene de una suerte de fetichismos que el hombre adopta como amuletos: el dinero, la técnica, la máquina, o Dios, trasformados en objetos exteriores, extraños que lo manipulan. ¿De dónde tomó Marx este concepto? Del concepto de idolatría, la idolatría del pecado, que describió magistralmente San Agustín. La idolatría del pecado que encadenaba a los hombres en su caída. Por otra parte, en Marx hay un profetismo, que viene de la cultura judeocristiana.

En las brumas del utopismo y los visionarios

Dejando de lado estas cuestiones, es indudable la presencia masónica en el impulso de la Asociación Internacional de Trabajadores (Primera Internacional), fundada en 1864, por Carlos Marx y Mijail Bakunin. Este último perteneció a la masonería rusa como muchos otros anarquistas. Encontré una sugestiva tarjeta editada por el comité de base de Londres por la cual se invitaba a participar de reuniones a los delegados. Ese comité no era anarquista sino que estaba vinculado con los grupos cercanos a Marx y Engels.

La tarjeta-invitación mostraba, al centro un grabado de un sol con sus rayos. Al centro del sol había dibujados una escuadra formando con una regla el Delta clásico de los masones. Desde el centro de la escuadra bajaba una plomada. En el medio del sol se consignaba la triada “Libertad, Igualdad, Fraternidad” y en el tarjetón se incluye la frase, “Todos los hombres son hermanos”, en nueve idiomas, los correspondientes a las nacionalidades de los miembros de la hermandad obrera denominada “The Fraternal Democrats” a la que, señalé, perteneció Federico Engels. Puede ser casual pero si se tiene en cuenta que los masones participaron activamente en la creación de los sindicatos obreros en Europa, Estados Unidos y la Argentina y formaron parte de los batallones de milicianos en la defensa de la Comuna de París de 1871, y sacrificaron por centenares sus vidas por ella, se puede pensar que tuvieron una presencia significativa en la actividad organizativa de la Primera Internacional.

El mito solar aparece en una de las obras más importantes escritas en América latina, los *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, del gran Amauta José Carlos Mariátegui, uno de los pocos marxistas que superaron el eurocentrismo.

Pero no solo los masones o místicos interesaban a los revolucionarios por sus ideas. Algunos de ellos como el taumaturgo Alphonse-Louis Constant, el célebre “Eliphas Lévi”, participó activamente de la primera Comuna parisina de 1848, alentó a la socialista y feminista peruana Flora Tristán y debatió con

Etiénne Cabet sobre el socialismo y el comunismo. El socialista Anatole France se sintió atraído por personajes como el “mago Papus”, seudónimo del médico Gérard Encausse, sobre quien dejó una interesante semblanza y reportaje y así pasó, sucesivamente, con otros jefes socialistas, como Jean Jaurés, miembro de la francmasonería. ¿Acaso Rousseau no quedó cautivado con el magnetismo de Messmer? Giuseppe Mazzini le escribe a Leroux y le dice: “Vous, Trismégiste”. Leroux inició a George Sand en “la fe pitagórica, platonista y cristiana”, según confirma León Cellier en un prefacio a Consuelo, escrito por la Sand. En Le Peuple, Proudhon y Charles Fauvety hablaban de una “religión laica”. En La Revue philosophique et religieuse, editada por el Padre Enfantin y por Fourier escribían Eliseo Reclús, Renouvier, el abate Constant (es decir Eliphas Lévi), Louis de Tourreil, fundador fourierista de una nueva religión. Por el mismo camino se desplazaban Victor Considerant y Benoit Malon. En 1885, Fourier y Allan Kardec publican la revista El antimaterialismo, órgano del librepensamiento religioso. La revista Política Hermética, que se publica en París desde 1987, ha documentado seriamente estas cuestiones.

Guénon en su historia sobre la corriente teosofista de la señora Helena Petrovna Blavatsky, investigó el origen del mito reencarnacionista y sus pesquisas lo llevaron a establecer que la idea tomó cuerpo entre 1830 y 1848 en los ambientes utopistas franceses. Antes, en la segunda mitad del siglo XVIII, sólo Teófilo Lessing, había formulado ideas reencarnacionistas. Fourier y Pierre Leroux quisieron explicar el origen de las desigualdades sociales como premios o castigos en existencias vividas anteriormente. Saint Simon también fue ganado por el misticismo y el denominado ocultismo francés del siglo XVIII y XIX. Fourier se contactó con Antoine Fabre d’Olivet, el gran esoterista francés, que denunció con frecuencia la excesiva credulidad del ocultismo.

Este socialismo utópico no era ateo; creía en el Dios de la Armonía, más próximo al Gran Relojero de los enciclopedistas o al Arquitecto del Universo de los textos herméticos y de los masones modernos.

Esteban Cabet, que publicó dos libros Viaje a Icaria y El Comunismo, acuñando por primera vez el término, habría pertenecido a la dirección de doce miembros de los Carbonarios. Fundó con sus amigos varias “comunas” al estilo de los Falansterios fourieristas. Constantín Pecqueur constituyó la Sociedad Filadelfa, un socialismo utopista que proclamó: “Filadelfos de todos los países, unidos”. Fue miembro del Gran Oriente de Francia.

En la primera mitad del siglo XIX, era enorme la cantidad de núcleos que reunían el socialismo utopista, el esoterismo, la masonería y el revolucionarismo social basado en el librepensamiento. Había expresiones políticas y otras reunían lo político con la masonería, como fue el caso de los Iluminados de Baviera. Competían las sociedades legitimistas y monárquicas como la Sociedad de los Francos Regenerados, la Sociedad de los Caballeros del Trópico con las sociedades revolucionarias republicanas. La caída de la Restauración permitió el desarrollo de los movimientos nacionales y sociales que convergieron en la Joven Europa. El revolucionario Blanqui fue carbonario, pero la sociedad más significativa era la de los “Iluminados de Baviera” creada algunas décadas antes, en 1776, por Adam Weishaupt. En Alemania fueron

perseguídos y combatidos pero en Francia pudieron desarrollarse sin grandes contratiempos. Es probable que el conde de Mirabeau, Saint Just, Camile Desmoulins, Danton, Herbert y tal vez Marat, hayan pertenecido a esta sociedad. Curiosamente, los revolucionarios alemanes de 1919, tomaron como nombre el simbólico o pseudónimo de Adam Weishaupt, que fue el de "Espartaco". Los revolucionarios encabezados por Rosa Luxemburgo se denominaron espartaquistas y los principales destacamentos de obreros, intelectuales, empleados, periodistas y profesionales eran bávaros.

Concluyo este rápido panorama. Marx en el campo de las ideas sociales y Guénon en el de la metafísica esotérica y hermética, terminaron de raíz con las confusiones, las fantasías, las deformaciones, los pseudoespiritualismos y las extravagancias utopistas y ocultistas. Es una lastima que Guénon nunca pudo publicar su estudio El error ocultista.

Una filosofía perenne

¿Cómo logró la masonería conservar en sus ritos y doctrinas el Culto a la Naturaleza? Fundamentalmente a través de tres corrientes: a) las concepciones de los filósofos antiguos, especialmente griegos; b) el denominado hermetismo y c) las corrientes idealistas, especialmente la de los místicos renacentistas y de los siglos XVII y XVIII. Parecería contradictorio a primera vista la búsqueda de una síntesis entre estas escuelas pero una lectura atenta de esas concepciones permite descubrir el centro de una cierta filosofía perenne de la cual los masones serían tributarios y en la que desaparecen las líneas divisorias.

Para tener una idea del plan de las concepciones herméticas y masónicas, me permito señalar a los filósofos materialistas jónicos (Heráclito, Anaximandro, Anaxímenes, Demócrito, Leucipo, Epícuoro, entre otros, y sus continuadores latinos como Lucrecio). Pero no solo los atomistas y materialistas mecanicistas, sino también Pitágoras y su geometría sagrada. En el segundo rubro, el hermetismo, las doctrinas de los libros antiguos, como el Poimandrés, concepciones que venían de la Mesopotamia y Egipto, y fueron probablemente compiladas en Alejandría, y La Tabla de Esmeralda, que renovó posteriormente esta orientación. Parte de estas doctrinas herméticas se encuentran también en la gnosis judía, cristiana y musulmana sufí, en el neoplatonismo, en los renacentistas italianos (Giovanni Pico della Mirándola y los llamados humanistas), en la mística germana de Maese Eckhart, Suso, Tauler, Gaspar Schwenckfeld, Sebastián Frank, Paracelso, Valentín Weigel y en la Alquimia, Rogelio Bacon, Arnaldo de Vilanova, Raimundo Lulio, Sendivogius y en el último grupo, los místicos e idealistas de los siglos XVII y XVIII, especialmente Jacobo Böhme, Francis Bacon, René Descartes, Baruch Spinoza, Hölderlin, Scheling, Herder, Goethe, Lessing, Fichte hasta llegar a Hegel.

Hay, sin embargo, un punto de inflexión, o mejor dicho de conexión entre los antiguos y los modernos, entre las doctrinas herméticas y la filosofía y la ciencia moderna. Ello se debió a la fundamental obra escrita y a la actividad pública de Giordano Bruno, cuya valentía moral e intelectual pagó con un largo cautiverio, torturas y finalmente la muerte en la hoguera. Pero antes tengo que

hacer una referencia al pensador y filósofo masónico Herder, que Peyret había leído. Herder exponente del mundo masónico de su tiempo y filósofo que desde el campo espiritualista, no olvidemos que era un pastor cristiano, va al encuentro del materialismo, como ocurrirá en el siglo XX con el eminentе Pierre Teilhard de Chardin S. J. y anteriormente con Gassendi, aunque estos dos últimos, eran sacerdotes católicos, que si bien no pertenecieron a la masonería, no parece casual que el pensamiento teilhardiano fuera respetado hasta por los masones agnósticos o ateos y en las logias se difundiera el trabajo póstumo del jesuita, nunca editado, por los menos en castellano, titulado Lo Crístico.

Herder estaba obsesionado, como el teósofo Böhme, con la naturaleza, con la materia. Había sido influenciado por Kant. A partir de la materialidad configurada por los planetas, estrellas o cometas, se inicia una especie de regressus que, cuando no acaba en el punto de la creación postulado por la doctrina del big bang, termina en la materialidad cosmogónica de la nebulosa primordial, plasma hidrogénico o polvo estelar, como explicó Kant en 1755 (*Naturgeschichte und Theorie des Himmels*). De allí, Herder sostuvo que operando sobre esa materialidad contextualizada, era posible reconstruir, aplicando las leyes físicas convencionales, las diferencias de planetas, estrellas o cometas.

Los textos herméticos

Quiero recordar algunos párrafos de los escritos herméticos que demuestran que en aquellos textos alejandrinos, especialmente el Poimandrés y el Asclepios, sus compiladores reservaron las creencias antiguas, las salvaron de la destrucción total, concepciones luego denominadas paganas o heréticas por el cristianismo y otras religiones institucionales. En aquellas concepciones que pudieron reaparecer recién con el Renacimiento, es importante leer en ese sentido el libro *El esoterismo de Dante*, de René Guénon, es reservorio de concepciones actuales aunque la cultura académica y científica lo pretenda ignorar.

Panteísmo

“...todos los seres que existen, Asclepios, son en Dios, están producidos por Dios y dependen de lo alto, ya ejerzan su actividad por medio de los cuerpos, ya sean vivificados por medio de un soplo o ya reciban en sí lo que está muerto: es razonable que esto sea así. Y digo más: (Dios) no los contiene sino que, a decir verdad, Él es todos los seres”. (*Tratados Herméticos, Poimandrés, Tratado IX, 9, “Sobre la intelección y la sensación”*).

“Dios crea todas las cosas él sólo, por mediación suya, y todas las cosas son partes de Dios; y si todas ellas son parte de Dios, con toda seguridad Dios es todas las cosas. Así, creando todas las cosas, Dios se crea a sí mismo” (*Tratados Herméticos, Poimandrés, Tratado XVI, 19, “De Asclepios al Rey Amón. Definiciones”*).

“Al principio había Dios y hylé, que es como los griegos llaman a la materia. El soplo estaba con la materia, es más, estaba dentro de la materia...” (Libro II. Asclepios, IV. Las Causas Primeras, Dios, la materia, el soplo, “a) Dios”).

Devenir

“Hermes: Es el mundo, que es bello pero no es bueno. Está hecho de materia y es fácilmente afectado; el primero entre todos los pasibles está en segundo lugar en la secuencia de los seres y, en sí mismo, es incompleto: habiendo comenzado a ser, permanece siempre, subsiste en el devenir de las cualidades y cantidades, pues está en movimiento y todo movimiento de la materia es devenir (Libros Herméticos, Poimandrés, Tratado IX, 10, “Sobre la intelección y la sensación”).

“Todo el conjunto de la materia comenzó a existir, hijo mío, y fue”.

“La materia constituye el vaso del devenir, y el devenir no es sino el modo de actividad del Inengendrado y Preexistente, Dios. Al recibir el germen del devenir, la materia comenzó a ser” (Libro III. Fragmentos de Estobeo, Tratado IX, 1, “De Hermes. Fragmentos de los discursos a Tat”).

Tiempo

“El movimiento del mundo es la vida de la eternidad, y esta vida eterna es su lugar apropiado. Por ello el mundo no presentará jamás reposo ni podrá ser destruido, puesto que esa eternidad de vida le protege como un muro y, por así decirlo, lo encierra. Este mundo dispensa por sí mismo la vida a todos los seres contenidos en él, y es el lugar propio de todos los seres sometidos al gobierno divino bajo el Sol”.

“En cuanto al movimiento del mundo, es el resultado de una doble operación: por una parte, el mundo es vivificado desde el exterior por la eternidad, por otra parte vivifica a todos los seres contenidos en él, diversificando todas las cosas de acuerdo con el número y el tiempo fijados y determinados por la acción del Sol y el curso de los astros, habiendo sido prescrito el ciclo regular del tiempo por una ley divina” (Libro II. Asclepios, XI) El tiempo y la eternidad, 30, “a) Oposición”).

Movimiento

“...Así pues, aunque la eternidad sea estable, inmóvil y fija, puesto que el curso del tiempo, que es móvil, tiende siempre a la eternidad, y dado que este movimiento, según la ley del tiempo, es una revolución cíclica, la eternidad parece que está en movimiento a causa del tiempo, pues ella misma entra en el tiempo, en ese tiempo en el que todo es movimiento puede tener lugar. De esto resulta que la estabilidad de la eternidad comporta movimiento, y la movilidad del tiempo se vuelve estable por la inmutabilidad de la ley que rige su curso...” (Libro II. Asclepios, 31, “b) Implicación”).

“Por otra parte, lo que es movido, se mueve por la actividad del movimiento que mueve el Todo, pues la Naturaleza del Todo, abastece al Todo de dos

movimientos: uno según la potencia propia de esa Naturaleza, el otro según la actividad. El uno penetra a través de la totalidad del mundo y se mantiene en su interior; el otro es coextensivo al mundo y lo envuelve por fuera; y estos dos movimientos van y vienen conjuntamente a través de todas las cosas" (Libro III. Fragmentos de Estobeo, Tratado XV, 1, "De Hermes. Fragmento de los discursos a Amón").

"La Naturaleza del Todo, al hacer nacer a las cosas que tienden al ser, concede la facultad de hacer crecer a todo lo que nace, por una parte, sembrando sus propias semillas, por otra parte, teniendo a su disposición una materia móvil".

"Una vez movida, la materia se calienta y se convierte en fuego y agua, el uno lleno de vigor y de fuerza, la otra pasiva; el fuego, al ser contrario al agua, seca una parte de ella y da lugar a la tierra, que flota sobre el agua; el agua continua siendo secada y separándose del agua, del fuego y de la tierra, y da lugar a un vapor: así nace el aire" (Libro III. Fragmento de Estobeo, Tratado XV, 2, "De Hermes. Fragmento de los discursos a Amón").

Materia

"Tat: ¿Dios está en la materia, oh, padre?"

"Hermes: Supón, hijo mío, que la materia existiera separada de Dios, ¿a qué lugar la asignarías? ¿Acaso (la materia) es algo más que una masa confusa cuando no está trabajada? Y si es trabajada, ¿por quién lo es? Pues las energías que operan, ya lo hemos dicho, son partes de Dios. ¿Por quién son vivificados todos los seres vivos? ¿Por quién son inmortalizados los seres inmortales? ¿Quién produce el cambio en los seres cambiantes?"

"Ya hables de materia, o de cuerpo, o de sustancia, has de saber que todas estas cosas son en sí mismas energías de Dios: la materialidad es energía de la materia, la corporeidad, de los cuerpos, la sustancialidad, de la sustancia, y Dios es el Todo" (Tratados Herméticos, Poimandrés, Tratado XII, 22, "De Hermes Trismegisto a Tat. Sobre el intelecto común").

"Ahora bien, los elementos, gracias a los cuales toda la materia ha tomado forma, son cuatro: el fuego, el agua, la tierra, el aire" (Libro II. Asclepios, I. Jerarquía y continuidad del mundo, 3, "De Hermes Trismegisto. Libro sagrado dedicado a Asclepios").

"En cuanto a la hylé, es decir, en cuanto a la naturaleza material, y en cuanto al soplo, aunque sean manifiestamente inengendrados desde el principio, tienen en ellos el poder y la facultad natural de nacer y de engendrar, pues el principio de la generación es una de las propiedades de la materia; ésta posee en ella misma el poder y la capacidad esencial de concebir y traer al mundo; así pues, es capaz de engendrar por sí misma, sin la ayuda de ningún elemento extraño" (Libro II. Asclepios, IV. Las Causas Primeras, Dios, la materia, el soplo, "b) La materia").

"En cuanto a la hylé, es decir, la materia, es el receptáculo de todas las cosas, en la que todos los seres están en movimiento, formando una masa aglutinada" (Libro II. Asclepios, 17, "Retorno al tema: las tres Causas").

Evolución

“remodelándolos y transformando los unos en los otros en forma espiral; el cambio de los unos en los otros opera un intercambio constante de géneros en géneros y de especies en especies; en definitiva, ejerce sobre esta parte del mundo la misma actividad creadora que sobre los grandes cuerpos. Pues en todo cuerpo la duración es cambio: del cuerpo inmortal, un cambio sin disolución, del cuerpo mortal un cambio acompañado de disolución. Y ésta es precisamente la diferencia entre lo inmortal y lo mortal, y entre lo mortal y lo inmortal” (Tratados Herméticos, Poimandrés, Tratado XVI, 9, “De Asclepios al Rey Amón. Definiciones”).

Dialéctica

“...está la Heimarmené, que tras lanzar, por así decirlo así, la semilla, permite que se produzca, una después de otra, todas las razas de las cosas futuras; le sigue la Necesidad, que es la fuerza que impulsa a todas las cosas a alcanzar su término efectivo; y en tercer lugar está el Orden, que mantiene la conexión de todos los acontecimientos que han sido determinados por la Heimarmené y por la Necesidad. Así pues, la eternidad, que no tiene ni comienzo ni fin, determinada en la ley inmutable de su curso, cumple su revolución por un movimiento perpetuo, que nace sin fin y que, a su vez, debe morir en alguna de sus partes, aunque por el cambio de los momentos, la parte de ella que muere es la misma que renace...” (Libro II. Asclepios, XIII, El hombre creador de los dioses, 39, “XIV) Heimarmené, Necesidad, Orden”).

Dioses creados

“Volvamos al hombre y a la razón, don divino por el que el hombre ha recibido el nombre de animal racional. Lo que hasta ahora hemos dicho del hombre es por sí solo maravilloso, pero todas estas maravillas no valen lo que ésta: lo que causa admiración por encima de todas las cosas es que el hombre ha sido hecho capaz de descubrir la naturaleza de los dioses y de producirla” (Libro II. Asclepios, XIII, 37, “El hombre creador de los dioses”).

“...Aquel que dispensa la vida y que nosotros llamamos Júpiter, ocupa el lugar intermedio entre el cielo y la tierra. En cuanto a la tierra en sí misma y en cuanto al mar, se encuentran bajo el dominio de Júpiter Plutonius, que es el que nutre a todos los seres vivos mortales y que dan fruto. Así pues, las producciones del Sol, los árboles y la propia tierra deben su subsistencia a las virtudes activas de todos esos dioses. Pero hay aún otros dioses cuyas virtudes activas y operaciones se distribuyen a través de todo lo que existe. En cuanto a aquellos dioses cuyo dominio se ejerce sobre la tierra, un día serán restaurados y morarán en una ciudad en el último extremo de Egipto, una ciudad que será fundada en el lado del sol poniente, y donde afluirá, por tierra y por mar, toda la raza de los mortales”.

“Asclepios: Dime, ¡oh Trismegisto!, ¿dónde se encuentran ahora estos dioses de la tierra?”.

“Hermes: Habitán en una gran ciudad, sobre la montaña de Libia. Pero ya he hablado suficientemente sobre esto” (Libro II. Asclepios, “b) Repartición del mundo entre los dioses”).

Fecundidad

“Dios contiene en él todas las cosas y está repleto de la fecundidad de los dos sexos, siempre fecundo por su propia voluntad, infanta siempre todo aquello que decide procrear. Su voluntad es toda bondad, y esta bondad que existe en todos los seres surge naturalmente de la divinidad de Dios, para que todos los seres sean como son y como han sido, y para que aquellos que existirán posean la facultad de reproducirse. Que en estos términos, ¡oh Asclepios!, te sea transmitida la doctrina sobre las causas y el modo de la producción de todos los seres” (Libro II. Asclepios, VI) Causas y modo de la producción de todos los seres, 20, “a) Fecundidad del Dios creador”).

“¡Oh Trismegisto! ¿Quieres decir que Dios contiene en sí los dos sexos?”
“Hermes: Sí Asclepios, y no sólo Dios, sino también todos los seres animados e inanimados. No puede ser que ninguno de los seres que existen sea infecundo, pues si a todos los seres que existen en el presente se les quita la fecundidad, las razas actuales no podrán ser para siempre. En cuanto a mí, yo declaro que en la naturaleza de los seres también está la facultad de sentir y engendrar, y que conserva todas las razas que alguna vez alcanzaron el ser”.

“Así es, ambos性os están repletos de fuerza procreadora, y la conjunción de los dos sexos o, mejor, su unión, puede ser llamada con justicia Eros o Venus, o con ambos nombres a la vez: y esto es algo que sobrepasa el entendimiento”.

“Por ello ten bien presente en tu espíritu, como la verdad más cierta y más evidente, que este gran soberano de toda la naturaleza, Dios, ha inventado y acordado para todos los seres el misterio de la reproducción eterna, con todo los seres el misterio de la reproducción eterna, con todo lo que ésta conlleva de afecto, gozo, con todo lo que ésta conlleva de afecto, gozo, alegría, deseo y amor, don de Dios”.

“Este sería el lugar apropiado para decir con cuánta fuerza nos atañe este misterio si cada uno de vosotros, al examinarse a sí mismo, no lo supiera por sus más íntimos sentimientos. Pues si consideras ese momento supremo y, por el tratamiento reiterado, percibes el momento en el que cada naturaleza influye en la otra su semilla, verás cuán rápidamente es amparada por la otra encerrándola en sí misma, y en este momento puedes constatar que por la mezcla entre ambas naturalezas la hembra adquiere el vigor del macho, y el macho se suspende en una femenina languidez...” (Libro II. Asclepios, 21, “b) Fecundidad de los seres creados”).

Psiquis

“Existen pues la sustancia, la razón, el pensamiento y la inteligencia discursiva; en relación con la inteligencia discursiva, se encuentran la opinión y la sensación. La razón se relaciona con la sustancia, el pensamiento se

manifiesta a través de la razón, y la razón se mezcla con la inteligencia discursiva; estos cuatro, se interpretan y dan lugar a una forma única que es la forma del alma. En relación con la inteligencia discursiva del alma se encuentran la opinión y la sensación que, no obstante, no son constantes” (Libro III. Fragmentos de Estobeo, Tratado XVIII, 1, “De Hermes”).

Artesano del Universo

“mientras el Artesano del Universo persistió en su rechazo, la Ignorancia envolvió al mundo entero. Pero cuando decidió revelarse tal como es, inspiró a los dioses arrebatos amorosos, y distribuyó generosamente en sus inteligencias la luz que mantenía en su seno, para que a partir de entonces tuviesen el deseo de buscar, el deseo de encontrar y, aún más, el deseo de lograr” (Libro III. Fragmentos de Estobeo, Tratado XXIII, 4, “Fragmento del libro sagrado intitulado hija o pupila del mundo”).

Tabla de esmeralda

“Es verdad, sin mentira, cierto y muy verdadero: lo que está abajo es como lo que está arriba y lo que está arriba es como lo que está abajo para hacer los milagros de una sola cosa, y así como todas las cosas han sido y han venido de uno por mediación de uno, así todas las cosas han nacido de esta cosa única por adaptación”.

“El Sol es su padre, la Luna es su madre, el viento la ha llevado en su seno, la tierra es su nodriza; el padre de todo, el Thelesma de todo el mundo, está aquí; su fuerza y potencia serán completas si es convertido en tierra”.

“Separarás la tierra del fuego, lo sutil de lo espeso, suavemente y con gran industria; subirá de la tierra al cielo y de nuevo bajará a la tierra: de este modo recibe la fuerza de las cosas superiores e inferiores”.

“Por este medio tendrás la gloria de todo el mundo y toda oscuridad se alejará de ti. Es la fuerza fuerte de toda fuerza, pues vencerá toda cosa sutil y penetrará toda cosa sólida. Así fue creado el mundo. De esto se harán y surgirán admirables adaptaciones cuyo medio está aquí”.

“Por eso ha sido llamado Hermes Trismegisto, porque poseo las tres partes de la sabiduría de todo el mundo. Lo que he dicho de la Operación del Sol está cumplido y acabado” (“Tabula smaragdina”, Corpus Hermeticum, Obras Completas, recopilación y notas, por Santiago Jubany i Closas).

Los autores del Corpus y de la Tabla de esmeralda, consolidaron o codificaron parte de la literatura hermética ya que, el hermetismo o Hermética, es un campo mucho más amplio que abarca desde las religiones místicas y las creencias antiguas hasta diversas producciones posteriores.

“Dios se crea a sí mismo”, funda el panteísmo hermético en desmedro del deísmo. Es notable, en los textos transcriptos precedentemente, el concepto de devenir y movimiento de la materia. Ya vimos las ideas de Jacobo Böhme

hablará en el siglo XVI. La evolución no es, para el Corpus, lineal, sino que se produce por “el cambio de los momentos”, preanunciando la idea de la dialéctica, la idea de ciclos. En cuanto a los “dioses creados” hay un profundo sentido antropológico, y se sostiene que “el hombre es el creador de los dioses” como lo afirmarán los entonces jóvenes hegelianos Ludwig Feuerbach y Marx, diecinueve siglos después.

Las referencias “naturalistas” y sobre el carácter bisexual o andrógino de Dios, liga al Corpus a las creencias prejudeocristianas de la fertilidad o de la Naturaleza. El “alma” relacionada con la inteligencia discursiva (y también con la razón y el pensamiento) se adelanta al concepto actual del psiquismo humano.

La idea del “Artesano del Universo” hace recordar la idea masónica moderna del Gran Arquitecto del Universo (GADU), ratificando, una vez más, la filiación hermética de la francmasonería.

En cuanto a la Tabla de esmeralda, cuyo origen es preislámico, la más antigua referencia fue hallada en un escrito musulmán de Dyâbir Ibn Hayyân, correspondiente al siglo VIII, y su versión latina era conocida por Alberto Magno. “Lo de abajo es igual a lo de arriba” y “lo de arriba, igual a lo de abajo” (macro y microcosmos) indica la mutua dependencia entre lo activo y lo pasivo en el sentido de que la forma esencial no puede manifestarse sin la materia pasiva, y viceversa, la potencia pasiva puede sólo desarrollarse sólo gracias al polo opuesto, activo. Thelesma debe traducirse como “maravilla”. Si bien esta página fue escrita entre VI y VIII d. C., es decir, posteriormente al Corpus, opino que debe formar parte de la compilación del texto alejandrino. No existen razones valederas para excluirlo.

En cuanto a que los dioses habitan sobre una montaña de Libia -según la referencia de Hermes en el Asclepios-, se trata de un nuevo mito antiguo, el lugar sagrado, el “paraíso terrenal”, una “tierra de Luz”, expresión que tomó fuerza con el Maniqueísmo y que aparece en toda la mitología desde la antigüedad: Hiperbórea, Salem, Shambala, Agartha, o es una isla, Avalon, Thule. Hay centros confesionales que la han representado en el curso histórico, Babilonia, Tebas, Jerusalén, Roma, Cuzco. Fue el Castillo de Montsegur, de los cátaros. Pero también en el mundo moderno el horizonte social de los utopistas habló de lugares paradisíacos: Utopía, Ciudad Sol, Icaria. Durante la Revolución Francesa de 1789, y las dos Comunas del siglo XIX, París cautivó a los revolucionarios del mundo y allí iban a morir por un ideal.

Los masones hablan de una “Jerusalén celeste” o mítica, la que dicen construir por la labor que realizan en sus templos y por la acción que despliegan en la vida profana. El grado 19 del Rito Escocés Antiguo y Aceptado tiene como título “Príncipe de la Jerusalén Celeste” y eso se repite en casi todos los ritos: es la palabra de pase de los Caballeros del Arco Iris, lleva ese nombre en el grado 68 del Rito de Misraim; se denomina Príncipe de Jerusalén al grado 6 del Rito Primitivo de los Filadelfos de Narbona; era el grado 8 del Rito del Martinismo, 8 del Escocismo Reformado de Tschoudy, 16 del Rito de Heredom, 45 del Rito de Misraim; o Soberano Comendador de Jerusalén para el grado 27

del Rito Escocista y Prosélitos de Jerusalén para el grado 68 del denominado Capítulo Metropolitano.

Masonería y hermetismo

Sobre la relación entre hermetismo y masonería no existen dudas, aunque no fue mencionado en las Constituciones de Anderson. En el antiguo Manuscrito Cooke (circa 1400), existente en la Biblioteca Británica, se habla de Hermes y sus doctrinas como parte de la filosofía o doctrina masónica. En los párrafos 281-326 se sostiene que toda la sabiduría antediluviana fue escrita en dos grandes columnas. Después del diluvio de Noé, una de ellas habría sido descubierta por Pitágoras, y la otra por Hermes el Filósofo, los cuales se dedicaron a enseñar los textos allí grabados. Esto es similar a lo que enseñaba una leyenda egipcia, de la cual ya daba cuenta el historiador Manethon -según Cooke- vinculada también con Hermes.

Federico González, en su estudio Tradición hermética y masonería, sostiene que las columnas, u obeliscos asimilados a los pilares J.: y B.: (Jakim y Boaz) son las que sostienen el templo masónico -y a la vez permiten el acceso al mismo- y configuran los dos grandes principios que nutrirán a la Orden: el hermetismo y el pitagorismo. “El hermetismo -dice González- que asegurará las protección del dios a través de la Filosofía, es decir del Conocimiento, y el pitagorismo que dará los elementos aritméticos y geométricos necesarios, que reclama el simbolismo constructivo; se debe considerar que ambas corrientes son directa o indirectamente de origen egipcio. Igualmente que esas dos columnas son las piernas de la Madre Logia, por las que es parido el Neófito, es decir por la sabiduría de Hermes, el gran iniciador, y por Pitágoras el instructor gnóstico”.

La más antigua Constitución masónica editada, la de Roberts publicada en Inglaterra en 1722 -anterior a la de Anderson- y que codificó antiguos usos y costumbres operativos del medioevo luego adoptados y desarrollados por la masonería especulativa o moderna, se menciona específicamente a Hermes, en la parte llamada “Historia de los Francmasones”.

En el manuscrito Grand Lodge Nº 1 (1583) sólo subsistía la columna de Hermes y en el manuscrito Dumfries Nº 4 (circa 1710) parecía como “maestro de la sabiduría”. Así también lo ha llamado el manuscrito Regius, descubierto por Haliwell en el Museo Británico en 1840 al que reprodujo J. G. Findel en la ya mencionada Historia General de la Francmasonería (1861), en su extensa primera parte que trata de los orígenes hasta 1717, aunque en él no se incluye a Pitágoras como hermeneuta que junto al mítico Hermes habrían descifrado los misterios que heredarán los masones. Se menciona, en cambio, a Euclides. Aquí debe recordarse que el teorema del triángulo rectángulo de Pitágoras fue enunciado en la proposición cuarenta y siete de Euclides.

Es cierto que la Constitución de Anderson no mencionó a Hermes, especialmente al Hermes Trismegisto griego (el Thot egipcio). El espíritu presbiteriano de la época y sus dogmas religiosos particulares produjeron este hecho negativo que no fue el único en el marco de la masonería orangista. Pero la masonería universal aceptó a Hermes de manera abrumadora en todo

el mundo, en todos los ritos y en sus principales doctrinas y filiación histórico-ideológica. Agrega González, en el mismo trabajo citado: “En verdad para el Hermetismo, anterior históricamente al Cristianismo, existe una Cosmogonía Perenne, manifestada por su filosofía y sus escritos, como para el masón - religioso o ateo- lo está en sus símbolos y ritos”.

No solo el hermetismo es el tema de abundantes planchas (escritos) y libros masónicos, e innumerables logias se denominan Hermes, sino que existen ritos y grados que llevan su nombre. Así hay un Rito llamado “Los discípulos de Hermes”; otro el Rito Hermético de la Logia Madre Escocesa de Aviñón; Filósofo de Hermes es el título de un grado cuyo catecismo se encuentra en los archivos de la “Logia de los amigos reunidos de San Luis”; Hermes Trismegisto es otro grado arcaico del que da cuenta el historiador y pensador masónico Ragón; Caballero Hermético es una jerarquía contenida en un manuscrito atribuido al masón Peuvret donde también se habla de otro grado denominado Tesoro Hermético que corresponde al 148 de la nomenclatura llamada de la Universidad, en donde existen otros como Filósofo Aprendiz Hermético, Intérprete Hermético, Gran Canciller Hermético, Gran Teósofo Hermético (correspondiente al grado 140), el Gran Hermes, entre otros. Igualmente en el Rito de Memphis el grado 40 de la serie Filosófica se apela al Sublime Filósofo Hermético, y el grado 77 (9^a. Serie) del denominado Capítulo Metropolitano es llamado Masón Hermético.

Es también interesante la relación de Hermes con el símbolo del gallo (que se encuentra presente en el cuarto de reflexiones o caverna iniciática de la masonería) símbolo solar que vigila, despierta y anuncia el nuevo día.

D. Ligou en su *Dictionnaire de la franc-maçonnerie*, dice: “Citaremos una interpretación hermética de algunos términos utilizados en el vocabulario masónico: Azufre (Venerable), Mercurio (1er. Vigilante), Sal (2º Vigilante), Fuego (Orador), Aire (Secretario), Agua (Hospitalario), Tierra (Tesorero). Se encuentran aquí los tres principios y los cuatro elementos de los alquimistas”.

La obra de Elías Ashmole

Elías Ashmole (1617-1692) es la figura fundamental del siglo XVII en la transformación de la masonería, tal vez más importante y decisiva en lo doctrinario que Anderson. Este pensador constituyó un punto de conexión entre el hermetismo antiguo y la masonería moderna. René Guénon reconoció sobre el papel de Ashmole: “Pensamos, incluso, que se buscó en el siglo XVII, reconstituir a este respecto una tradición de la que ya una gran parte se había perdido”.

Ashmole publicó en 1650 su *Fasciculus Chemicus*, bajo el nombre de James Hasolle, donde presenta una traducción de textos latinos de Alquimia (entre ellos de Arthur Dee y Jean d'Espagnet), con una introducción. Dos años después edita el *Theatrum chemicum britannicum*, una colección de textos alquímicos ingleses en verso, que reúne muchas de las más importantes piezas producidas en ese país, y seis años después *The way to bliss*, a la par

que trabaja en búsquedas documentales literarias como historiador y coleccionista, fondo documental, historiográfico, diarios personales, páginas doctrinarias y objetos diversos que forman parte hoy de la Universidad de Oxford. Los diarios de Ashmole han sido publicados con el título Elias Ashmole: His autobiographical and historical notes, his correspondence and other contemporary sources relating to his life and work.

Tanto en Londres como en Oxford realizó aportes doctrinarios diversos. Era anticuario, historiador, erudito en heráldica. Hijo de un talabartero, ocupó diversos cargos públicos en la corte de Charles II. Fue procurador (1638), capitán de caballería; heraldo de Windsor; comisionado (1644), inspector y contador de impuestos y director de la White Office. Pertenecía también a la Royal Society. En 1646 fue iniciado como masón en Warrington y en 1649 su casamiento con Lady Mainwaring lo colocó en una posición influyente que le permitió dedicarse sobre masonería y simbolismo y, paralelamente, continuar con su tarea de anticuario.

Fue tan importante su colección particular sobre cuestiones herméticas y otros temas similares que, en 1677, donó su gran colección de antigüedades con el objeto de organizar el Ashmolean Museum, la primera institución británica de su clase, instalada en 1638 en un edificio especial. Posteriormente cedió su biblioteca sobre alquimia y otras materias afines a la Universidad de Oxford.

Ashmole fue amigo de los alquimistas William Lilly y George Wharton y habría recibido lecciones prácticas de W. Backhouse (1651). A. E. Waite sostuvo atinadamente que no existen más que fábulas sobre la pertenencia de Ashmole a una organización rosacruz. Pero la masonería sí le debe a este pensador inglés, nacido en Lichfield, los rituales que constituyeron representaciones eclécticas de los Misterios de la antigüedad y que fueron adoptados en 1717 por las logias londinenses aunque luego, Anderson, desde su óptica presbiteriana-confesional, haya tratado de diluirlos.

Concluyo con la siguiente observación. La base doctrinaria de la masonería, a la que perteneció Guénon, correspondió, principalmente, a la obra de Ashmole, y no al Pastor Anderson. Fue Ashmole quien enlazó la masonería de su época con las tradiciones antiguas, prejudeocristianas, que hoy recogen en general los diversos ritos. También influyó para que la Orden de la escuadra y el compás se considerara tributaria de la mitología que ha rodeado a las Órdenes de Caballería y al movimiento gnóstico-alquímista.

* Escritor, periodista, abogado y profesor universitario. Fue redactor de La Vanguardia, La Opinión, La Nación, Tiempo Argentino, Sur, El Cronista y de las Editoriales Buenos Aires Herald y Perfil. Actualmente es colaborador de Le Monde Diplomatique (en español) y columnista de la revista Noticias.

Fue jefe de redacción de la revista Todo es Historia y redactor y columnista de las revistas Primera Plana, Confirmado, Cuestionario, Crisis, Descubrir y Nueva Sociedad (Caracas). Integra el Consejo de colaboradores de Herramienta, revista de debate y crítica marxista.

Se desempeñó como columnista de las agencias Noticias Argentinas e Infosic. Actualmente es columnista sobre política internacional de Edición Nacional (diario que incluyen 28 diarios del interior de la Argentina) y director de la agencia de noticias Argenpress (www.argenpress.info).

Entre sus últimos libros figuran: Orígenes del comunismo argentino (El Partido Socialista Internacional); El mito alfonsinista (Liberación nacional y lucha de clases en la Argentina); El marxismo de Enrique del Valle Iberlucea); Estaban entre nosotros (Argentina y el nazismo); La Masonería (Política y sociedades secretas); La Masonería II (Tradición y revolución); Mamá me mimá, Evita me ama (La educación argentina en la encrucijada); Los catecismos que leyeron nuestros padres (Ideología e imaginario popular en el siglo XX) y Acerca de los «Escritos económico-filosóficos de 1844» de Carlos Marx, publicado por Arca de Montevideo, Uruguay (2000). Su último libro, aparecido en septiembre de 2002, bajo el sello de Editorial Sudamericana, es Opus Dei. El totalitarismo católico (Acerca del integrismo y progresismo cristiano).

En preparación los siguientes libros: Los argentinos de Hitler (Poder y dinero. 1933-1945); Lutero. Política y secularización; La Internacional Comunista en la Argentina (Archivos de la IC de Moscú) y La larga marcha por el socialismo (Memorias al promediar el medio siglo).

Es director de la Fundación Juan B. Justo y dirigió Icaria, revista de crítica y cultura. Dirige actualmente la colección “Marx XXI” publicada por la Fundación Juan B. Justo. Preside la Asociación Argentina Antonio Gramsci, sección de la International Gramsci Society (IGS) con sedes en Roma y en Notre Dame, Indiana (Estados Unidos). Es profesor en la Cátedra Libre Antonio Gramsci en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y de la Cátedra Libre José Carlos Mariátegui en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Es vocal de la Sociedad Científica Argentina, director de la Biblioteca “Domingo F. Sarmiento” e investigador-asociado del Instituto de Ciencia Política y Constitucional de la entidad mencionada. Es autor del ensayo “El nuevo Panóptico y la revolución comunicacional” que forma parte del libro colectivo Poder comunicacional y libertad de expresión preparado por el Instituto de la SCA mencionado y que publicó la Editorial Abeledo-Perrot (2001).

Integra la Asociación Argentina de Filosofía del Derecho y fue miembro del Instituto de Derecho Constitucional y Ciencia Política de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Actualmente dirige el Departamento de Prensa y Difusión de la Biblioteca del Congreso de la Nación. Dicta los cursos sobre Política y medios de comunicación, Historia de las ideas y de los partidos políticos y Pensamiento argentino y latinoamericano (conjuntamente con el profesor Juan Carlos Saccomanno) en la Biblioteca legislativa mencionada.

Asimismo es profesor del seminario Historiografía argentina y corrientes políticas, como parte del plantel de profesores de la Academia del Sur para alumnos del Instituto Superior del Servicio Exterior de la Nación (ISEN) y del Instituto Tecnológico de Buenos Aires (ITBA).

Forma parte de los jurados para proveer profesores en las carreras de Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales de Buenos Aires y de la Facultad de Artes de La Plata.

**volúmen 5 | sección: Pensamiento
Cristianismo e iniciación. René Guénon**



presentamos un pasaje de la obra capital de Guénon Observación sobre el esoterismo cristiano en la traducción de nuestra colaboradora la Dra. Clemi Gerez

CRISTIANISMO E INICIACIÓN

No teníamos intención de volver aquí sobre las cuestiones que conciernen al carácter propio del Cristianismo, pues creemos que lo que habíamos dicho en diversas ocasiones, aunque sea por incidencia, era más que suficiente para que no hubiera ningún equívoco al respecto (1). Lamentablemente hemos debido comprobar en estos últimos tiempos que no era así, y que, por el contrario, se había producido en cuanto a eso, en la mente de un gran número de nuestros lectores, confusiones más bien molestas, lo que nos demostró la necesidad de dar, nuevamente, algunas precisiones sobre ciertos puntos. Por otra parte, no es sino con pesar que nos decidimos a ello, pues debemos confesar que nunca nos hemos sentido inclinados a tratar especialmente este tema, por varias y diversas razones, entre las cuales la primera es la oscuridad casi impenetrable que rodea todo lo que se relaciona con los orígenes y los primeros tiempos del Cristianismo, oscuridad tal, que, si se reflexiona bien, parece no poder ser simplemente accidental y sí haber sido expresamente querida. Hay que retener esta observación relacionándola con lo que diremos a continuación.

A pesar de todas las dificultades que resultan de este estado de cosas, hay, sin embargo, por lo menos un punto que no parece ofrecer dudas, y que, por otra parte, no fue cuestionado por ninguno de los que nos hicieron llegar sus

observaciones, pero sobre el cual, por el contrario, algunos se apoyaron para formular ciertas objeciones: es que, lejos de ser sólo la religión o la tradición exotérica que actualmente conocemos con ese nombre, el Cristianismo, en sus orígenes, tenía, tanto por sus ritos como por su doctrina, un carácter esencialmente esotérico y, en consecuencia, iniciático. Se puede encontrar una confirmación de esto en el hecho que la tradición islámica considera que el Cristianismo primitivo fue verdaderamente una tarîqah, es decir, en síntesis, una vía iniciática, y no una shariyah o legislación de orden social dirigida a todos. Y eso es tan cierto que, en consecuencia, se debió suplir esa legislación con la constitución de un derecho 'canónico' (2) que no fue, en realidad, más que una adaptación del antiguo derecho romano, como tal algo venido por entero de afuera, y no un desarrollo de lo que estaba contenido primeramente en el Cristianismo mismo. Es evidente, además, que no se encuentra en el Evangelio ninguna prescripción que pueda ser vista como si tuviera un carácter verdaderamente legal en el sentido estricto de esa palabra; la frase tan conocida: 'Dad al César lo que es del César...', nos parece muy significativa al respecto, pues implica formalmente, para todo lo que es de orden externo, la aceptación de una legislación completamente extraña a la tradición cristiana, y que es simplemente, la que existía de hecho en el medio en que ella nació, por la razón de que este medio estaba entonces incorporado al Imperio romano. Habría allí, seguramente, una laguna muy grave si el Cristianismo hubiera sido entonces lo que advino más tarde. La existencia misma de esta laguna sería no sólo inexplicable, sino también verdaderamente inconcebible para una tradición ortodoxa y regular, si esta tradición debía realmente comprender tanto un exoterismo como un esoterismo, y si ella debía incluso, aplicarse, en primer lugar, al plano exotérico. Por el contrario, si el Cristianismo tenía el carácter que acabamos de decir, todo se explica sin dificultad, pues para nada se trata de una laguna, sino de una abstención intencional de intervenir en un terreno que, por definición, no podía concernirle en esas condiciones.

Para que eso haya sido posible, es necesario que la Iglesia cristiana, en los primeros tiempos, haya constituido una organización cerrada o reservada, en la cual no estaban todos admitidos indistintamente, sino sólo aquéllos que poseían las calificaciones necesarias para recibir válidamente la iniciación bajo la forma que es posible llamar 'crística'. Y sin duda se podría aún encontrar muchos indicios que muestran que fue en efecto así, aunque no sean generalmente comprendidos en nuestra época y que incluso, como consecuencia de la tendencia moderna a negar el esoterismo, se busque demasiado a menudo, de forma más o menos consciente, desviarlos de su verdadera significación (3). Esta Iglesia era, en síntesis, comparable, en este caso, al Sangha búdico, en el que la admisión tenía también los caracteres de una verdadera iniciación (4) y que se acostumbraba asimilar a un 'orden monástico', lo que por lo menos es justo en el sentido que sus estatutos particulares no estaban hechos, como tampoco lo están los de un orden monástico en el sentido cristiano del término, para ser extendidos a todo el conjunto de la sociedad en el seno de la cual esta organización había sido establecida (5). El caso del Cristianismo, desde este punto de vista, no es pues único entre las diferentes formas tradicionales conocidas, y nos parece que esta comprobación permite atenuar el asombro que algunos podrían experimentar. Tal vez sea difícil explicar que luego haya cambiado de carácter

tanto como muestra lo que vemos a nuestro alrededor, pero todavía no es el momento de examinar esta cuestión.

(1) No pudimos dejar de asombrarnos al ver que a algunos les parece que en los 'Aperçus sur l' Initiation' nos referíamos en mayor medida y más directamente al Cristianismo que en nuestras otras obras. Pode-mos asegurarles que, allí como en otras partes, nos propusimos hablar del tema sólo en la medida en que era estrictamente necesario para la comprensión de nuestra exposición, y, se puede decir, en función de las diferentes cuestiones que debíamos tratar en el curso de ella. Lo que no es menos asombroso es que lectores que aseguran haber seguido atenta y constantemente lo que escribimos, hayan creído encontrar en ese libro algo nuevo al respecto, cuando, en todos los puntos que nos señalaron, no hemos hecho más que reproducir pura y simplemente, consideraciones que ya habíamos desarrollado en algunos de nuestros artículos aparecidos con anterioridad en 'El Velo de Isis' y 'Estudios tradicionales'.

(2) Al respecto, es interesante hacer notar que, en árabe, la palabra qanún, derivada del griego, es empleada para designar toda ley adoptada por razones puramente contingentes que no integran la shariyah o legislación tradicional.

(3) A menudo hemos tenido oportunidad de comprobar esta forma de proceder en la interpretación actual de los Padres de la Iglesia, más particularmente de los Padres griegos: se hace el mayor esfuerzo posible para sostener que es un error creer encontrar en ellos alusiones esotéricas y, cuando eso se vuelve imposible, ¡no se duda en agraviarlos y en declarar que ellos tuvieron allí una lamentable debilidad!

(4) Ver A. K. Coomaraswamy: 'L'ordination bouddhique est - elle une initiation?', en el número de julio 1939 de los 'Estudios Tradicionales'.

(5) Es esta extensión ilegítima la que da lugar posteriormente, en el Budismo indio, a ciertas desviaciones tales como la negación de las cas-tas: Buda no estaba obligado a tener en cuenta a estas últimas en el interior de una organización cerrada cuyos miembros debían, por lo menos en principio, estar más allá de su distinción. Pero querer suprimir esta misma distinción en el medio social completo, constituía una herejía formal desde el punto de vista de la tradición hindú.



hemos tomado este texto del libro Gurdjieff Textos copilados por Bruno de Panafieu Ganesha, Caracas, 1997, traducción de la edición francesa de 1992 de Editions l'Age d'Homme, del cuaderno L'Herne dedicado a ese hombre excepcional que fue Georges Ivanovitz Gurdjieff. agradecemos a editorial Ganesha su autorización
EL COSMOS SAGRADO

LA ENSEÑANZA DE G. I. GURDJIEFF Henry Leroy Finch *

*Henry Leroy Finch Profesor de filosofía en varias universidades norteamericanas, Presidente del seminario consagrado al estudio de las religiones en la Universidad de Columbia. Ha dirigido diversas publicaciones en los Estados Unidos. Autor de tres libros sobre Wittgenstein

EL INDIVIDUO SOLAR

Quien visite el cementerio de Avon, cerca de Fontainebleau, a unos sesenta kilómetros de París, no tendrá dificultad alguna para encontrar la tumba de Gueorgui Ivánovich Gurdjieff: está marcada por un monolito que despunta entre las tumbas del cementerio, y es visible desde todas partes. Ni la tumba ni la piedra llevan nombre . No es necesario.

Monumento más apropiado no se habría podido elegir. Gurdjieff era, en primer lugar, un megalito humano que destacaba entre sus contemporáneos y ocupaba un sitio único, arcaico, anónimo, indescifrable. Era una fuerza aborigen de la naturaleza, sobreviviente de la era casi completamente olvidada en la que, mucho antes de la aparición de las religiones y las civilizaciones

actuales, en el alba de Europa y del Medio Oriente, el cosmos y la humanidad eran un todo.

Gurdjieff es un mensajero de la Edad de Bronce y la Edad de Hierro, anteriores a los mundos greco-romano y bíblico en los cuales aún vivimos -como de segunda mano -, de la Edad del Sol Divino, de la cual subsisten vestigios en forma de piedras verticales o dólmenes, y címaros y construcciones geométricas y astronómicas (pirámides, zigurats, círculos de piedra que subsisten aunque su sentido original se haya perdido, medidas santificadoras del Sol y la Luna), desde Irlanda hasta el Cáucaso, y desde Escandinavia hasta Egipto y posteriormente en América Central.

Lo que caracterizó esta era pan-cósmica fue la unión de lo humano y lo divino bajo la forma más vivificante y manifiesta: el Sol Sagrado, del cual emana luz, calor, energía y conciencia. Todo puede cambiar; esto no cambia. Seguimos siendo orgánica y espiritualmente Hijos del Sol. Y es en la hora más sagrada en la que el Sol se acerca más a la Tierra, en el solsticio invernal del 21 de diciembre, mientras las 'Puertas del Sol' plenamente abiertas en ambos sentidos permiten que el Espíritu Solar se esparza sobre la Tierra y que las almas humanas regresen al Sol, cuando estamos en el cenit de esta unión esencial, preservada todavía en la enseñanza central del cristianismo . En ese instante el intercambio está en su apogeo. Esta unión es aún válida si recordamos que no entendemos por 'verdaderamente humano' al individuo glotón, codicioso, solitario y aislado de la filosofía, de la ciencia y de la cultura modernas, sino al individuo abierto, íntegro, libre y majestuoso del mundo solar, plenamente representado, por los reyes solares originales y como lo es todavía -potencialmente - todo ser humano.

La desaparición gradual del sentido sagrado del mundo, y el consiguiente estrechamiento del ser humano empieza con la desacralización del cosmos en la Ley bíblica, luego con la ciencia empírica de Aristóteles, y culmina con la concepción de un universo aplastado, reducido a una superficie mensurable por la ciencia del post-Renacimiento. Sólo hoy caemos en cuenta de que somos las principales víctimas. Lo sagrado se ha retirado al dominio de la 'experiencia interior' individual, y allí, junto a lo espiritual, considerado como don de lo Alto, se ha confundido finalmente con lo 'psicológico', ávido y explotador.

No es motivo de asombro que uno de los actos más significativos de la ciencia moderna haya sido la desacralización del Sol, mediante la liberación de su producción de energía, bajo la forma de hidrógeno, con fines destructores sobre la tierra, donde los seres humanos no han alcanzado el grado de desarrollo que les permita enfrentarse a esta situación. Les falta en particular la conciencia orgánica. Nada podría ilustrar mejor el trastorno del orden fundamental traído por este mundo inerte y muerto que hemos concebido por medio de la cuantificación (y que llamamos el 'mundo real') y de las estructuras egoísticas de poder que lo reflejan.

Para restablecer en su grandeza el 'Cosmos Sagrado', Gurdjieff reformuló mitos antiguos en un lenguaje extraño, lleno de neologismos 'rompemandíbulas', que nos obligan a disminuir la velocidad de la lectura al tratar nada más de pronunciarlos; todos esos términos consideran como extravagante la pretensión de nuestra ciencia contemporánea de ser la única 'experta'. Bajo esta forma, Gurdjieff ha dado nueva vida a un conocimiento proveniente de Egipto, Sumeria, Babilonia, la Grecia arcaica, el Asia Central y

el Tibet. Sólo fragmentos de este conocimiento sobreviven en la 'historia oficial'. Lo que contaba para él era lo que nombraba la verdad-esencia que, por su misma naturaleza, no puede ser enunciada con claridad, hace falta 'trabajar' para obtenerla, 'desenterrarla', pues no podemos comprender de ella más de lo que permite el nivel de conocimiento que tenemos de nosotros mismos.

Nuestra ciencia contemporánea viene de la cabeza -y esto de manera estrecha y reducida- mientras que la antigua gnosis proviene de todo el ser humano.

Nacido y criado en una encrucijada histórica y cultural donde Turquía, Rusia, Armenia, Grecia, Irak e Irán (sin hablar de media docena de grupos étnicos y religiosos de menor importancia) en esa región comprendida entre el mar Negro y el Caspio, el mismo Gurdjieff, como niño y como joven, fue sometido a una desconcertante variedad de influencias. De padre griego y de madre armenia, su lengua era el turco y recibió influencias religiosas de la Iglesia ortodoxa rusa. El desarrolló una necesidad que él mismo califica más tarde de manía o de obsesión: encontrar una respuesta a la pregunta: ¿por qué vivimos en la Tierra ? Para encontrar la respuesta, emprendió durante unos veinte años una búsqueda que lo condujo, a través de peligrosas expediciones, a Egipto, al Levante, a Tierra Santa, al Turquestán, al Asia Central, hasta el Tibet y el desierto de Gobi. Estos viajes fueron en sí mismos material de leyendas, pues su meta no era ni el dinero, ni la celebridad, ni el poder -como era el caso de muchos aventureros, buscadores de fortuna y agentes extranjeros con los que se cruzó en el camino- sino algo mucho más precioso, desconocido para estos aventureros codiciosos.

Lo que Gurdjieff y sus compañeros -cuya identidad real desconocemos aunque aquí también la leyenda tiene donde ejercer su dominio- han traído, efectivamente era de una rara esencia: un conocimiento concreto y utilizable proveniente de una época en la que el propósito de la vida, de toda vida, no estaba perdido ni todavía recubierto por el inmenso olvido, nacido del egoísmo individual y colectivo que sólo trata de apoderarse del mundo y dominarlo en lugar de simplemente vivir en él.

En primer lugar -y todo abarcante- estaba la facultad de ver el cosmos y todo lo incluido en él. Facultad que comprende la sensación, la emoción y el pensamiento como formando parte de una Sola Materia Universal, de una Plenitud Única que se manifiesta en diferentes niveles de una gran escala.

Desde la chispa que brota de una partícula, desde la vida fugaz de una mosca o la sensación pasajera de un ser humano hasta las largas vidas de los soles, las estrellas y las galaxias, todas están vinculadas a una Totalidad Única.

En el centro, inmóvil, está el Sol Absoluto o Sol Padre, a la vez energía y espíritu, 'Su Eternidad', como Gurdjieff lo califica. En efecto está muy alejado del hombre y este tiene que verselas con Sus intermediarios, pero Él no es ni amenazante, ni terrible, ni vindicativo, ni vengador. La manera como la perspectiva de Gurdjieff unifica e integra todas las cosas se evidencia si consideramos brevemente su noción de los tres tipos de 'alimento cósmico'.

1. la alimentación ordinaria -'comer y ser comido'- por la cual todas las cosas vivientes se alimentan unas de otras;

2. el aire que inspiran y espiran las plantas, los animales y los hombres, el conjunto de la biosfera que forma un solo y vasto ciclo de respiración;

3. la escala de las energías radiantes o 'alimento-luz' que se extiende desde las que afectan a las plantas y los animales hasta las necesarias para los humanos dotados de pensamiento.

Estos son ejemplos de las dependencias recíprocas sobre todas las cosas, tan importantes según el pensamiento budista -aunque el Sol Absoluto puede ser considerado más como una categoría gnóstica que budista.

Según el mito gurdjieviano las criaturas terrestres están sujetas ya sea a las fuerzas gravitacionales de la Luna que actúan sobre los fluidos de todos los cuerpos, de tal manera que puede decirse que la Luna 'come' las 'energías inferiores' ya sea a las radiaciones nacidas del Sol que corresponden en los humanos a las energías más conscientes. Nuestra misión es llegar a ser seres solares más que lunares, lo que quiere decir 'brillar' por nuestra propia atención consciente, creando así una 'materia de alma' que, como creían los gnósticos, no perece con la muerte del cuerpo físico.

Las leyes fundamentales del cosmos totalmente infundido por lo divino no son las ecuaciones diferenciales y algebraicas de la física moderna que, según el pensamiento de Gurdjieff, constituyen dispositivos artificiales para tratar con un mundo muerto y fragmentado, y que refleja nuestra propia muerte y fragmentación, sino dos relaciones 'numéricas' básicas, que rigen los acontecimientos a todos los niveles: las muy antiguas Ley de Tres y Ley de Siete.

La estructura trinitaria es bien conocida tanto en sus versiones cristiana, hindú y taoísta, así como en sus versiones hegeliana y marxista. Gurdjieff habla de tres fuerzas: 'Santa Afirmación, Santa Negación y Santa Conciliación'. Y también señala esa ceguera humana peculiar, esa tendencia a ver las dualidades, las confrontaciones, los conflictos, sin ser capaz de ver el elemento conciliador que resuelve estas dualidades.

Podríamos ir aún más lejos y decir que la 'dualidad' es observable en todas partes, desde la simetría del cuerpo humano hasta la complementariedad de lo masculino y lo femenino, de la luz y la oscuridad, de lo verdadero y lo falso, así como todas las dualidades lógicas y conceptuales. Lo que no es visible es que toda relación binaria es también trinitaria si tenemos en cuenta que todo par se mantiene unido por algo que actúa como un "tercero implícito" que asegura la cohesión. Es una forma ternaria cuyo campo de aplicación es mucho más vasto que la célebre 'dialéctica' de Hegel.

La Ley de Siete -igualmente dotada de ubicuidad -es la tendencia propia de todo proceso de desarrollarse mediante siete etapas. Era, según Gurdjieff, conocida por los babilonios mucho antes del tiempo de los Pitagóricos, en relación con la música, la astronomía y la fisiología. Reapareció en las investigaciones de Isaac Newton sobre el arco iris y la difracción de la luz a través de un prisma, en el que se manifiestan precisamente siete colores.

Luego, de nuevo, dos siglos después, en las investigaciones de Mendelejew, concretadas en su Tabla Periódica de los elementos atómicos. Gurdjieff menciona muchos otros ejemplos tradicionales, incluyendo los períodos de siete años en las etapas de la vida humana y los siete cuerpos móviles visibles en el cielo (en este último caso, el significado de lo 'visible a simple vista' no es invalidado por los resultados obtenidos por la visión asistida por un telescopio)

La Ley de Tres y la Ley de Siete se combinan en lo que puede considerarse como el mandala supremo de Occidente. Esta figura de nueve puntas es el eneagrama, compuesto de tres triángulos equiláteros, dos de los cuales están 'rotos' o 'interrumpidos', inscritos en un círculo. Para Gurdjieff este símbolo era más antiguo y universal que el pentagrama pitagórico -o 'estrella de cinco puntas' -que el hexagrama bíblico -o sello de Salomón- que la media luna

islámica, que el ankh egipcio, que la esvástica y muchas cruces cristianas. El eneagrama es un 'mapa condensado' del cosmos que puede servir de 'patrón' o 'modelo' para muchas relaciones humanas. Su carácter sagrado es del mismo orden que el de los noventa y nueve cantos más uno de Dante, que celebran la Trinidad cristiana.

Al llegar a este punto debemos precisar que el término sagrado, en el sentido en que lo utilizamos, no significa 'apartado' o 'separado', que sí aparece en el concepto hebreo de kadosh o santo, sino que significa más bien 'la integridad' o 'lo ininterrumpido', es decir, lo puro. Lo que pierde su carácter sagrado está fracturado, fragmentado o se cae en pedazos. Constatamos el comienzo de este proceso en las bases mismas de la civilización occidental: primero, con la separación que hacen las religiones monoteístas entre lo natural y lo sobrenatural, exiliando al Padre Creador fuera del mundo; luego con la separación, en la filosofía griega, entre el mundo material del Devenir y el mundo eterno del Espíritu o de la Esencia Pura. Estos dos 'polos' coincidían todavía en la Edad Media, pero su separación o alejamiento progresivo culmina en nuestra época con el divorcio entre ciencia y religión, ambas sin relación entre sí se disocian en su interior, la ciencia se fragmenta en 'especialidades' cada vez más pequeñas, y la religión, en sectas y cultos cada vez más estrechos. Esta fragmentación de la civilización ha dado origen a reacciones violentas, que han conducido a las falsas unidades del nacionalismo, del totalitarismo y a la guerra.

Viviendo en un mundo atomizado, sometido a los contragolpes de la reacción que ello engendra, el individuo contemporáneo es presa de la impotencia: aislado, vulnerable y víctima. El ser humano, privado de alma está a merced de fantasmas, mitos y cultos sin mencionar la droga, la pornografía y las diferentes formas de explotación financiera y social. Esto nos lleva al segundo punto central de la enseñanza de Gurdjieff (el primero es la materia cósmica universal), el poder terrible que domina la vida humana y nos mantiene sometidos: el poder de la sugestión de masas.

Se trata aquí del factor más deletéreo de la vida humana, de nuestra terrorífica sugestibilidad, que sólo puede ser comparada con una hipnosis colectiva casi universal, una especie de 'sueño despierto' -un estado parecido fue descrito por Platón en la alegoría de la caverna, en el libro siete de La República. Contrario a la creencia general, lo que llamamos 'educación' es, hoy, en su significado esencial, una sumisión a estas sugerencias de masa y las dependencias que las mismas conllevan, las identificaciones con el grupo, los prejuicios, la 'contabilidad' interior de los errores ajenos, las emociones negativas, un pensamiento mecánico asociativo, todo esto determina todo lo que hacemos, pensamos y sentimos, mientras vivimos con la impresión falsa de que actuamos, pensamos y sentimos por nosotros mismos. Nosotros no vemos más que lo que llamamos nuestro 'hacer' que está deteriorado al punto de no ser otra cosa que reacción mecánica y defensa del ego -tanto individual como colectivo.

La fascinación, la 'captura' de la atención ejercida por los publicistas, artistas, políticos, presentadores de espectáculos y otros agentes de relaciones públicas no constituye más que una manipulación de 'segundo nivel', puesto que esa misma gente está, como cualquier otra, bajo el encanto de la sugestibilidad generalizada. El hombre más poderoso del mundo está, con respecto a esto, tan desprovisto como cualquiera. En el estado actual de las cosas, estamos

todos, sea cual sea nuestra situación social, condenados a 'morir sin haber vivido nunca'. Sin relación al ser, nosotros no habremos vivido en el sentido pleno del término.

La 'hipnosis colectiva' -o 'sueño despierto' -lo invade todo de tal manera que sobrepasa el poder del individuo para reconocerla y oponerse a ella. En este respecto, se asemeja al concepto cristiano del pecado original o a la idea budista de la 'Rueda del Samsara'. Pero, a diferencia de la historia del Jardín del Edén, donde la falla fatal de la condición humana resulta de la desobediencia a Dios -incitada por la serpiente y por la mujer -, la falta, según Gurdjieff, es originalmente un error cósmico que, aunque corregido posteriormente, continúa engendrando efectos desastrosos. Nuestro problema no es encontrar la manera de 'reivindicarnos' ante un Padre patriarcal, sino más bien de descubrir la posibilidad de despertarnos de una hipnosis colectiva que, a fin de cuentas, resulta de un estado del organismo humano que ya no existe . Para lograr esto necesitamos de una 'ayuda por revelación'. Seremos 'salvados' o 'despertados' por nuestros propios esfuerzos en la línea y a la luz de una enseñanza que, en efecto, viene de otro lugar.

¿Cómo vamos a librarnos de un trance que nos mantiene prisioneros, un trance parecido al que mantiene encerrada a la gallina dentro del círculo mágico trazado en el suelo, o al joven Yezida dentro de un círculo que había dejado pensativo al Gurdjieff adolescente, en un poblado turco de Kars ?

¿Cómo vamos a despertar? Aquí se encuentra el 'tesoro' de los tiempos antiguos cuya búsqueda inspiró toda la vida de Gurdjieff, un tesoro que le hace mucha falta al hombre contemporáneo. La respuesta, él la formula en dos prácticas esenciales de percepción consciente -que utiliza energías finas en el hombre- llamadas el recuerdo de sí y la observación de sí. Ni la voluntad de los estoicos, ni la gracia de los cristianos, ni las austeridades y devociones de los hindúes, ni las meditaciones o koan de los budistas, pueden cumplir esta tarea. Debemos practicar una separación interior del 'yo' ilusorio -y de sus acciones, sentimientos y pensamientos ilusorios -, dirigiendo una atención consciente de una naturaleza virtualmente desconocida. Quien estudie a Gurdjieff encontrará aquí una indicación que seguramente nunca antes ha encontrado y que le abre perspectivas enteramente nuevas.

El recuerdo de sí nos hace pensar no sólo en las prácticas de los antiguos gnósticos que aconsejaban constantemente: 'Recuerda quien eres, un Hijo o una Hija del Altísimo', sino también en la práctica de los monjes ortodoxos griegos y rusos del Monte Atos, que consiste en una repetición incesante de la 'Oración de Jesús, oración del corazón que se mantiene aun durante el sueño, y también en el Islam, la invocación cinco veces al día del Nombre de Alá. Para Gurdjieff, el recuerdo de sí es el recuerdo de nuestro vínculo con lo divino, con nuestro Yo solar esencial, tantas veces al día como sea posible, a pesar de la tendencia predominante a permanecer 'dormidos'.

La observación de sí, por otra parte, está dirigida a captar 'vislumbres fugaces' -no serán más que esto- de nuestro 'comportamiento adormecido' cotidiano, que habitualmente está completamente oculto para nosotros. No se le practica para censurar ni para cambiar, sino sólo para 'darnos cuenta'. Como muchos otros guías espirituales, Gurdjieff sabía que toda tentativa de cambio mediante nuestros propios esfuerzos voluntarios no es más que una especie de 'boxeo con la sombra', durante el cual el ego lucha contra sus imágenes de sí mismo. Sin la fuerza de palanca suplementaria de un verdadero 'punto separado',

provisto por una forma de conciencia diferente, no sucederá absolutamente nada. Sólo podemos salir de la prisión si algún punto en nosotros se encuentra realmente ya afuera.

No basta con tener 'la idea' de que estamos en prisión. Hay que ver efectivamente que sí lo estamos. Como también observó Simone Weil en su incandescente búsqueda personal: 'Mirar, eso es lo que nos salva'. Ella nota también con mayor precisión: 'La condición es en que la atención sea una mirada y no un apego'. Esto requiere una cierta 'mirada', una observación desde un punto que no pueda ser puesto en duda. Lo que vemos debe ser tan real como una bofetada.

EL MAESTRO GNÓSTICO Y EL NIÑO GNÓSTICO

La leyenda cósmica de Gurdjieff, situada en el escenario del viaje de una nave espacial que surca el universo, gira alrededor de dos personajes inhabituales: el primero es el antiguo rebelde Belcebú quien aún joven había sido designado por Nuestro Padre Común y Sol Absoluto para cumplir diversas tareas cósmicas y se sublevó por un asunto relacionado con la justicia. Fue exiliado al planeta Marte, de nuestro 'desafortunado sistema solar'. El segundo personaje es el nieto favorito de Belcebú, Jassín, de doce años de edad. Cuando empiezan, en 1921, los Relatos de Belcebú a su nieto, los excesos de juventud le han sido perdonados, y cuando terminan, unas mil doscientas páginas más tarde, una Comisión de Ángeles y Arcángeles le devuelve oficialmente sus 'cuernos sagrados'. Entonces es nuevamente venerado como uno de los más grandes IndividuumS Sagrados de todo el Cosmos.

La fuerza motivadora de estos relatos es la insaciable curiosidad del joven Jassín con respecto a los 'seres tricerebrales que habitan ese planeta que tanto te gusta'. A estos seres: los humanos, su abuelo ha tenido numerosas oportunidades de estudiarlos durante su exilio, desde su observatorio construido en Marte, así como durante sus seis descensos a la Tierra. Belcebú es la conciencia despierta que observa imparcialmente el comportamiento anormal, perverso y destructor de esos seres terrestres cuya decadencia no se encuentra en ninguna otra parte del Universo. Varias de las experiencias de Belcebú, así como el deseo intransigente de Jassín por obtener respuestas, nos recuerdan episodios de la propia vida de Gurdjieff.

La expresión 'saber de la esencia' no tiene connotaciones intelectuales sino cósmico-orgánicas. La naturaleza de la curiosidad de Jassín no es la de un alumno sobresaliente: no le interesan las 'calificaciones' de orden intelectual - actitud tan frecuentemente asociada a la vida académica y literaria, y por la cual Gurdjieff no sentía más que desprecio. El único saber que satisface al gnóstico es el saber que responde a las necesidades de su ser total: el pensar, el sentimiento y la estructura corporal instintiva y motriz. Está más cerca de lo que llamamos comprensión que de saber en su cabeza.

Sólo esta forma de atención puede separar al ser esencial de la personalidad oscurecida por los sueños es capaz de restablecer la armonía entre las tres partes que componen el ser humano: el pensamiento, el sentimiento y la acción -esta es la misión de la gnosis auténtica o saber de la esencia.

Lo que Belcebú ha observado en la Tierra es devastador: criaturas cuya 'sensación intuitiva de la realidad' ha desaparecido y que viven en una atmósfera de avidez, ambición, vanidad, envidia, amor propio y orgullo. Sus espíritus han sido transformados en 'molinos para moler disparates'. Mienten todo el tiempo sin saberlo, hasta el extremo de indignarse ante cualquier tipo de verdad . Nunca en su vida han amado con un amor genuino, imparcial, no egoísta, sino únicamente proyectando sus propias ideas y deseos sobre los otros. Lo que llaman educación consiste en enseñar a los niños a ser hipócritas y mentirosos. Lo más devastador es que han perdido completamente los impulsos esenciales de pudor orgánico y de conciencia objetiva. Ya no conocen la diferencia entre lo verdadero y lo falso, sino que consideran como verdadero todo lo que sirve a sus propios intereses o a los de su grupo.

Este planeta Tierra es el único en el Universo, le dice Belcebú a Jalssín, donde los habitantes presentan la terrible particularidad, propia únicamente de ellos, que es la necesidad periódica de destruirse mutuamente . Es esta tendencia - tan opuesta a los 'impulsos orgánicos sagrados' -existente a lo largo de toda la historia de estos seres terrestres, lo que más repugna y disgusta a Belcebú. Algunos de los pasajes más notables de todos los escritos de Gurdjieff expresan el desprecio y el horror que siente ante esa masacre periódica llamada 'guerra'. Esto traduce todo lo que no va bien en este extraño planeta. Gurdjieff habla de ese 'mal espantoso' y de esa "propiedad repulsiva que ya ha penetrado su carne y su sangre", y de la mediocridad y estupidez de las así llamadas ."Organizaciones para la paz" (tales como la Sociedad de Naciones o la Organización de las Naciones Unidas). El escribe:

"Si verdaderamente se dieran cuenta, con todo su ser, del horror objetivo de esos procesos y desearan sinceramente eliminar ese mal de la superficie de su planeta, penetrarían, quisieranlo o no, en la esencia misma de ese problema y comprenderían que, para descristalizar una propiedad fijada en su psiquismo desde hace centenares de siglos, no son suficientes algunas décadas'

Con respecto , a las propiedades inherentes al comportamiento de los seres terrestres, dice:

"...cada uno de ellos, a partir del momento que adquiere la capacidad de distinguir entre "seco" y "mojado", embriagado con sus méritos, deja para siempre de ver y observar sus propias anomalías y sus propios defectos, para no ver ni observar de los demás (...) Notemos al respecto que, debido a esa propiedad, tus favoritos no dejan de indignarse por los defectos de quienes los rodean, y convierten así su propia existencia, ya bastante alegre y anormal si eso, en objetivamente insoportable"

Gurdjieff dice -sin dejar de tomar en cuenta las enseñanzas de los grandes gnósticos del pasado como Valentín, ese egipcio del siglo II o como Mani, el profeta persa perseguido en el siglo III- que los medios para abolir la guerra y restaurar una existencia cósmica normal en nuestro planeta fueron transmitidos en el pasado a la Tierra por una sucesión de Individuum sagrados o

Mensajeros de Nuestro Eterno Infinito, Nuestro Misericordioso Padre Común. Las cinco religiones actuales, la budista, la hebrea, la cristiana, la musulmana y la lamaísta, fueron fundadas por cinco Mensajeros de lo Alto: San Buda, San Moisés, San Jesús, San Mahoma y San Lama. Belcebú añade que todas estas religiones están hoy en proceso de desaparición porque sus seguidores las han despojado de su fuerza de vida y convertido en 'cuentos de hadas' que no contienen sino pedazos de verdad, transformando de esta manera lo que había sido dado como tarea al hombre en el mensaje original de los Individuum sagrados en puras y simples consolaciones.

Mientras se encontraban en la nave espacial Karnak, Belcebú recibe un 'eterograma' donde se le informa que dos de esas religiones, el cristianismo y el islam, han permitido hechos que hacen presagiar su fin. El primero es que los cristianos han permitido la construcción de una universidad para los jóvenes judíos en Jerusalén; el segundo es que el gobierno turco ha abolido el uso del fez para los hombres y del yashmak para las mujeres. Pronto, dice, habrá un estacionamiento sobre el lugar en que está enterrado el 'cuerpo planetario del Divino Jesús'. La religión de San Moisés va a desaparecer debido al 'odio orgánico formado en los seres de las otras comunidades hacia los seres que siguen esta religión'. La religión de San Buda se ha alterado ya en razón del ocultismo, de la teosofía y del espiritualismo de feria que lo han infiltrado.

Gurdjieff-Belcebú fue testigo de la primera invasión de tropas extranjeras al Tibet al final del siglo XIX, anticipando la destrucción de los 'siete iniciados' que aún residían allí, y que él encontró, preservando la revelación original del 'legamonismo' de San Lama .

Desde el punto de vista de Gurdjieff, toda la verdad del ser viene de las revelaciones transmitidas por los Individuum sagrados. En otras palabras, los humanos no son capaces por sí mismos de encontrar la pista de las enseñanzas esenciales que se han perdido. Ellas toman la forma de lo que él llama legamonismos o 'tablas sagradas', escritos y prácticas espirituales transmitidos a escuelas de iniciados que han jurado mantener el secreto, y que también han sido instruidos sobre cómo comportarse con unos malvados llamados jasnamusses cuyo objetivo es destruir toda verdad de orden tradicional. Gurdjieff describe la destrucción de una escuela secreta tibetana por uno de esos tales jasnamusses.

Tenemos que remontamos a una época más antigua y a un mensajero de Lo Alto más grande aún -desconocido de hecho por la historia ordinaria de la humanidad- para descubrir al maestro, que según ; piensa Gurdjieff, necesitamos hoy en día. Se trata de un mensajero de los antiguos sumerios o de sus antecesores inmediatos, nacido cerca de Babilonia, ya quien Gurdjieff-Belcebú dedica no menos de cuatro capítulos en su libro. Se llama Ashyata Sheyimash, y para Gurdjieff es evidentemente el maestro supremo de la Revelación solar. Belcebú menciona otros santos antiguos, tales como San Krishnatkharna en la India y San Venoma, quien descubrió 'la Ley de Caída' o 'tendencia de los objetos a caer al punto de equilibrio más cercano'. Ashyata Sheyimash estableció temporalmente condiciones "normales" de vida sobre la Tierra, y Gurdjieff-Balcebú dice que:

'...fue el único Enviado de lo Alto que logró, por su Santa labor, crear en tu planeta condiciones tales que la existencia de esos desdichados seres se hizo,

durante cierto tiempo, algo semejante a la de los seres tri-cerebrales que pueblan los demás planetas de Nuestro Gran Universo dotados de las mismas posibilidades...'

Este mensajero no enseñaba públicamente, sino que confió su enseñanza a iniciados que habían merecido este privilegio por 'sus esfuerzos conscientes y su sufrimiento voluntario'. Su comunidad se llamaba la cofradía Olbogmek y según él aún existe en nuestros días en el Asia Central donde Belcebú encontró una tabla dejada por Ashyata Sheymash. Sobre esta tabla hay grabadas palabras que se asemejan a lo que Gurdjieff-Belcebú considera como la primera versión de una importante enseñanza cristiana, 'formulación solar' de la naturaleza de las tres virtudes cristianas: fe, amor y esperanza:

'La Fe de la conciencia es libertad.
La Fe del sentimiento es debilidad.
La Fe del cuerpo es estupidez.

El Amor de la conciencia provoca el mismo en respuesta.
El Amor del sentimiento provoca lo contrario.
El Amor del cuerpo no depende sino del tipo y de la polaridad.

La Esperanza de la conciencia es fuerza.
La Esperanza del sentimiento es servidumbre.
La Esperanza del cuerpo es enfermedad'

Podríamos parafrasear de la manera siguiente esa gnosis de la conciencia (la palabra conciencia, claro está, en el uso que se da actualmente al término): para llegar a ser un ser humano normal -tal como lo ha previsto el Eterno infinito- debemos:

estar conscientes de lo que hacemos -esto quiere decir actuar con toda libertad y no a partir de una dependencia, una credulidad o una costumbre;

estar objetivamente conscientes de los demás y no emocionalmente, por afinidad física o por interés;

estar conscientes de un futuro abierto sin vanas esperanzas y sin temores.

En el centro de la enseñanza de Gurdjieff yace el saber secreto de que la tarea de la vida humana es encontrar nuestra esencia verdadera y permitirle gradualmente reemplazar la falsa personalidad que el mundo insensato nos ha dado. Desarrollar la verdadera individualidad consiste en "formar el alma". 'Despertar del sueño' es 'renacer', no como el ser universal de los hindúes o el no-ser de los budistas, sino como el Ser Único Esencial propio de cada ser humano individual.

La personalidad, según la enseñanza de Gurdjieff, es la coraza creada por la sociedad y la cultura que se desarrolla en el curso de nuestro crecimiento como protección contra el mundo. Esta coraza ya está formada a la edad de cinco o

seis años. Ella está en contraste con la esencia o individualidad original con la cual cada uno nace.

En la mayoría de los seres humanos, la 'esencia', la única naturaleza que realmente nos pertenece, permanece como un niño escondido en algún lugar de las profundidades de la persona social a la defensiva. Es esta esencia olvidada la que debe ser encontrada y llevada hacia una completa madurez por medio del trabajo sobre nosotros mismos, con el cual desmantelaremos gradualmente las estructuras defensivas de la personalidad, transformándolas lentamente en esencia. La personalidad es un disfraz, la esencia es el ser real. Pero el desplazamiento de una hacia la otra está lleno de peligros sobre todo si se intenta sin guía.

La valiosa psicología de Gurdjieff y sus principales alumnos, Orage, Ouspensky, Nicoll, Nott y otros, arroja muchísima luz sobre el comportamiento humano habitual. Y es así porque las premisas de esta psicología consideran - según el punto de vista de las enseñanzas sagradas de todos los tiempos - que el ser que se dice 'normal' en efecto está motivado por un comportamiento patológico y anormal. La psicología, incluyendo el psicoanálisis, es fundamentalmente una 'terapia de adaptación', que consiste en ayudar a las personas a amoldarse a la locura de los que se llaman a sí mismos personas 'normales'.

Al vivir en la personalidad, vivimos en una prisión rígida cuyos límites están rigurosamente definidos por los determinantes sociales y culturales. D.H. Lawrence, uno de los más proféticos escritores británicos, decía de esta situación; 'La gente nunca, nunca, nunca cambia'. Él aludía a las estructuras fijas de la personalidad. Lo que Gurdjieff llamaba nuestros 'idiotismos'. Sólo la esencia posee la libertad de cambiar. La personalidad está fragmentada, y da lugar a sentimientos, acciones y pensamientos contradictorios en un mismo ser humano. Así podemos ver a un detentador del poder político, por ejemplo, afirmar al mismo tiempo que es cristiano y que desea la exterminación de los enemigos. Para percibir nuestra propia deshonestidad necesitamos en un vislumbre observar nuestra esencia. Tales vislumbres constituyen la gnosis auténtica.

En una de las anécdotas más conocidas sobre Gurdjieff, se relata que un compañero de viaje, le preguntó, en el tren, a qué negocio se dedicaba. Gurdjieff contestó que era comerciante. "¿De qué?", preguntó el otro. 'De energía solar', respondió Gurdjieff. Aludía a un trabajo que podría liberar las energías "superiores" de la esencia -o del alma - que pertenecen originalmente al Sol pero que siempre pueden ser desarrolladas en cada uno de nosotros. Pero también podría haber contestado que era un vendedor de conocimientos secretos sobre 'cómo despertarse de los sueños de la vida' para unirse a la esencia.

volúmen 5 | sección: Pensamiento

Sobre Gurdjieff (2) Una dimensión diferente: la calidad. P. Brook



hemos tomado este texto del libro Gurdjieff Textos copilados por Bruno de Panafieu Ganesha, Caracas, 1997, traducción de la edición francesa de 1992 de Editions l'Age d'Homme, del cuaderno L'Herne dedicado a ese hombre excepcional que fue Georges Ivanovitch Gurdjieff. agradecemos a editorial Ganesha su autorización

UNA DIMENSION DIFERENTE: LA CALIDAD

Peter Brook*

*Peter Brook

Director de escena. Antiguo director del Royal Shakespeare Theatre. Dirige desde 1970 el Centro Internacional de Investigación Teatral, en París. Realizó, en colaboración con Jeanne de Salzmann, un filme inspirado en libro de Gurdjieff Encuentros con hombres notables. Testimonio de su investigación teatral: L'Espace vide (Seuil, 1977)

Desde el Renacimiento, los progresos de la ciencia han sido vertiginosos Ella ha explorado, hasta lo inconcebible, las estructuras y mecanismos del universo, desde lo infinitamente grande hasta lo infinitamente pequeño ¡Qué vacío, en cambio, cuando se busca en sus ecuaciones la dimensión de la experiencia vivida! Altamente abstracto y puramente mental, el sistema de los símbolos matemáticos no puede de ninguna manera evocar la realidad humana de una experiencia artística o espiritual. Este sistema pone de lado la dimensión de la conciencia; no puede capturar el sentido mismo de la percepción, ni los matices

tan particulares del pensamiento. De modo que vivimos con dos interpretaciones paralelas de la realidad, que nunca pueden encontrarse: el lenguaje científico, que define, y el lenguaje de la percepción intuitiva, que engloba.

La idea de que la conciencia es una parte integrante de la energía y de que el nivel de conciencia está inevitablemente ligado a la frecuencia de vibración de la energía, no se encuentra por ninguna parte en la ciencia contemporánea. Si el trabajo de Gurdieff es profundamente pertinente es porque nos hace percibir leyes fundamentales que abarcan todo el campo labrado, época tras época, por sabios y artistas. Esto permite situar cada manifestación –en su interrelación con las otras- en función de un factor que incorpora la experiencia humana: es un factor que percibimos, reconocemos y hablamos de él aunque permanezca indefinido. Lo llamamos calidad.

Hoy día, la calidad es una palabra muy utilizada, pero también envilecida, muy degradada. Hasta podría decirse que ha perdido su calidad. Y sin embargo, vivimos toda nuestra existencia como si supiéramos intuitivamente lo que quiere decir: ella guía la mayor parte de nuestras actitudes y de nuestras decisiones. Y, aunque esté muy de moda desconfiar de los 'juicios de valor', apreciamos a las personas, reaccionamos a su presencia, percibimos sus sentimientos, admiramos sus habilidades, condenamos sus acciones -ya se trate de cocina, de política, de arte o de amor- refiriéndonos inconscientemente a jerarquías implícitas, no escritas.

No hay mejor ilustración que ese curioso fenómeno que llamamos arte, el cual transforma la naturaleza misma de nuestras percepciones y abre, en nosotros, un sentimiento de asombro que a veces nos corta el aliento. Ciertas frecuencias de vibración -en los colores, en las formas, en las figuras geométricas, y por encima de todo, en las proporciones- evocan en nosotros frecuencias correspondientes con su calidad y con su sabor particular .

Hay, por ejemplo, en las construcciones clásicas, una proporción denominada la Regla de Oro, que produce siempre una sensación de armonía y aquí, como en muchas otras figuras geométricas, la as experiencia psicológica está ligada a la descripción matemática. La arquitectura siempre ha observado y respetado esta unión entre lo sentimiento y proporción y, a nivel más intuitivo, el pintor y el escultor, al incansablemente corrigen y afinan su obra, para que de lo grosero surja lo fino, para que el objeto externo llegue a ser un espejo sensible la del sentimiento. El poeta pasa todo por el tamiz de su pensamiento, la presta atención a las sugerencias del sonido y del ritmo que están la lejos, en alguna parte, detrás del tumulto de palabras que le propone su mente consciente. 'Crea así una frase cargada de una fuerza nueva. Entonces el lector puede percibir el cambio de sus propios sentimientos en la medida en que se va dando la transformación de la energía por las impresiones que él recibe. En todos los casos, se trata de una diferencia de calidad. Este es el resultado, no de un accidente, sino de a un proceso único en su género.

El arte que conocemos es en su mayor parte subjetivo. Surge, de e alguna manera, de la experiencia íntima, personal. Pero hubo un tiempo cuando se presentaba como portador de una objetividad que lo hacía universal. Hablaba a todos los hombres, desde un nivel situado mucho más allá de toda limitación subjetiva. ¿ Cuál es ese nivel? Para comprenderlo, tenemos que examinar el origen de nuestros impulsos.

Hoy día, de una manera confusa, tendemos a explicar toda experiencia artística y religiosa en términos de un condicionamiento psicológico y cultural. Hasta cierto punto esto es bastante fácil de probar. Pero nuestros impulsos no vienen todos de este condicionamiento. La verdadera calidad es una realidad objetiva, está regida por leyes exactas: cada fenómeno se eleva y declina, grado por que grado, según una escala natural de valores. Encontramos una ilustración concreta de esto en la música: el paso sonoro de una nota que a otra transforma su calidad. Cuando un sonido alcanza el punto más en alto de una octava, la nota inicial se reproduce para comenzar una octava más alta. La nota es la misma, pero colocada en otro nivel, engendra un sentimiento distinto.

Lo que Gurdjieff llama "la ciencia objetiva" utiliza la analogía musical para describir un universo compuesto de una cadena en energética, que va de la octava más baja a la más alta. Se puede hablar aquí de energías plurales. Cada energía es transformada según se eleve o descienda, de modo que puede ser más grosera o más fina, de acuerdo con su lugar en la escala. En cada nivel, una energía corresponde a un grado de inteligencia, y la conciencia a misma, fluctuando dentro de una amplia gama de vibraciones, es lo que caracteriza a la experiencia humana.

Gurdjieff no sólo habla de un movimiento de la energía capaz de elevarse a nuevos grados de intensidad, sino que también afirma la realidad de un nivel último: un absoluto de calidad pura. En sentido de inverso, energías sutiles descienden para encontrarse con las energías que conocemos y para interactuar con ellas. Cuando esta mezcla de lo grosero y de lo sutil se produce, los pensamientos, los sentimientos, las actitudes de un hombre cambian, como cambia también el sentido mismo de sus acciones y la influencia que ellas ejercen sobre el mundo que lo rodea.

Lo que caracteriza la vida ordinaria es que ella actúa en el interior de un campo de energías cuyos límites están estrictamente circunscritos y que ella, según la metáfora musical, no puede subir y descender más que sobre un pequeño número de escalas. En estas condiciones, el nivel de nuestra conciencia es bajo, el poder de nuestro pensamiento es limitado, y las energías disponibles alimentan una visión y una motivación estrechas.

Gurdjieff demuestra que existen dos puntos precisos, en cada escala, en los cuales un movimiento en pleno desarrollo se detiene, o más exactamente, se sitúa en un intervalo que no puede ser superado sino por la introducción de una nueva vibración que ofrezca precisamente la calidad y el impulso necesarios. De otro modo, como nada en el universo puede permanecer estable, la energía ascendente recaerá inevitablemente hacia su punto de partida.

Se trata de una noción radical y muy sorprendente: significa que ninguna energía, y por consiguiente ninguna acción humana, puede elevarse, por iniciativa propia, más que hasta un cierto punto; como la flecha lanzada hacia el cielo que, habiendo agotado la fuerza del impulso que la proyecta, alcanza el punto más alto y se ve forzada a curvar su trayectoria y a caer hacia la tierra. Sin embargo, si el punto crucial en que la energía inicial comienza a debilitarse es observado con precisión, en ese mismo punto puede producirse lo que Gurdjieff llama un 'choque', es decir, la introducción consciente de un impulso apropiado para que el movimiento supere la barrera y pueda proseguir su desarrollo ascendente. Imagen que nos permite comprender por qué las empresas de los hombres se deterioran, por qué los imperios entran en

decadencia, por qué las mejores previsiones se muestran falsas, y de qué manera inmensas revoluciones dan marcha atrás y traicionan sus grandes ideales. Las mismas leyes muestran que una cierta fuerza, aplicada con exactitud, habría podido impedir este regreso a cero. Pero el principio básico sólo rara vez es reconocido, y sólo queda el enjuiciar a los demás ya nosotros mismos con amargura y frustración.

Si en el momento crucial las energías que están actuando pueden entrar en relación con energías de un orden diferente de vibración, se produce un cambio de calidad que puede conducir a experiencias artísticas intensas y a transformaciones sociales. Pero el proceso no se detiene allí continúa alimentándose de las energías más altas, la conciencia se eleva hasta una escala superior que transciende el arte y puede a su vez conducir al despertar espiritual; eventualmente incluso a la pureza absoluta, a lo sagrado; pues lo sagrado mismo puede ser comprendido en términos de energía, pero de una calidad tal que nuestros instrumentos no están en capacidad de registrar. En todas las tradiciones esotéricas se encuentra la distinción entre un nivel superior y un nivel inferior, entre el espíritu y el cuerpo. Gurdjieff coloca esta división en un contexto muy diferente. El hombre no nace con su alma hecha, nace incompleto. El alma es material como el cuerpo; la materia es energía y el hombre mismo, a través de esfuerzos conscientes, puede desarrollar, en el interior de su cuerpo, substancias más finas, más fuertes. Pero esto no es fácil. Ni la piedad, ni la determinación bastan para ello, pues incluso un grado elevado de comprensión puede ser aun parcial y llegar a perderse.

Gurdjieff analiza la condición del hombre con una precisión devastadora. Muestra cómo los hombres están condicionados desde su primera infancia, y cómo su vida se desarrolla según una larga cadena de reacciones que nada interrumpe. Reacciones que, a su vez, dan nacimiento a toda una corriente de sensaciones y de imágenes que nunca es la realidad que pretende ser; esta corriente no es más que la interpretación de una realidad condenada a quedar oculta, disfrazada por ese flujo continuo.

Cada fenómeno surge de un campo de fuerzas: cada pensamiento, cada sentimiento, cada movimiento del cuerpo es la manifestación de una energía específica. Pero en el ser humano, cada manifestación tiende a 'inflarse' para ocultar otra manifestación. Este 'balanceo' incesante entre la mente, el sentimiento y el cuerpo, produce una gama fluctuante de impulsos, cada uno de los cuales, engañosamente, se afirma como 'yo'. Mirando de cerca, no se puede encontrar ninguna decisión constante, ninguna intención verdadera, sino una red caótica de contradicciones en la cual el ego encuentra su ilusión de voluntad y de independencia.

La transformación del ser humano no puede comenzar sino cuando las fuentes que Gurdjieff denomina 'centros', de donde surgen movimientos, sentimientos y pensamientos, dejan de producir, explosiones de energías espasmódicas y desordenadas, y comienzan a funcionar juntas, en armonía.

Entonces, por primera vez, aparece una calidad nueva que Gurdjieff llama 'presencia'. A medida que ella crece, la matriz de nuestras reacciones y de nuestros deseos, que nosotros llamamos ego, se disuelve y, en el centro mismo de nuestra estructura automática de comportamiento, se forma un nuevo espacio donde una verdadera individualidad puede aparecer.

Un hombre; sin embargo, no puede transformarse cuando está solo. Está 'encerrado' en su mismo condicionamiento, vive en su propia escala,

permanece bloqueado por los mismos intervalos infranqueables. Necesita ayuda. Un guía es necesario, y numerosos son los campos que reclaman su atención. Algunas enseñanzas se proponen destruir el dominio del cuerpo, otras buscan elevar las emociones hasta el abandono extático, otras trabajan para vaciar la mente. Numerosas son aquéllas donde la presencia del guía basta para promover a los alumnos hacia nuevos estados. La enseñanza de Gurdjieff trabaja al mismo tiempo sobre todos los aspectos de la psique; sobre la mente, los sentimientos y el cuerpo. Rechaza la pasividad que podría nacer de una dependencia ingenua con relación al maestro.

Gurdjieff se sirve a menudo de la metáfora del actor para hablar del hombre totalmente desarrollado. Habla de representar un papel en la vida, de responder a todas las exigencias que surgen de las situaciones cambiantes, de asumirlas completamente, sin perder su libertad interior. Esto es exactamente lo que se espera de un buen actor.

El teatro muestra los movimientos de la vida bajo una óptica concentrada que los vuelve fácilmente legibles; es un laboratorio ideal donde las ideas toman cuerpo y pueden ser verificadas experimentalmente.

Un buen actor nunca cree completamente en su personaje, mientras que un mal actor se lanza en cuerpo y alma a su interpretación hasta el punto de perderse completamente en ella. Sale a menudo de escena convencido de haber dado lo mejor de sí mismo, mientras que está claro para todos los que lo han visto, que ha sido excesivo, artificial, falso. Pero él no puede de ninguna manera darse cuenta de ello, pues está ciego: no existe la menor distancia entre sí mismo y la imagen que proyecta, ha sido tragado por lo que Gurdjieff llama 'identificación'. A la inversa, cuanto menos se identifica con su papel, mejor es el actor. Paradoja aparente: mientras menos se identifica, más profundamente se compromete. Es como una mano dentro de un guante, separada de él y sin embargo inseparable. El papel penetra en cada una de sus células y sin embargo, no lo aprisiona. En el interior del papel, él está libre y altamente vigilante.

Un principiante nunca puede conocer esta libertad; es prisionero de su torpeza, de sus miedos, de su falta de comprensión y de su deseo de agradar. Un actor responde precisamente a eso. En cada escuela de teatro, cualquiera que sea su estilo, el trabajo de todos los días es esencialmente una búsqueda de calidad. Cada cual lo reconoce instintivamente y lo expresa, en el trabajo cotidiano, con palabras simples como 'está bien', 'no está tan bien', 'está mejor', 'está mal'. Estas palabras pueden referirse a ejercicios corporales o bien a la expresión de los sentimientos, al ritmo de la actuación, a la claridad intelectual; pero invariablemente lo que uno reconoce es la calidad, y la verdadera meta del actor -la meta implícita- es la de subir allí donde una energía más fina inspira y moldea su acción. y es sólo allí, en este momento cuando el papel da una impresión de verdad.

Para el público, la calidad es el único criterio. Mientras está actuando, un actor no deja de irradiar una corriente de energía que influye directamente sobre la calidad de atención de los que miran: en ciertos momentos fuertes, raros e intensos, actores y público se unen para formar un solo ser. Son momentos de gracia en que los 'egos' individuales no levantan ya barrera alguna ante la experiencia compartida, la cual se expresa siempre por un silencio particular.

¿Qué es ese silencio? ¿Cómo definirlo? La experiencia nos muestra que hay diversos silencios. Hay el silencio rumoroso, al comienzo de la representación: mil espectadores están allí, sentados juntos; cada uno de ellos está parcialmente disponible y parcialmente cautivo del murmullo de sus pensamientos, de sus preocupaciones.

Hay también esos momentos de silencio que atravesamos, uno tras otro, a medida que nuestros sentimientos son tocados y que compartimos cada vez más con aquellos que están a nuestro alrededor. Entonces la calidad del silencio cambia, se profundiza muy sensiblemente hasta que una experiencia común nos reúne, hasta alcanzar finalmente ese punto precioso en que se oye caer un alfiler, en que el silencio está a la vez lleno y vacío, y en que, en raras ocasiones, el público como un solo ser vive un momento de intensa belleza. Este proceso nos hace vivir una 'subida' en una escala de valores y nos hace captar entonces la realidad de la calidad.

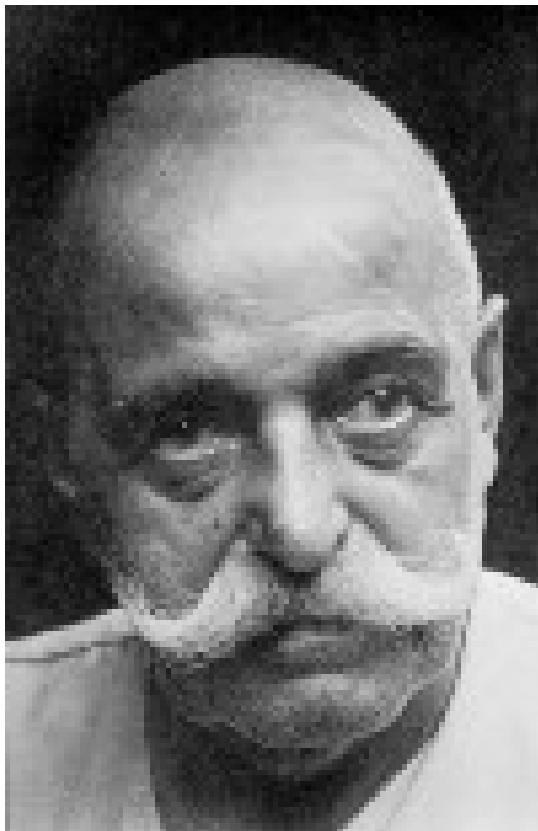
Sin embargo, cualquiera que sea la forma que tome, el arte no puede darnos más que reflejos, simples vislumbres, de realidades escondidas. Su efecto, siendo parcial y fugaz, no puede establecer jamás una comprensión duradera. El verdadero valor del arte no está en lo que es, sino en lo que sugiere. El arte nos vuelve capaces de descubrir en nosotros mismos grados nuevos de lucidez, los cuales pueden elevarse hasta un nivel culminante de conciencia, allí donde todas las imágenes no son más que sombras fugitivas.

Al ignorar el misterio de la calidad, disminuimos aún más la percepción de nuestra relación viva con el cosmos. En esta ignorancia vemos al hombre como un accidente en un universo de indiferencia. Aun cuando los biólogos y los psicólogos reconocen la naturaleza emocional de la persona, se ven obligados a explicarla como un subproducto de su angustia frente al vacío universal. De esta manera, todo lo que produce el hombre, desde la choza hasta la catedral, desde las pinturas rupestres hasta el gran arte oficial, hasta las religiones, todo es considerado como un conjunto de defensas cada vez más sofisticadas contra el terror del caos.

La dimensión espiritual no niega en absoluto nuestro miedo primitivo al vacío, sino que revela, por experiencia directa, la existencia de otro vacío. Ese vacío infinito e intemporal no tiene nombre; envuelve todas las cosas, y de su vibración suprema emana la más alta de las energías que pueden propagarse en un mundo sometido al tiempo. Así, nuestra posibilidad de experiencia es nutrita, tanto desde arriba como desde abajo, por lo que parecen ser como dos campos, vinculados entre sí, cuyas calidades son totalmente opuestas; como dos silencios dentro de un silencio, un silencio animado por la conciencia y un pesado silencio de plomo. Entre los dos ascienden y descienden las escalas de nuestra existencia.

El hombre lo ha sabido siempre, por intuición. Lo ha expresado a menudo con palabras seductoras, con ideas fascinantes, pero sólo la experiencia viva puede dar acceso a él. Un cambio de calidad no llega por accidente. Un cambio de calidad en el ser es el resultado de un proceso preciso. Se trata, aquí de un 'conocimiento' que borra la separación entre ciencia y humanidad, que Gurdjieff, a costa de un trabajo incesante, quería aportar al hombre de hoy. Hay una verdadera alegría en la calidad encontrada, un verdadero sufrimiento en la calidad traicionada, y estas dos experiencias son los motores que, sin descanso, renuevan nuestra búsqueda.

volúmen 5 | sección: Pensamiento
Sobre Gurdjieff (3) La muerte espiritual. R. Daumal



hemos tomado este texto del libro Gurdjieff Textos copilados por Bruno de Panafieu Ganesha, Caracas, 1997, traducción de la edición francesa de 1992 de Editions l'Age d'Homme, del cuaderno L'Herne dedicado a ese hombre excepcional que fue Georges Ivanovitz Gurdjieff. agradecemos a editorial Ganesha su autorización

LA MUERTE ESPIRITUAL

René Daumal *

*René Daumal
(1908-1944) Poeta y escritor, especialista de renombre en el sánscrito. En su fogosa juventud y su sed de absoluto, se convierte en uno de los fundadores del movimiento Le Grand Jeu. A fines de 1930 conoce a Alexandre de Salzmann, quien le da a conocer la enseñanza de Gurdjieff. A partir de entonces trabajará hasta su muerte junto a la señora de Salzmann y Gurdjieff. Intensa producción literaria; una de sus obras, *Le Mont Analogue* (Ed.Gallimard, 1952), es una descripción alegórica de la iniciación al "trabajo

Hablando de Gurdjieff, René Daumal, escribía a un amigo en 1936: 'He buscado durante mucho tiempo este método no verbal de , conocimiento activo de sí. Al fin he encontrado a alguien, con quien trabajo, que ha dedicado toda su vida a este problema y puede ayudar a otros a buscar la solución. Se trata de un trabajo con su cuerpo, sus instintos, sus sentimientos, su inteligencia, en el que el hombre se experimenta y se realiza: las palabras sólo llegan después de la experiencia'. (Fragmento de una nota de Vera Daumal, Neuvelle Révue Française, octubre de 1964)

Tú siempre te has equivocado. Como yo, como todo hombre, te has dejado deslizar sobre pendientes fáciles y vanas. Tu espíritu no ha viajado sino en sueños hacia la verdad; compara hoy tu pensamiento con las cosas que se te resisten; tus más bellas teorías se desvanecen ante el muro de las apariencias. Este velo de formas coloreadas, de sonidos, de diversas cualidades sensibles, tan fácilmente declarado ilusorio, es sólido sin embargo. Es de allí de donde has partido; pero tomaste una puerta falsa. O más bien, has creído partir; te has dormido en el umbral y has soñado tus creencias sobre el mundo y sobre el espíritu.

Hoy yo te espero en el umbral. Intentaremos nuestros primeros pasos juntos. Ante todo te pido que mires lo que te rodea, en este momento, con la mayor simplicidad. Ve lo que se te presenta. Sobre todo, no empieces por cuestionar la realidad de este mundo: ¿en nombre de qué la juzgarías? ¿Sabes acaso lo que es la realidad absoluta? Quienquiera que emprenda un viaje debe partir del lugar donde se encuentra; no debe creer que el viaje ya ha sido realizado por tener en sus manos un itinerario preciso y detallado; la línea que ha trazado sobre un mapa sólo tiene sentido si él puede fijar el punto donde está actualmente. Tú, también, búscate. Es decir: despierta, encuéntrate: el lugar donde te encuentras es el estado actual de tu conciencia, tomada con la totalidad de su contenido; es de allí de donde debes partir, y toda nuestra especulación nunca será más que el itinerario de un viaje posible.

Toda metafísica que se basta a sí misma se parece al vano placer de un hombre que pasa su tiempo leyendo guías e itinerarios, combinando trayectos sobre un mapa, y creyendo que viaja. Hasta hoy, los filósofos parecen no haber hecho otra cosa; o de lo contrario, si algunos llegaron a hacer viajes reales, ninguno ha sabido cómo hacerlo aparecer; y de esta manera, toda filosofía, incluso la que fue vivida por su creador como una experiencia real, sigue siendo un juego estéril, un juego inútil para los hombres.

La prueba que te propongo llevar a cabo junto conmigo puede resumirse en dos palabras: permanecer despierto. Ante todo te pedí despertar, constatar de qué tienes conciencia en este momento. Tienes conciencia de un cambio continuo. Además, has sentido, bajo una u otra forma, una necesidad de llegar a ser algo que no eres todavía; pero hasta es posible que -comprendiéndome mal- declares que no sientes nada semejante; aun entonces puedes experimentar que, si aceptas pasivamente las condiciones que se imponen a tu conciencia, duermes. Despertar no es un estado, sino un acto. y los hombres están despiertos con mucha menor frecuencia que lo que sus palabras tienen la pretensión de hacerlo creer.

Tal hombre despierta, por la mañana, en su cama. Apenas se ha levantado, ya está dormido otra vez; al entregarse a todos los automatismos que hacen que su cuerpo se vista, salga, camine, vaya a su trabajo, se agite de acuerdo a la

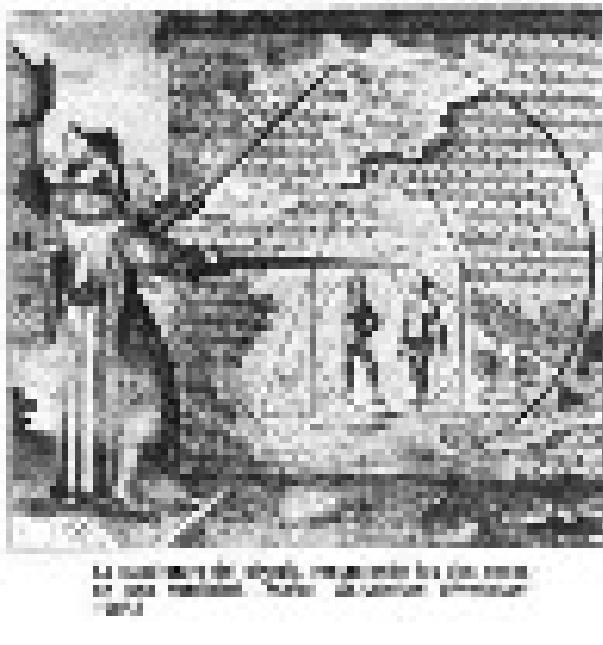
regla cotidiana, coma, hable, lea el periódico -ya que es en general el cuerpo sólo quien se ocupa de todo esto -, mientras hace todo esto, él duerme. Para despertar, haría falta que pensara: 'toda esta agitación está fuera de mí'. Haría falta un acto de reflexión. Pero si este acto desencadena en él nuevos automatismos, los de la memoria, los del razonamiento, bien podrá su voz afirmar que aún sigue reflexionando, pero él se ha vuelto a dormir. Así que puede pasar días enteros sin despertar un solo instante. Basta que pienses tú en esto estando en medio de una multitud, y te verás rodeado de una masa de sonámbulos. El hombre pasa no, como se dice, un tercio de su vida, sino casi toda su vida durmiendo con ese verdadero sueño del espíritu. Y al sueño, que es la inercia de la conciencia, no le cuesta mucho atrapar al hombre en sus redes: ya que éste es natural y casi irremediablemente perezoso, quisiera despertar, es cierto; pero como el esfuerzo no le agrada, él quisiera -e ingenuamente lo cree posible- que este esfuerzo, una vez realizado, lo coloca en un estado de despertar definitivo, o al menos de alguna duración; así, queriendo descansar en su despertar, se duerme. Así como uno no puede querer dormir, pues querer, sea lo que sea, siempre es despertar; así tampoco puede uno permanecer despierto si no lo quiere en todo momento.

y el único acto inmediato que puedes cumplir es despertar, es tomar : conciencia de ti mismo. Entonces, vuelve la mirada sobre lo que crees haber hecho desde el comienzo de este día: quizás es la primera vez que te despiertas realmente; y es sólo en ese instante que tienes conciencia de todo lo que has hecho como un autómata, sin pensamiento. En su mayoría, los hombres nunca despiertan siquiera hasta el punto de darse cuenta de haber dormido. Ahora, acepta -siquieres- esta existencia de sonámbulo. Tú podrás comportarte en la vida como ocioso, como obrero, campesino, comerciante, diplomático, artista, filósofo, sin despertar nunca, sino cada cierto tiempo; justo lo necesario para gozar o sufrir de la manera como duermes; sería incluso tal vez más cómodo -sin cambiar nada de tu apariencia- no despertar en absoluto. Y como la realidad del espíritu es acto, no siendo nada la idea misma de 'substancia pensante' cuando no es pensada en el presente, en ese sueño, ausencia de acto, privación de pensamiento, no hay nada: es realmente la muerte espiritual.

Pero si tú elegiste ser, has emprendido un camino duro, siempre en subida, y que reclama un esfuerzo a cada instante. Tú despiertas: e inmediatamente debes despertar otra vez. Despiertas de tu despertar: tu primer despertar aparece como un sueño a tu despertar profundo. Por esta marcha reflexiva la conciencia pasa perpetuamente al acto. Mientras que los demás hombres, en su gran mayoría, no hacen más , que despertar, dormir, despertar, dormir; subir un escalón de conciencia, para volver a bajarlo de inmediato, sin elevarse jamás por encima de esta línea zigzagueante. Tú te encuentras y te reencuentras lanzado en una trayectoria indefinida de despertares siempre nuevos, y como nada vale sino para la conciencia que percibe, tu reflexión sobre este despertar perpetuo hacia la más alta conciencia posible constituirá la ciencia de las ciencias. Yo la llamo METAFÍSICA; pero, por ciencia de las ciencias que sea, no olvides que ella jamás será sino, el itinerario trazado por adelantado, ya grandes rasgos, de una progresión real. Si lo olvidas, si crees haber acabado de despertar porque has establecido por adelantado las condiciones de tu despertar perpetuo, en ese momento, otra vez te quedas, te quedas dormido en la muerte espiritual.

volúmen 5 | sección: Pensamiento

Esoterismo: ayer y hoy entrevista a A. Faivre por F. Schwarz



L'ésotérisme, hier et aujourd'hui
Entretien avec Antoine Faivre

Attaché de recherches au C.N.R.S. de 1965 à 1969, puis professeur d'Université de 1969 à 1991 (Langue et littérature allemandes), Antoine Faivre, directeur d'études à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Section des sciences religieuses, Sorbonne), est titulaire, depuis 1979, à l'E.P.H.E., de la direction d'études intitulée : 'Histoire des courants ésotériques et mystiques dans l'Europe moderne et contemporaine'. Il donne, chaque année, des cours aux Etats-Unis, notamment à l'Université de Berkeley où il a été à quatre reprises professeur associé.

Co-directeur et co-fondateur de la revue semestrielle A.R.I.E.S. (1) (Association pour la Recherche et l'Information sur l'Esotérisme) qui paraît depuis 1985, il est aussi co-fondateur et directeur des collections 'Cahiers de l'Hermétisme' et 'Bibliothèque de l'Hermétisme' chez Albin Michel (2).

Fernand Schwarz : Comment définiriez-vous l'ésotérisme occidental par rapport aux autres voies d'accès à la connaissance, d'une part, et par rapport à l'ésotérisme oriental d'autre part ?

Antoine Faivre : Je ne pense pas que l'on puisse 'définir' l'ésotérisme. En tout cas, si l'on voulait le définir en termes dogmatiques, doctrinaux ou philosophiques, on aboutirait nécessairement à des impasses. Il recouvre tant

de doctrines et de pratiques diverses que mieux vaut s'interroger sur lui en tant que forme de pensée.

L'ésotérisme, une forme de pensée

De même qu'il y a une forme de pensée théologique, une forme de pensée scientifique, une forme de pensée philosophique, il y en a une qui est ésotérique. Toute forme de pensée possède un corpus qui lui est propre, composé d'œuvres et d'auteurs. Chacune peut, sinon se définir, du moins être approchée, à partir de ces éléments qui la constituent. Je ne sais pas ce qu'est l'ésotérisme 'en soi' mais je me suis demandé quels sont les domaines, les champs, les œuvres, les auteurs, que l'on groupe couramment ensemble, d'une manière plus ou moins heureuse d'ailleurs, sous cette rubrique, et qui possèdent un certain nombre de dénominateurs communs. Ces dénominateurs communs, on peut les appeler des éléments constitutifs. Je me suis interrogé sur ces éléments constitutifs à l'intérieur du domaine occidental ; n'étant pas orientaliste, je ne me suis pas penché (autrement qu'à titre personnel) sur l'existence et la nature de cette forme de pensée dans le domaine oriental. A l'intérieur de celle-ci, en Occident, je crois pouvoir distinguer quatre éléments constitutifs essentiels. Je ne les énumère pas par ordre d'importance.

Les éléments constitutifs de l'ésotérisme

Le premier élément, c'est l'idée de correspondances, dite aussi du microcosme et du macrocosme. C'est l'idée selon laquelle il y a différents niveaux de réalité dans la Nature, dans l'univers, dans l'homme, correspondant de diverses manières les uns aux autres. Par exemple, selon l'astrologie, il existe des correspondances entre les signes zodiacaux et les planètes, d'une part, et le caractère d'une personne, voire d'un groupe de personnes, d'autre part. De même, il y a des correspondances entre les sept métaux et les sept planètes du système traditionnel, entre la Bible ou le Coran et les choses de la Nature. Tout 'correspond' selon un codage symbolique intérieur à la Nature et qu'il importe à l'ésotériste, qu'il soit astrologue, alchimiste ou mage, de déchiffrer pour parvenir à une 'connaissance' de l'univers.

Le deuxième élément, c'est l'idée de Nature vivante, liée bien entendu au premier élément constitutif. La Nature est vivante, dans l'immense majorité des éléments de ce corpus ésotérique. A cet égard, cette forme de pensée corrige d'une certaine manière certains aspects qu'a revêtus la forme de pensée théologique, qui a souvent eu tendance à évacuer la Nature, et la femme par là-même. La Nature est vivante et dans le Nouveau Testament (3), il nous est dit qu'elle aspire à sortir des chaînes de la vanité pour participer, elle aussi, à la gloire des enfants de Dieu. Et il semble que l'Apôtre laisse entendre que c'est grâce à l'homme qu'elle pourra justement retrouver cette gloire. La Nature est feuilletée, faite de plusieurs niveaux de réalité qui correspondent les uns avec les autres. Par exemple, on nous apprend souvent qu'il n'y a pas de solution de continuité entre ces niveaux, par exemple, entre la lumière du soleil et la lumière divine ou angélique.

Le troisième élément, c'est la notion d'imagination créatrice, liée à celle de médiation. Il faut entendre ici par 'imagination' non pas 'la folle du logis', la 'maîtresse d'erreur et de fausseté', mais une possibilité qui serait ontologiquement propre à l'homme de pouvoir pénétrer à l'intérieur des symboles, notamment à l'intérieur des hiéroglyphes que nous présente la Nature, et des symboles que contiennent, en Occident, les Livres des religions de la tradition abrahamique (c'est-à-dire juive, chrétienne et musulmane). Il s'agit de regarder les Ecritures et le monde non pas avec les 'yeux de chair', mais avec les 'yeux de feu'. L'imagination est en quelque sorte un organe de l'âme qui nous permet de pénétrer dans le 'mundus imaginalis', le monde 'imaginal' - comme l'appelle aussi Henry Corbin - , c'est-à-dire un univers subtil, un mésocosme peuplé d'anges, d'archétypes, et inaccessible aux seuls yeux de chair. A cette idée d'imagination, est liée indissociablement la notion de médiation. L'univers étant un tissu de correspondances, un jeu de miroirs, l'imagination créatrice de celui qui utilise cette faculté s'exerce à travers des images, des symboles, qui sont autant de médiations. L'ésotériste s'attache à exercer son imagination créatrice, beaucoup plus qu'à rechercher l'union avec son dieu vivant. C'est à mon sens ce qui fait la différence entre la mystique et l'ésotérisme. Cette distinction, bien sûr, n'a de valeur que méthodologique, parce qu'il est évident que l'on trouve une tendance fortement mystisante chez les grands ésotéristes ; de même que l'on trouve chez de grands mystiques comme Marie d'Agréda, sainte Hildegarde de Bingen, des discours ésotériques sur l'imagination, la Nature, les correspondances etc. Mais on peut dire d'une manière générale que l'ésotériste travaille de manière créatrice essentiellement sur, et à partir de, médiations. Il est sur l'échelle de Jacob qui relie le ciel à la terre, il monte et descend avec les anges ; c'est beaucoup plus cette montée et cette descente qui caractérisent l'ésotériste proprement dit, que l'union. Les mystiques purs, tels sainte Thérèse d'Avila ou saint Jean de la Croix, utilisent des images et des symboles, mais étant entendu qu'il faut s'en débarrasser dès que possible car ils empêchent l'union avec leur dieu vivant. La mystique n'est pas à proprement parler une forme de pensée, mais il y a des ponts, des points communs, entre ésotérisme et mystique, notamment l'idée de transformation.

Le quatrième élément est justement cette notion de transmutation (ou d'initiation), sans laquelle il n'y aurait pas d'ésotérisme mais seulement une forme de spiritualisme spéculatif. L'idée de transmutation est fondamentale car ce regard de feu, cette imagination, cette connaissance des correspondances, sont destinés à amener à une transformation de l'être. Cette même notion de transmutation s'applique aussi à la Nature. L'alchimie proprement dite (je ne parle pas des spagyristes ou de ceux qui se contentent de fabriquer de l'or pour le plaisir de s'enrichir) contient en son cœur la notion de transmutation et d'initiation, c'est-à-dire de transformation de la Nature, au moins d'une parcelle de la Nature en même temps que de l'expérimentateur lui-même, ce qui nous renvoie d'ailleurs au deuxième élément constitutif, la Nature vivante.

Transmission et concordisme

A ces quatre éléments fondamentaux, viennent s'en ajouter deux que j'appelle non constitutifs, mais qu'il faut citer car ils sont devenus très importants à certaines époques, et notamment au cours de ces derniers siècles.

Le premier, c'est la notion de transmission. Dès le moment où ont commencé à se développer en Occident des sociétés de type initiatique, surtout depuis le début du XVIIe siècle à partir du mouvement des Rose-Croix, s'est fortement accentué l'intérêt, et pour beaucoup d'ésotéristes la nécessité, d'une transmission régulière. C'est pourquoi, dans de nombreux milieux ésotériques, l'on pense que pour être véritablement un ésotériste, quelle que soit la tradition que l'on suit, il est indispensable d'être passé par un canal régulier et authentique.

L'autre élément non constitutif, c'est la notion de concordisme. Il s'agit d'une tendance qui consiste à étudier avec le regard ésotérique deux ou plusieurs traditions différentes, parentes, voire toutes les traditions, en essayant de comprendre quelle pourrait être la Tradition qui les surplombe toutes. C'est ce qu'on appelle le courant traditionniste, en anglais "perennialism". C'est une idée assez nouvelle alors, qui apparaît notamment à Florence à la fin du XVe siècle. A partir du XIXe siècle, quand on connaît beaucoup mieux l'Inde et l'Extrême-Orient, cette idée se développe, en même temps que les historiens créent une discipline nouvelle, les religions comparées ; sur le plan ésotérique, cela aboutit, par exemple, à l'intérieur de la Société Théosophique fondée par Mme Blavatsky en 1875, à mettre fortement l'accent sur l'idée de Tradition. René Guénon, dans la première moitié de notre siècle, a fait de cette notion de Tradition une idée essentielle à l'intérieur de son système.

Le corpus ésotérique et ses courants historiques

Le fait de s'interroger sur les éléments constitutifs de cette forme de pensée qu'est l'ésotérisme permet d'éviter un piège redoutable, à savoir définir l'ésotérisme en fonction d'éléments doctrinaux. Il permet aussi de rassembler sous la notion d'ésotérisme des œuvres et des penseurs qui ont cet air de famille défini par ses éléments constitutifs, ces derniers ne se définissant pas à partir de positions doctrinales mais de données empiriques.

F.S. : Ces œuvres et ces penseurs sont ce que vous appelez le corpus ésotérique, mais pouvez-vous nous dire quel est ce corpus ?

A.F. : C'est seulement à partir de la fin du XVe siècle que des spirituels (humanistes, pour beaucoup) s'efforcent de mettre ensemble un certain nombre de sciences de type 'ésotérique', pour constituer une sorte de corpus spécifique. Par exemple, à la fin du XVe siècle, Marsile Ficin, qui traduit les écrits grecs attribués à Hermès Trismégiste datant des IIe et IIIe siècles de notre ère, les accorde au christianisme, pratique une forme de concordisme et disserte sur ces textes en même temps que sur Platon et sur des textes fondamentaux du christianisme. Il le fait dans un esprit éclectique. Mais, de toute manière, il y avait toujours eu ce qu'on pourrait appeler les 'grands fleuves', ou 'sciences traditionnelles' :

- 1) L'alchimie, qui avait pourtant beaucoup disparu de la scène en Occident entre le VIIe et le XIe siècle.
- 2) L'astrologie qui, elle, était restée bien vivante. Il s'agit évidemment ici, dans le contexte ésotérique, non pas de l'astrologie purement divinatoire (qui elle aussi a toujours existé), mais de l'astrologie vécue comme vision du monde, d'un 'unus mundus', un monde un, mais complexe, feuilleté, hiérarchisé. Avoir une vision ésotérique de l'astrologie, c'est s'ouvrir à l'univers entier, à ce tissu de connexions et de résonances, d'une manière qui transforme l'individu.
- 3) C'est aussi la numérologie, la science des nombres (dans un sens pythagoricien), à laquelle sont liées, bien sûr, diverses formes d'ésotérisme musical.
- 4) C'est enfin la Magia (la magie), non pas tellement méthode en vue d'obtenir tel ou tel effet merveilleux, mais surtout appréhension du monde comme ensemble de connexions symboliques, perception de la Nature comme être vivant, en même temps qu'action sur soi-même et sur le monde, dans un sens bénéfique. Ce qui est spécifique à l'Occident, c'est que ces trois grands fleuves ont engendré un certain nombre de rivières, de courants, propres à l'Occident.

F.S. : Quels sont ces courants ?

A.F. : C'est le courant hermétiste au sens précis de réception, commentaires, continuation, de la tradition des textes hermétiques écrits à Alexandrie au début de notre ère et dont l'auteur mythique est Hermès Trismégiste. Marsile Ficin est à l'origine de ce renouveau. C'est la Kabbale chrétienne, surtout à partir du XVIe siècle, ce grand corpus de textes et de pratiques spirituelles qui résultent d'un mariage entre Kabbale juive (la théosophie juive) et christianisme. C'est le paracelsisme, et dans son sillage, les philosophies de la Nature comprises dans un sens ésotérique, dont la philosophie de la Nature (romantique allemande) au début du XIXe siècle sera d'une certaine manière le prolongement. C'est le rosicrucisme du XVIIe siècle, et dans sa mouvance la multiplication en Occident des sociétés initiatiques et des enseignements qu'elles transmettent.

F.S. : A quels besoins ces courants correspondent-ils ? Pourquoi ne se développent-ils qu'à ce moment-là et pas avant ?

A.F. : L'idée d'une 'philosophia perennis' ou 'occulta' naît déjà au XVe siècle et se trouve très affermie au XVIIe siècle. (Remarquons que le mot 'ésotérisme' lui-même est récent et n'apparaît, comme Jean-Pierre Laurant l'a récemment repéré, qu'en 1828). Au XVIIe siècle, on voit se multiplier les éditions, les grandes anthologies de textes alchimiques. Or, cette forme de pensée se trouve de plus en plus en rupture avec la ou les pensées officielles. Pourquoi justement au XVIIe siècle ? Parce que c'est à cette époque que se met en place, d'une manière beaucoup plus systématique qu'avant, un imaginaire officiel qui est celui d'une mécanisation du monde. C'est l'époque du cartésianisme. Ce processus était déjà en gestation, quoique d'une façon timide, depuis le XIe siècle, avec l'Ecole de Salerne en Italie, puis il s'est raffermi avec l'influence de l'averroïsme (4), c'est-à-dire d'une forme d'aristotélisme qui va devenir dominante. Cet imaginaire officiel vide l'univers de ses réseaux symboliques : les planètes ne sont plus animées par des anges recteurs, l'intellect agent qui nous relie aux niveaux supérieurs n'existe plus.

Comme la forme de pensée ésotérique est en rupture avec l'imaginaire officiel, certains éprouvent le besoin de rassembler, de mettre en commun, des connaissances de type ésotérique. Cela dit, on aurait pu ne pas opposer science et ésotérisme, mais les considérer comme deux formes de pensée susceptibles de cohabiter.

A ce propos, un exemple particulièrement significatif dans la seconde moitié du XVIIe siècle est donné par Newton. Newton est un savant ouvert qui aime débattre des questions scientifiques et qui consacre aussi une grande partie de sa vie à l'alchimie, fréquente des alchimistes et met en commun ses connaissances avec les leurs. Les deux visions peuvent pour lui aller ensemble. Auparavant, dans un de ses ouvrages, Kepler disait (je cite en paraphrasant) : 'On rejette l'astrologie parce que je fais des mathématiques célestes, mais il ne faut pas jeter le bébé avec l'eau du bain. Ce n'est pas parce que l'astronomie a raison que l'astrologie a tort. Ce sont deux niveaux différents'. Il existe encore parfois, aux XVIIe et XVIIIe siècles, une sorte de parallélisme entre les deux. Mais il y a surtout de plus en plus opposition. Et l'imaginaire mécaniste du monde a de plus en plus tendance à rejeter l'autre forme de pensée, que j'appelle ésotérique, à vouloir la réduire.

Au XVIIIe siècle, époque prométhéenne, marquée du sceau des 'Lumières', on voit, en contraste, se multiplier les sociétés initiatiques, maçonniques, para-maçonniques. C'est le prolongement, l'accentuation, de cette rupture. L'apogée de la vision scientifique, réductionniste et mécaniste du monde se situe à la fin du XIXe siècle et au début du XXe avec le scientisme. Aujourd'hui, en cette fin de XXe siècle, l'occasion est donnée d'un retour à une tolérance, qui s'exprime sous la forme d'une coexistence - plus ou moins pacifique pour l'instant - entre la forme de pensée de type ésotérique et la forme de pensée scientifique au sens classique du terme. De plus en plus, on essaie même de trouver des ponts entre les deux. Un des exemples les plus intéressants est le livre de Besarab Nicolescu, Science, conscience et évolution, Essai sur Jakob Boehme (1990).

L'ésotérisme, une voie de marge et de réaction

F.S. : En résumé, plus l'institution s'organise autour d'un schéma mécaniste et réducteur, plus l'ésotérisme apparaît comme une voie de marge et de réaction par rapport à cette institutionnalisation. C'est pourquoi au XIXe siècle, on a des courants anti-officiels très radicaux... Même Guénon paraît très radical par rapport à l'officialité...

A.F. : Le cas de Guénon est ici très intéressant, justement parce que sa réaction est tellement violente contre l'imaginaire scientifique en place qu'il se désintéresse, du même coup, de la science et de la Nature. Le courant guénonien est un phénomène nouveau dans l'ésotérisme occidental dans la mesure où il met entre parenthèses le second élément constitutif de l'ésotérisme, à savoir la Nature. C'est pour cela que sa position est ambiguë à l'intérieur de cet ésotérisme occidental (il a complètement passé sous silence la

philosophie allemande, alors que les pays germaniques ont été le réservoir d'un ésotérisme qui mettait fortement l'accent sur cette Nature).

Science et ésotérisme

F.S. : Puisque la pensée scientifique devient aujourd'hui beaucoup plus ouverte et se décloisonne, la tentation existe de vouloir 'expliquer' l'ésotérisme par la science ou du moins d'en chercher la valorisation grâce à la science. Ceci n'est-il pas dangereux puisque vous avez dit que ce sont deux ordres de réalité différents ?

A.F. : C'est tout simplement une aberration méthodologique, car une forme de pensée n'explique pas une autre forme de pensée. La forme de pensée scientifique, de type cartésien ou néo-cartésien, a sa valeur dans son ordre, mais ses éléments constitutifs ne sont pas les mêmes que ceux de la forme de pensée ésotérique. Par contre, certains éléments constitutifs de la forme de pensée théologique se retrouvent dans la forme de pensée ésotérique, par exemple, la notion de transformation (ou de nouvelle naissance). La science cherche à expliquer le réel par le réel. Il s'agit de décrire les choses pour voir comment elles fonctionnent. Et ici le mot 'explication' signifie généralement 'réduction'. En anglais, on dit 'to explain away', ce qui veut dire qu'une fois l'explication trouvée, on s'est débarrassé du problème. La science appelle 'explication' ce qui donne la cause d'un phénomène, mais la cause n'est pas l'origine.

F.S. : Quelle différence faites-vous entre cause et origine ?

A.F. : La métaphysique, la pensée ésotérique, la théologie, s'intéressent surtout aux origines. Prenons l'exemple du big-bang, dont on parle beaucoup actuellement. Je peux tenir sur le big-bang un discours scientifique, c'est-à-dire me demander quelle en est la cause. Ce type de réflexion me renverra toujours à une autre cause (un autre big-bang, par exemple), alors que la notion d'origine est liée au mythe (pensez au début de la Genèse, récit 'fondateur', mythe des origines). Le mythe ainsi compris est un élément constitutif commun à la théologie et à l'ésotérisme, mais pas à la science.

A partir du moment où l'on admet que l'origine n'est pas la cause, il peut y avoir place pour un mythe fondateur. Ce n'est pas croyance contre croyance, ce sont deux notions appartenant chacune à un ordre différent. Mais si vous êtes un savant, rompu aux méthodes de travail en laboratoire, ce n'est pas pour autant que vous êtes nécessairement incapable de comprendre ce que veut dire le croyant, ni d'être vous-même croyant. Gardons-nous de vouloir, au nom d'une forme d'imaginaire (par exemple, de la science), 'réfuter' une autre forme d'imaginaire. Et remarquons au passage que cette volonté de réfutation ressortit elle-même à une forme bien intéressante d'imaginaire !

F.S. : La difficulté, en général, est justement d'accepter l'imaginaire de l'autre.

A.F. : Si l'on n'accepte pas l'imaginaire de l'autre, on est intolérant. Et ne rien faire pour tenter de le comprendre de l'intérieur est une forme - peut-être la plus répandue - de bêtise. Il s'agit de reconnaître que l'autre a un imaginaire différent du mien, et aussi que je puis moi-même être habité par plusieurs. Un savant (microphysicien, astrophysicien ou biologiste) peut dire : 'Quand je suis dans mon laboratoire, je travaille en scientifique. Mais quand j'ai quitté mon laboratoire, je suis philosophe, théologien ou théosophe...' et les questions que je me pose alors sont en rapport avec les expériences que je fais, étant entendu que les deux domaines restent séparés'. Les deux domaines ne communiquent pas organiquement, puisqu'ils participent à des ordres de réalité différents (nous avons vu par exemple la différence entre la notion de cause et d'origine) et ressortissent à des formes de pensée différentes. Mais on peut avoir la forme de pensée du scientifique quand on travaille dans un laboratoire, et avoir celle de l'ésotériste, du philosophe, du métaphysicien, du théologien, quand on en est sorti, c'est-à-dire utiliser le matériau observé en faisant cette fois fonctionner son imagination créatrice, en faisant jouer les théories des correspondances, voire en s'interrogeant sur l'intérêt que peuvent présenter pour un esprit ouvert et créateur les textes des alchimistes. C'est ce que font encore - ou de nouveau - un certain nombre de savants aujourd'hui.

L'être humain étant pluriel, il est sans doute fait pour vivre sur plusieurs registres - au moins deux, logos et mythos -, l'un n'empêchant pas nécessairement le bon fonctionnement de l'autre, au contraire. Ceux qui se sentent déchirés entre les deux régimes vivent une sorte de schizophrénie propre à notre époque. Parce qu'ils vivent les deux imaginaires non pas dans un sens négativement 'contradictionnel' mais positivement 'contradictoriel' (pour reprendre l'expression de ce philosophe de la Nature qu'était Lupasco).

L'actualité de l'ésotérisme

F.S. : Cela permet de comprendre l'utilité actuelle de l'ésotérisme...

A.F. : L'utilité de l'ésotérisme aujourd'hui est évidente. Cette forme de pensée, qui fonctionne sur la polysémie, la pluralité de niveaux de réalité, est de nature à ouvrir les curiosités dans le sens de la tolérance. Elle est par nature 'transdisciplinaire', elle ouvre à la culture, à une culture qui n'est pas seulement érudition, mais 'gai savoir'. Le fait de se plonger dans son corpus immense ouvre notre esprit et notre curiosité. Hermès-Mercure y est présent, le dieu de la mémoire et des langues, le dieu des communications qui transmet les messages de l'Olympe sur la Terre, de la Terre aux dieux, des dieux entre eux, qui fait passer de l'Hadès, du monde des morts, au monde des vivants. L'intérêt immédiat aujourd'hui, c'est de favoriser une herméneutique, au sens de déchiffrement incessant des choses, de découvertes des rapports qui existent entre les œuvres, les hommes, les différents niveaux de réalité.

F.S. : On ne peut donc pas associer l'ésotérisme à l'occultation ou à une manière de cacher des choses ?

A.F. : Pratiquement, le mot 'ésotérisme' a trois sens, qu'il faut bien distinguer. D'abord, celui de doctrine cachée, d'enseignement secret réservé à des disciples choisis ; les ésotéristes cultivent volontiers le mystère, mais leurs mystères sont généralement des secrets de Polichinelle car tout ce que les ésotéristes ont dit se trouve dans des livres. Au deuxième sens, il signifie 'métaphysique' (au sens de 'cœur d'un enseignement spirituel ou initiatique' ; ou encore : 'moyens de parvenir' à ce cœur, de l'atteindre) ; ce deuxième sens est fréquent aussi, par exemple dans les discours ésotériques de type guénonien. Mais dans notre entretien, et généralement, je l'emploie dans son troisième sens, le plus vaste culturellement, pour désigner le considérable corpus dont nous parlons ensemble depuis le début ; dont j'ai énuméré les éléments constitutifs, et très succinctement, les "courants" qui les incarnent.

La chaire que j'occupe à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes s'appelle 'Histoire des courants ésotériques et mystiques dans l'Europe moderne et contemporaine'. Il est bien évident que cette Chaire n'a pas été créée pour faire l'histoire de ce qui serait 'caché' ! Mais il faut reconnaître qu'il y a tout de même une notion de secret, même dans le troisième sens du mot 'ésotérisme'. Si en effet la réalité, notre psychologie, notre corps, la nature qui nous entoure, sont à plusieurs niveaux, un déchiffrement est nécessaire pour passer d'un niveau à un autre avec notre imagination créatrice (c'est cela, la forme ésotérique de l'herméneutique). Il s'agit d'expliquer, non pas au sens de se 'débarrasser d'une énigme par l'explication', mais de 'pénétrer des mystères' (au sens où l'entend l'Eglise, quand elle parle par exemple du mystère de la Trinité). C'est l'objet de ce qu'on appelle la théosophie.

Les Eglises face à l'ésotérisme

F.S. : Pourquoi les Eglises alors sont-elles opposées à l'ésotérisme ?

A.F. : D'une part, en raison de ses pathologies. Mais toute forme de pensée n'a-t-elle pas sa pathologie ? La pathologie de la forme de pensée qu'on appelle la science, c'est le scientisme. La pathologie de la forme de pensée qu'on appelle la théologie, ce sont certaines formes de scolastique. Et la pathologie de l'ésotérisme, c'est le délire analogique, si fréquent dans maintes formes d'ésotérisme trivial. A partir du moment où l'idée des correspondances s'exerce n'importe comment, tout correspond à n'importe quoi, et n'importe quoi à tout. Il y a des délires interprétatifs. Et les pathologies sont toujours plus visibles que ce qui est sain.

Mais il y a au moins une autre raison, celle-ci plus importante. C'est que toute Eglise constituée, dès lors qu'elle est telle, se voit obligée de transmettre son message d'une manière simple. Or l'univers ésotérique est complexe ; son fonctionnement repose toujours sur des dialectiques d'ombre et de lumière, des polarités, un imaginaire multiforme, subtil, toujours interprétatif. On comprend que les magistères des Eglises aient tendance à se méfier d'une forme de pensée dans laquelle l'imagination exerce une fonction si importante. D'autant que de manière inévitable, chez certains l'imagination conduit à des discours, à des visions du monde, qui ne cadrent pas avec l'enseignement

officiel. C'est pourquoi la position de l'ésotérisme par rapport aux Eglises constituées a toujours été difficile. Et l'étude de l'histoire de ces difficultés est précieuse pour cerner la nature des courants ésotériques. Mais la forme de pensée qu'est l'ésotérisme n'est en aucune manière contradictoire par nature avec l'enseignement d'aucune des Eglises que nous connaissons. Il ne peut y avoir contradiction, c'est-à-dire hérésie, qu'à partir du moment où l'ésotériste énonce une formule dogmatique. Si je dis par exemple : 'le Christ n'est pas le fils de Dieu' ou 'je crois en un Christ cosmique qui n'est pas le fils de Dieu', alors il y a hérésie. Autrement dit, il n'y a rupture par rapport à une Eglise qu'à partir du moment où l'on pose un élément de doctrine qui est en contradiction avec le dogme de cette Eglise. Mais ce n'est pas toujours le cas, loin de là ! Dès lors, il est évident qu'à l'intérieur des Eglises il n'a pas manqué d'ésotéristes, que ce soit des clercs ou des fidèles. On y trouve d'illustres prélats, des théologiens, des philosophes. Pensez au Moyen Age : l'Ecole de Chartres, l'Ecole d'Oxford, aux XI^e et XII^e siècles... Le plus grand théosophe allemand du XIX^e siècle, Franz von Baader, est un catholique pratiquant, dont les œuvres n'ont jamais été mises à l'index.

Esotérisme, mystique et religion

F.S. : La voie mystique conduit-elle plus aux Eglises, aux ordres que la voie ésotérique ?

A.F. : Le mystique tient en général moins de discours que l'ésotériste... Cela dit, la voie mystique a toujours été, elle aussi, tenue en suspicion par les Eglises, pour des raisons semblables. Il est évident qu'à partir du moment où vous pratiquez soit une forme 'd'imagination active' (pour l'ésotériste), soit une technique 'd'union' avec le dieu vivant (pour le mystique), dans les deux cas, vous donnez l'impression (souvent justifiée d'ailleurs) d'échapper à l'emprise du magistère, et celui-ci va vous mettre en garde contre le subjectivisme !

F.S. : L'ésotériste n'est donc pas obligé de renoncer à sa religion ?

A.F. : En aucune manière. J'ai moi-même une certaine sympathie (au sens étymologique du terme...) pour l'ésotérisme, ce qui ne m'empêche pas d'être catholique pratiquant. Il n'y a rien dans cette forme de pensée, qui puisse par nature contredire quelque élément du dogme que ce soit. Nombreux sont les ésotéristes qui ont énoncé des éléments doctrinaux en rupture avec le dogme de leur Eglise, ce qui fait d'eux des hérétiques. Mais ce qui les constitue en tant qu'ésotéristes, ce ne sont pas ces éléments doctrinaux, ce sont bien les éléments constitutifs de l'ésotérisme. Voyez ce qui s'est passé avec Giordano Bruno : ce n'est pas parce qu'il était ésotériste, que l'Eglise l'a brûlé, en 1600, mais parce qu'il avait énoncé des affirmations contradictoires avec le dogme, notamment en ce qui concerne la personne du Christ.

F.S. : L'ésotérisme peut-il devenir une religion ?

A.F. : En aucune manière, dès lors que par là on entend une forme de pensée. A l'intérieur d'une même religion, il peut d'ailleurs y avoir place pour plusieurs

formes de pensée dont la théologique... et l'ésotérique ! Ce qu'on appelle religion, et secte, c'est généralement d'abord un accord entre un certain nombre de personnes autour soit d'une morale, d'une attitude devant le monde, de questions existentielles (voyez le confucianisme, le bouddhisme), soit d'une croyance définie par des éléments doctrinaux (eux-mêmes tirés d'un mythe fondateur), comme dans les religions abrahamiques. A partir du moment où l'on dit que l'ésotérisme est une forme de pensée qui n'est pas définissable par des éléments doctrinaux, il est clair que l'ésotérisme ne peut pas devenir une religion. Il suffit de s'entendre sur les termes qu'on emploie !

F.S. : Ceci est effectivement clair en ce qui concerne les religions du Livre où l'aspect théologique est important. Mais prenons l'exemple de religions plutôt ritualistes, la religion égyptienne ou la religion des Védas. Ce sont des religions où prévaut le rite plutôt que le texte et ces rites sont des pratiques ayant un contenu ésotérique. Par ailleurs, ces religions ont des rites liés aux principes de correspondance et de transformation... bref, possèdent les quatre éléments constitutifs de l'ésotérisme. Ce ne sont pas exactement des doctrines dogmatiques. Comment les considérer du double point de vue de la religion et de l'ésotérisme ?

A.F. : En effet, il y a cette catégorie de religions, que vous mentionnez. On peut dire que si on retrouve dans ces religions les quatre éléments constitutifs dont je parle (mais je ne dis pas qu'on les y retrouve), on a alors vraiment affaire à ce que j'appelle un ésotérisme. Mais peut-être que c'est le mot 'religion' qui fait problème. Etait-il employé par les Egyptiens dont vous parlez ?

F.S. : Non, pas du tout.

A.F. : Le problème effectivement est que l'on a souvent tendance à associer le mot 'religion' aux trois religions abrahamiques, à propos desquelles se posent ces questions de dogme et de théologie. J'ai étudié l'Egypte dans l'imaginaire des ésotéristes occidentaux ; l'Egypte pharaonique elle-même n'est pas mon domaine. Mais si vous voyez dans ce qu'on appelle la religion égyptienne (étant donné que c'est nous qui appelons cela 'religion') les éléments constitutifs de ce que j'appelle la forme de pensée ésotérique, dès lors la religion de l'Egypte ancienne serait bien sûr une forme d'ésotérisme au sens où je l'entends. Cela dit, même si tous les éléments constitutifs y sont, il est quand même difficile de parler d'ésotérisme à propos de l'Egypte. La forme de pensée ésotérique s'est constituée en rupture avec les imaginaires officiels (même si je parlais tout à l'heure d'ésotérisme dans le Moyen Age occidental, mais je le faisais parce qu'il s'agit au fond de la même culture). Dans l'Egypte ancienne, si les éléments constitutifs que j'ai énumérés se trouvent présents pendant longtemps, ou à un moment donné (au Moyen Age, ils s'y trouvent à coup sûr...), pourtant on ne disait pas, j'imagine, 'c'est de l'ésotérisme' (on ne le disait pas plus qu'on ne le dira au Moyen Age !). On ne le disait pas, parce que l'on était 'dans la maison' (pour reprendre une image que me suggérait récemment Jean-Pierre Brach). Etre dans la maison, cela veut dire être dans un édifice qui a une cave, un rez-de-chaussée, des étages intermédiaires, un grenier, un toitA partir d'un certain moment, en Occident, les niveaux intermédiaires de la maison (de la réalité) disparaissent. Restent la cave, le rez-de-chaussée, le grenier avec le toit, c'est-

à-dire le monde strictement matériel, le monde purement spirituel (âme immortelle, Dieu, Trinité...) Mais les intermédiaires (anges, symboles médiateurs, 'mundus imaginalis') disparaissent, en même temps que se met en place une théologie de plus en plus rationnelle. L'ésotérisme va alors consister à faire 'rentrer' (cf. l'étymologie, 'eso') dans l'édifice les choses qu'on en avait retiré. Il est difficile de parler d'ésotérisme tant qu'on est 'dedans'...

Stricto sensu, il n'y aurait pas d'ésotérisme à proprement parler avant que ces étages intermédiaires aient disparu, puisque celui-ci consisterait précisément à les remettre en place. Mais il est évident que, pratiquement, si on parle d'ésotérisme comme forme de pensée, l'acception du mot déborde le cadre du processus historique que je viens d'évoquer. Et cela vous donne raison... On ne saurait tout de même trop rappeler qu'il arrive un moment, à peu près vers la fin du XVe siècle et au début du XVIème, où des humanistes, des intellectuels, des clercs (Ficin, Pic de la Mirandole et bien d'autres) manifestent un grand intérêt pour ces ni-veaux intermédiaires qui ont été chassés des théologies officielles. On peut alors parler d'ésotérisme, même si le mot n'existe pas encore. Eux parlent de 'philosophia occulta' ou de 'philosophia perennis'. Ils remettent à l'honneur ces connaissances relatives aux intermédiaires, accessibles par l'imagination et par l'étude inspirée des textes. Ils ressuscitent de vieux textes, de vieilles idées qui, du fait de la rationalisation théologisante et scolastisante des XIII^e et XIV^e siècles, avaient presque disparu de l'imaginaire officiel. C'est alors qu'ils constituent le corpus ésotérique : ils vont chercher des connaissances, dans les textes hermétiques, dans les mythologies anciennes, dans la Kabbale, dans l'alchimie, etc., pour retrouver ce qui avait été plus ou moins perdu.

F.S. : Si l'ésotérisme est en rapport avec la disparition puis la redécouverte des étages intermédiaires, nous sommes également aujourd'hui devant le besoin, pour l'homme de la Modernité ou de la post-Modernité, de ces fameux étages intermédiaires.

L'ésotérisme et la post-Modernité

A.F. : Etant entendu que Modernité et post-Modernité, ce n'est pas pareil... La Modernité est l'état d'esprit qui a généré non seulement les Lumières mais aussi le scientisme, des idéologies comme le marxisme, les totalitarismes de type nazi et autres. Cette Modernité a engendré des certitudes toutes faites, des idées qu'on découvre aujourd'hui simplistes et dangereuses. La Modernité, c'est aussi l'exploitation de la Nature. Elle a indirectement favorisé, en réaction justement contre un imaginaire matérialiste, les fondamentalismes et les intégrismes, formes d'imaginaire elles-mêmes tout aussi appauvriantes que celui-là.

A la post-Modernité correspond un état d'esprit qui permet de prendre conscience des insuffisances de la Modernité. La post-Modernité, c'est entre autres choses la reconnaissance que les choses sont complexes, qu'on ne peut pas se contenter d'une rationalité plate. Puisque le monde s'ouvre à la complexité, à la tolérance, à la diversité des formes culturelles, à la

communication... c'est l'occasion pour Hermès de passer, et pour nous de nous intéresser au riche foisonnement des choses qui sont dans le corpus ésotérique.

La post-Modernité n'est pas de nature, par elle-même, à faire pénétrer quelqu'un dans le 'mundus imaginalis' ! Mais elle favorise la sortie hors des schémas desséchants ; elle peut stimuler l'intérêt pour tous les contenus du discours ésotérique, notamment pour ses 'médiations'. Ce brassage et cette curiosité favorisent un intérêt, de type esthétique, non pas pour des doctrines, mais pour une éducation du regard ; celle-ci est susceptible de nous révéler un monde extrêmement riche et finalement, du même coup, elle peut être donatrice de sens. Etant entendu que le mot 'sens' est ici au pluriel. La post-Modernité peut favoriser une forme de polythéisme, et je suis assez tenté de défendre le polythéisme.

F.S. : Ceci mérite une explication...

A.F. : Je ne veux pas parler de quelque chose qui s'opposerait au monothéisme religieux, à l'idée que Dieu est Un en son Essence. Cela, c'est du domaine de la croyance, du dogme. Quand je parle d'un impératif polythéiste aujourd'hui, c'est sur le plan psychologique. Cela veut dire qu'il est utile de prendre conscience du fait que nous sommes pluriels (il y a plusieurs dieux en chacun de nous, au sens psychologique qu'on peut donner aux dieux de la mythologie, grecque par exemple), que le monde est pluriel, varié, polymorphe. Plus on tente de percer les mystères de la matière, plus on s'aperçoit que cela devient complexe, qu'il y a plusieurs niveaux de réalité. Il en va de même de la psychologie, des arts, etc. Il s'agit donc de reconnaître la polysémie, la pluralité des interprétations, la légitimité des herméneutiques... C.G. Jung est à cet égard un des grands précurseurs de la post-modernité.

F.S. : C'est la reconnaissance d'un univers un et multiple à la fois ?

A.F. : Tout à fait. Pensez à l'*Unus Mundus* de ce même Jung... On ne peut pas mettre la réalité sur un lit de Procuste (5), comme a eu tendance à le faire la modernité. La post-modernité ne suscite pas par elle-même une attitude ésotérique, mais elle favorise l'intérêt pour l'ésotérisme, comme d'ailleurs pour les religions en général, et pour leur histoire.

F.S. : Cela va provoquer des réactions terribles puisqu'il existe un certain nombre de courants de la modernité qui continuent aujourd'hui par inertie, y compris dans les religions. Que vont faire les gens qui se sentiront menacés dans leur religion au niveau formel des habitudes ou des mœurs ?

A.F. : Il est évident que la forme de pensée ésotérique, si par nature elle n'est opposée à aucune religion considérée dans sa spécificité doctrinale, reste totalement incompatible avec toute forme de fondamentalisme ou d'intégrisme. A partir du moment où la religion est vécue selon le mode d'imaginaire propre à ceux-ci, il n'y a plus de place pour aucune herméneutique créatrice, pourvoyeuse de sens. Si on me demandait ce qui, selon moi, constitue la spécificité des fondamentalismes et des intégrismes, je dirais que c'est un littéralisme qui consiste à ne faire d'un dépôt traditionnel qu'une lecture à un

seul niveau (généralement appauvrissant, moralisateur, réducteur etc...) A cet égard, l'ésotérisme serait, mieux que toutes les théologies, le meilleur contrepoids à cette tendance ! Mais un ésotérisme, bien sûr, débarrassé de ses pathologies ou que, du moins, il s'agit de ne pas confondre avec elles...

Propos recueillis par Fernand SCHWARZ

- (1) Revue d'information sur ce qui paraît dans le domaine de l'ésotérisme occidental.
- (2) Outre de nombreux articles, Antoine Faivre est l'auteur de neuf ouvrages dont les trois derniers sont : Accès de l'ésotérisme occidental, Gallimard, Paris, 1986 ; Toison d'or et alchimie, Archè, Milan/Paris, 1990 ; L'ésotérisme, PUF, coll. 'Que sais-je ?', Paris, 1992.
- (3) Saint Paul aux Romains, chapitre 8, versets 19 à 22.
- (4) Averroès, philosophe arabe du XI^e siècle, est l'auteur des Commentaires sur Aristote, œuvre qui le rendit célèbre dans les écoles du Moyen Age.
- (5) Procuste était un brigand fabuleux, qui arrêtait les voyageurs et les soumettait à un supplice ; il les forçait à s'allonger sur un de ses deux lits de dimensions différentes : les grands sur le petit, les petits sur le grand ; il coupait les pieds des grands et il tirait les membres des petits pour les mettre aux dimensions du lit.

**volúmen 5 | sección: Pensamiento
EL PENSAMIENTO DE MUÑOZ SOLER: Antropología de Síntesis. Ramón Pascual Muñoz Soler**



presentamos en varias entregas materiales del pensamiento de Muñoz Soler
ANTROPOLOGÍA DE SINTESIS

Egoencia del Ser

INTRODUCCION

El hombre moderno juega con el futuro, pero el futuro juega con el hombre.
Bajo este signo nace el hombre planetario.

El hombre planetario es una plasmación de la nueva era; la ‘materia humana’* se desestabiliza, las corrientes cósmicas invisibles se hacen visibles y la vida produce nuevos destellos, nuevas configuraciones, nuevos órganos. Este salto en la antropogénesis es una verdadera obra de arte, de artista desconocido: no pertenece a nadie en particular y pertenece a todos. Es evolución y revelación; pertenece a la historia y está fuera de la historia; el proceso oculta el mensaje, pero el mensaje se revela en el proceso.

Antropología de síntesis no es una construcción del pensamiento sistemático, es más bien una actitud del espíritu hacia la comprensión del ser humano como totalidad. Comprensión de totalidad es ‘síntesis’, pero no sólo síntesis lógica sino también analógica y biológica.

Vivimos hoy un fenómeno de futuro que no comprendemos, pero que perturba las bases de la existencia humana. De esta commoción existencial va surgiendo la nueva temática antropológica, que ya no es una temática de principios o de formas sino una temática de la vida del hombre planetario.

La misión de la antropología del futuro es poner al descubierto aquellos temas significativos para el porvenir del hombre, y no sólo como propuestas para la inteligencia sino como señales para el camino. Si no llegáramos a reconocer a tiempo estos ‘temas-señales’, si no llegáramos a vislumbrar a través de estos ‘signos’ del futuro un nuevo ideal para vivir y para ser, correríamos el riesgo de desembocar en formas aberrativas de vida (como está ocurriendo ya). Si no se activan funciones humanas más elevadas, si no se penetra a tiempo en el nuevo mundo y se pone el pie en la nueva Tierra, el hombre será destruido por las fuerzas que él mismo ha desatado.

Quizás, hoy en día, el médico psicoterapeuta, al abarcar en una sola mirada de compren-sión las ciencias del hombre y el hombre mismo; más aún, al participar con su propia persona en la búsqueda de una respuesta a la crisis existencial del hombre contempo-ráneo, quizás, vuelvo a repetirlo, sea este nuevo médico-filósofo quien esté en mejores condiciones para comprender los profundos cambios que se están produciendo en la mente, la sensibilidad y la biología molecular del hombre y la mujer de nuestro tiempo.

El tema que voy a presentarles se refiere, fundamentalmente, al “vínculo” que existe entre la revolución científico-técnica del mundo moderno y las transformaciones que están ocurriendo en el espacio interior del hombre.

El mensaje posmoderno no es ideológico sino “vibratorio”, energía significante que cambia la geometría de la materia del mundo y deja su huella invisible en el alma del hombre.

Para nombrar la función de síntesis que caracteriza al emergente antropológico del nuevo signo del tiempo utilizo la palabra-símbolo “egoencia”, egoencia del Ser.

Egoencia es “germen de futuro en el hombre” y principio antropológico de una ciencia unificada del ser, “Antropología de Síntesis”.

La nueva antropología no sólo muestra las huellas de nuestro pasado antropológico, sino las “señales” de los hombres y mujeres que vienen, señales aún muy incipientes, pero de extraordinaria significación para el porvenir humano.

EPISTEMOLOGÍA DE SÍNTESIS

Mientras las viejas estructuras académicas preservan el conocimiento fragmentado de la “galaxia Gutenberg”, los científicos de avanzada en física nuclear, química cuántica, biología molecular, astrofísica, trascienden el marco epistemológico racional para adentrarse en el campo de la intuición, la comprensión y la visión. Ya no nos extraña que un Einstein diga que “el camino para acceder a las leyes más generales del universo se asemeja a la experiencia de los amantes o los místicos”; que un Heisenberg haga referencia a los cuerpos geométricos del Timeo para relacionarlos con la teoría matemática de matrices; que un Fritjof Capra dedique todo un libro, “El Tao de la Física”, para mostrar el paralelismo entre la física teórica moderna y las filosofías orientales; que Einstein dialogue con Rabindranath Tagore y David Bohm con Krishnamurti. Todos ellos en busca de puentes significativos entre el pensamiento científico, la sensibilidad poética y la trascendencia espiritual.

Este giro epistemológico se hace cada vez más urgente en el campo de la antropología, a medida que nos damos cuenta de que el conocimiento fraccionado que hoy poseemos es insuficiente para comprender al hombre.

Lo que yo llamo “epistemología de síntesis” no se funda en una nueva teoría del conocimiento sino en una nueva función humana. No procede de una nueva metafísica sino de una nueva fisiología, de un nuevo “órgano” del saber. En otras palabras, la epistemología de síntesis no surge de la unificación de la ciencia sino de la unidad del hombre. Es decir, la unidad del hombre es antes que la unidad de la ciencia; la “palabra-testimonio” es antes que la “prueba” científico-experimental.

La palabra “síntesis” es equívoca como concepto, pero fecunda como símbolo. Como concepto es un momento de la dialéctica y presupone la composición de un todo por la suma de sus partes. Pero, como símbolo, toda síntesis es una

operación que se efectúa de un sólo golpe, accede al todo de manera inmediata, sin pasar por la suma o composición de las partes. Aquí ya no hay división entre el conocedor y lo conocido, entre el conocimiento y el ser, entre el lenguaje de la inteligencia y la mística del corazón.

Con la palabra “síntesis” se nos presenta una primera dificultad de lenguaje en el campo de la Antropología de Síntesis, barrera semántica que, por otra parte, se presenta hoy en toda tentativa de comprensión global de la realidad.

Si partimos de la base que la epistemología de síntesis no se funda en el lenguaje de la ciencia para interpretar al hombre, sino en el lenguaje del hombre para pronunciarse a sí mismo, comprenderemos que más allá del lenguaje conceptual se requiera un lenguaje “vibratorio”, energético-simbólico, descriptivo y analógico al mismo tiempo, hecho de palabras y silencios, de gestos y de ritmos.

Así como la nueva física tuvo que introducir conceptos-síntesis, tales como “partícula/onda”, “espacio/tiempo”, “masa/energía”, “materia/antimateria”, la Antropología de Síntesis requiere expresiones simbólicas aún más abarcantes, tales como “individualidad/trascendente”, “egoencia del Ser”, “resonancia por similitud”, “reversibilidad de valores”.

El “corrimiento semántico” del lenguaje es cada día más veloz. En poco tiempo hemos pasado de la lógica formal a la lógica simbólica y a la lógica cuántica, y avanzamos ahora a un lenguaje vibratorio por resonancia de similitud.”

ANTROPOLOGÍA FISIOLÓGICA

De la antropología filosófica del pasado, pasamos a la antropología fisiológica del futuro. Aquí ya no se trata de “restos embrionarios” o de “huellas fósiles” sino de “impresiones primordiales”, embriogénesis prefigurativa, “gémenes de futuro en el hombre”. Es el diseño cartográfico de funciones incipientes que mañana serán órganos. Los referentes simbólicos que utilizo para aproximarme a esta fisiología del antes son: “ruptura de simetría”, “nueva alianza” y “cuerpo alternante”.

Ruptura de simetría (“simmetry break”)

Ilya Prigogine, Nobel de Química, ha mostrado que en procesos dinámicos “lejos del equilibrio”, lejos de la muerte térmica que determina la segunda ley de la termodinámica, se producen “fluctuaciones” de suficiente amplitud como para “quebrar” la estructura del antiguo sistema (“simmetry break”) y lanzarlo a otro ciclo cualitativamente diferente.

Una ruptura similar la vivimos hoy, por fuera y por dentro, como “Acontecimiento paradigmático del nuevo signo del tiempo”. Después del año 45 ya no vivimos en el mismo mundo ni en el mismo tiempo. De golpe hemos penetrado en un nuevo espacio, pero aún no sabemos vivir en él. No se trata solamente de cambios sociopolíticos y tecnológicos del mundo externo, sino de transformaciones que vivimos en nuestra propia fisiología. El “tiempo intrínseco” de la materia humana ha cambiado, la relación del hombre con el cosmos no es la misma, el “canon antropológico” es diferente. Como dice el

biólogo Jacques Monod, “se ha roto el antiguo pacto con la naturaleza”. Pero, al mismo tiempo, se preparan las condiciones para una “nueva alianza”.

Nueva alianza

¿Cuáles son las condiciones para una nueva alianza? La investigación en biología molecular nos dice que para que se produzca una “estructura disipativa” (en términos de Prigogine y su escuela), es decir, una forma expansiva de la materia-viva, se requieren condiciones básicas de “apertura”, “intercambio” y “catálisis”.

En la dinámica co-evolutiva del ser humano, estos mismos principios exigen una lectura diferente. El marco cualitativo del fenómeno es diferente. Ya no se trata aquí de Inter-cambio de energía/información en un océano cósmico anónimo, sin nadie que lo habite, sino de relaciones vivientes del ser en un cosmos habitado.

Tratemos de explicarnos.

Lo que llamamos crisis existencial (“ruptura de simetría del sentido”) es pre-condición de la “alianza”, pero no es la alianza misma. A muchos se les derrumba la casa, pero muy pocos salen transformados, la mayoría queda bajo los escombros. La ruptura de simetría provoca la “apertura” de la máscara de la personalidad y, en el mejor de los casos, una cierta apertura de la mente, pero no siempre una real apertura del corazón.

La tecnología moderna (con su “hibridación de medios”, como dice McLuhan) ya ha producido una “nueva alianza”, pero lo ha hecho solamente a nivel “logotécnico”: es la alianza antropo-electrónica de la informática y las máquinas ciberneticas. Pero para humanizar la energía liberada por la técnica es necesario complementar la “alianza logotécnica del cerebro” con la “alianza logoquímica del corazón”.

¿Qué es “alianza logoquímica”? Es la unión de los valores del alma con la química de la vida. Sin esta “alianza del corazón” -digámoslo así- se podrá muy bien construir la sociedad tecnológica (el milagro japonés, “decid a esas piedras que se conviertan en pan”: la nueva tentación del desierto) pero con ello no se habrá logrado el nivel superior de humanización que palpita hoy, como anhelo profundo, en todos los movimientos sociales y espirituales de avanzada.

¿Cómo se realiza esta “alianza” de los valores del alma con la química de la vida? A través de un “contacto por similitud”.

En física de partículas, el “enlace” se realiza por medio de una “partícula virtual”; en bioquímica molecular por “catálisis”; y a nivel humano a través de un “encuentro significativo”. Los niveles de intercambio son diferentes, pero la “ley” del encuentro es la misma: “resonancia por similitud”

¿Qué es “encuentro significativo”? Es reflejo de “Sí” en otra alma similar que nos devuelve la “mitad perdida”.

Pero el encuentro significativo, por más maravilloso que sea, es sólo el “preludio” de la alianza, no la alianza misma; es espejo de la trascendencia pero no la trascendencia misma.

La alianza, ya no como romance o idea sino como “Unión trascendente”, es un estado inefable del ser, no hay palabra que pueda expresarla. Quizás se pueda caracterizar alguna “precondición” de la Alianza, pero no la Alianza misma.

Heidegger coloca en la raíz del fundamento unitivo la “temeraria negación de sí” –como él la llama- a la que otorga supremo valor existencial, y agrega que este “anonadamiento” sólo puede darse “cuando hay algo a que ofrecer la vida con objeto de asegurar a la existencia la suprema grandeza” (1).

El Evangelio es aún más radical, y ante la pregunta por la trascendencia responde: “Vende cuanto tienes, toma tu cruz y sígueme” (tres pasos de una dialéctica humano/divina muy poco comprendida).

De todos modos, hoy podemos decir que más allá de la especulación filosófica y de la fe religiosa, nos estamos adentrando en la “experiencia” de la Alianza, experiencia que se está realizando no solamente en el alma sino en el cuerpo total de la humanidad de nuestro tiempo.

Desde el campo de la experiencia interior, la “ley” de la alianza se nos revela como “reversibilidad de valores”, y el “poder” de la Alianza como energía espiritual que une los valores del alma con la química de la vida.

De la fisiología del hombre terrestre pasamos a la metafisiología del hombre cósmico, metabolismo de espíritu/materia en el ritmo reversible de un “cuerpo alternante”.

Cuerpo alternante

Sin darnos mucha cuenta estamos participando ya en la dinámica co-evolutiva de un cuerpo ampliado. Ya no se trata solamente de la extensión de los sentidos por los medios técnicos, sino de la extensión de todo el cuerpo individual en el campo de fuerzas de un “cuerpo total”. De golpe hemos pasado de la fisiología de circuito cerrado del hombre terrestre a la fisioecología de circuito abierto del hombre cósmico. No se trata solamente de revolución social, transferencia de tecnología o comercio internacional, sino de canales recién abiertos entre la fisiología humana, las fuerzas telúricas y la inteligencia cósmica. Muchas de las perturbaciones psicofísicas y psicosociales que padecemos se deben a la falta de adaptación al “cambio de ritmo” de un cuerpo que ya no es el mismo que teníamos hace cuarenta años.

La crisis de la civilización contemporánea no es por falta de mensaje sino por falta de cuerpo. El mensaje no encuentra espacio humano donde alojarse (“no había sitio para ellos en la posada”, como dice el Evangelio). La energía vibratoria del mensaje, al no encontrar un cuerpo adecuado para plasmar la idea en “obra”, retrocede y activa los antiguos sueños: enfermedades individuales y sociales por “reflujo” de energía.

Mientras asistimos (padeciendo) a la des-estructuración de los antiguos cuerpos, un nuevo organismo se está “tejiendo” con hilos invisibles en la doble dimensión vertical y horizontal del “espacio del encuentro humano” (2). Ya no tiene la estructura rígida de los cuerpos del pasado ni su densidad material. Es

un cuerpo de geometría reversible, “cuerpo alternante” de materia/luz; se determina como ‘partícula’ y se expande como ‘onda’.

¿Cómo funcionar en este nuevo cuerpo?

Se requiere un nuevo tipo de “danza”; un punto interior de “reversibilidad de la fuerza” para sostenerse en el vacío sin caer; un sentido de “identidad/trascendente” para trabajar con alegría en la “obra de todos” sin dejar de ser.

El nuevo cuerpo comienza a percibirse por dentro como un “nuevo sentido de pertenencia”, idea/sentimiento del hombre cósmico, egoencia del Ser; y se manifiesta por fuera en función de “obra”. Pero la “obra” no está aquí desvinculada del “ser”, sino que el ser se realiza a sí mismo a través de la obra. Buena parte de la insatisfacción actual se debe a que hemos sustituido el sentido de la obra por el beneficio del salario. Es lamentable que los sindicatos luchen sólo por el salario y no por la obra.

ANTROPOLOGÍA CRITICA Y METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

La primera crítica se refiere al “marco teórico” dentro del cual surge la noción misma de “antropología”, lo que dicho de otra manera significa cuestionar el sistema de conceptos que nos ha permitido conformar una determinada idea del hombre.

La Antropología de Síntesis no se funda en una “idea” del hombre sino en un movimiento desde el hombre. Giro metodológico que nos lleva de una antropología del concepto a una antropología de participación. De la “idea” del hombre pasamos a la “medida” del hombre.

En Antropología de Síntesis “el método es la medida”. Es algo así como lo que ocurre en física cuántica cuando se realiza una medida: salto abrupto de una potencialidad multifacética (función de onda de Schrödinger) a la realidad objetiva compatible con nuestra experiencia sensorial. La contradicción entre sujeto y objeto queda superada. La función de onda, como dice Heisenberg, ocupa ese “extraño rango medio entre idea y realidad”. Lo mismo ocurre en el método de síntesis cuando pasamos de la “idea” al “espacio” donde se revela la idea, reversión del pensamiento. En uno y otro caso ya no estamos aquí en el terreno firme de la lógica formal sino en la dinámica reversible de la “lógica cuántica”. En Antropología de Síntesis, “medida” es la relación entre la particularidad individual del ser humano concreto y la potencialidad de campo del Ser total.

El segundo cuestionamiento es a toda antropología filosófica o metafísica separada de la vida cotidiana. La Antropología de Síntesis se postula más como “herramienta práctica” que como modelo teórico, más como “señal” para el camino que como el camino mismo. Apunta antes a la “obra” que al sistema; no a tal o cual obra del hombre, sino al hombre mismo como obra. Y la “obra” no surge de la idea, sino del “movimiento de Sí”, de la libertad del movimiento del Ser. Ya no se trata de tal o cual dirección del movimiento, sino del movimiento total, una dimensión perdida en aras de la especialización de

funciones. El movimiento total es un “pulso reversible desde el centro”. Es este movimiento el que dibuja el campo total que opera como fundamento de las distintas facetas en que se manifiesta la Antropología de Síntesis. En su faz expansiva tenemos una antropología social, ecológica y cosmológica; y en su faz de repliegue, de retorno al centro, tenemos una antropología espiritual, trascendente y mística.

La tercera crítica que quiero considerar aquí se refiere a la cosmovisión antropocéntrica, científica y tecnicista que impera hoy en los países altamente desarrollados, y que nos ha conducido a un punto crítico de fragmentación de la cultura, vaciamiento de sentido y enfermedad social. Frente a los modelos centrados en la “voluntad de poder”, nosotros destacamos los valores humanistas y trascendentales de la cultura latinoamericana orientados a la “conciencia de ser”. Es la “otra mitad” de la fórmula. La expansión del poder del conocimiento por la ciencia y la tecnología exige recuperar el “sentido de lo humano” a través del enraizamiento telúrico y la trascendencia espiritual. Sin este punto interior de equilibrio, los avances de la cibernetica podrán muy bien crear el “cibernántropo” (para utilizar la expresión de Henry Lefèvre), pero con él habremos llegado a la negación pura y simple del ser humano como tal, negación del “ántropos” que conlleva en sí misma el fin de toda antropología.

ANTROPOLOGÍA DE SÍNTESIS COMO FUNDAMENTO DE UN NUEVO MAGISTERIO UNIVERSITARIO

La antropología de Síntesis abre el camino a un nuevo Magisterio Universitario, Magisterio de Síntesis. Es la “mayéutica” de la nueva era, oficio sagrado que desempeñan hoy los sabios, artistas, científicos, maestros, sacerdotes y terapeutas con “vocación de alumbramiento”, ayudar a nacer en el espacio del nuevo signo del tiempo.

Es el Magisterio de la Universidad del futuro, “Universidad de Síntesis”. De la universidad profesionalista pasamos a la universidad del Hombre. La savia que nutre y da sentido a este nuevo Magisterio ya no circula solamente por el árbol del conocimiento sino, también, por el árbol de la vida. Ya no se trata de suministrar más información (variable cuantitativa del conocimiento), sino de transmitir ciertos rasgos humanos (variable cualitativa del ser), energía/conciencia indispensable para iniciar el desarrollo de la nueva cultura planetaria de síntesis. No sólo desarrollo de ciencia y tecnología sino de una vida que pueda llamarse propiamente humana.

Se ha producido en el hombre de nuestro tiempo una peligrosa fractura entre la voluntad de poder y la conciencia de ser. La gran tarea de la Universidad de Síntesis es constituirse como “medio humano de unión” entre el camino del conocimiento y el camino de la vida. Para ello hace falta una nueva pedagogía, pedagogía de co-participación. No basta la informática, se necesita el espíritu del saber unido a la función de servicio. A la relación cibernetica “hombre-

máquina” por fuera, corresponde rescatar por dentro el vínculo “maestro-discípulo”.

Las computadoras japonesas de quinta generación representan hoy la “última palabra” de nuestra civilización técnica, pero para entrar en la nueva era no es suficiente la última palabra, hace falta la “primera”, y esta “primera palabra” no la tienen las computadoras sino que surge de una nueva relación enseñanza/aprendizaje, liberación de energía significante del saber. No es cuestión de negar la técnica, pero tampoco es cuestión de hacer un mito de la cibernetica, la informática y la teoría general de sistemas.

En pedagogía de síntesis, la investigación se desplaza del instrumento a la persona. Mejor dicho, ya no hay aquí contradicción entre instrumento y persona, sino que la persona es el instrumento.

En el campo específico de la medicina se ha hecho muy patente la división entre medicina de los instrumentos y medicina de la persona, dos corrientes que, por un lado, se separan cada vez más por el desarrollo de la técnica, pero, por el otro, curvan sus trayectorias en busca de una nueva síntesis. La nueva terapéutica es, al mismo tiempo, una nueva “pedagogía”, pedagogía de desarrollo humano en función co-terapéutica. El nuevo terapeuta ya no interviene con un instrumento técnico separado de la persona, sino que interactúa con su propia persona como instrumento. Esta “humanización de la técnica” - si podemos llamarla así- devuelve al “arte de curar” la jerarquía de “oficio sagrado” que tuvo en las escuelas médicas tradicionales, y coloca al nuevo “médico-filósofo” en posiciones de avanzada entre quienes orientan y guían el turbulento proceso de cambio de la sociedad de nuestro tiempo.

La sociedad contemporánea padece hoy un nuevo tipo de patología, enfermedad social por reflujo de energía e “implosión de masa” (3). Yo diría que es algo más que una enfermedad. Se ha desencadenado en todo el mundo una extraña forma de guerra, aún poco comprendida. Algo se nos ha escapado de las manos. La violencia organizada es ya una fuerza autónoma, un poder independiente, sin rostro, pero con distintas máscaras, que genera reacciones en cadena difíciles de controlar. Se reprime la violencia, pero no se acierta a descubrir la raíz oculta del fenómeno. Y la violencia genera una contraviolencia aún mayor. ¿Qué es lo que está pasando?

¿Guerra revolucionaria?, ¿guerra económico-financiera?, ¿guerra contra el narcotráfico?, ¿guerra contra la delincuencia internacional?, ¿guerra contra la pornografía?, ¿guerra contra el SIDA? ¿o guerra de las galaxias? Seguimos viendo las sombras de un fenómeno planetario que no comprendemos.

La commoción planetaria que hoy vivimos se asemeja más a la guerra del Mahabharata que a las revoluciones sociales y políticas del siglo XX. Lucha arquetípica, cosmogónica. Nos recuerda lo que describe Hesíodo (*Teogonía*) en las fases más oscuras del signo del tiempo. Ya no luchan sólo los hombres sino los dioses y los demonios.

Se han desatado fuerzas tenebrosas que ya no son de este mundo, ni siquiera del mundo de los muertos sino del infra-mundo; y esas fuerzas están entre nosotros. El mal se ha tornado visible, ha tomado formas, se ha hecho sustancia. La violación de mujeres embarazadas por patotas de jóvenes fuera

de sí es un signo temible del poder de la sombra (la vida volviéndose contra la vida). Esto no puede explicarse por complejos psicológicos, necesidades económicas o ideologías políticas. Ya no estamos aquí en el límite del crecimiento sino en el “límite de la luz” (equivalente social del radio de Schwarzschild en la curvatura del espacio/tiempo del universo físico. Hemos cruzado la puerta peligrosa, el umbral del no-retorno de la luz, la frontera de los agujeros negros del cuerpo social: Es la contrafigura del progreso, el lado siniestro de lo que llamamos “desarrollo”, la cara oscura del avance de la ciencia, el reverso subterráneo de la conquista del espacio.

¿Cómo se arregla todo esto? ¿Más cárceles?, ¿más institutos psiquiátricos?, ¿más tecnología? ¿o más represión?

Pienso que esto ya no se cura con palabras, con informática, con ingeniería genética, con doctrinas psicológicas, con filosofías sociales o con economía de mercado. Hace falta la liberación de una energía humana aún desconocida, energía de desarrollo del ser total.

Conquistada la energía atómica, la energía psicosocial y la energía de información, avanzamos ahora hacia la liberación de la “energía espiritual” dentro de nosotros mismos.

Energía espiritual es movimiento reversible entre el Cielo y la Tierra; ritmo cósmico en el hombre; enlace místico entre el conocimiento y el amor; campo de fuerzas de la comunidad espiritual que opera como fundamento energético de la conciencia social.

El acoplamiento (alianza) entre la conciencia individual y esta energía numinosa (función genésica reservada hasta ahora a los dioses) brindará al hombre futuro el poder de la acción creadora por “presencia operativa del ser”. Presencia operativa del ser es energía radiante de plasmación. Es la fuerza luminosa de los maestros y terapeutas del futuro, de los padres y madres de las generaciones venideras, y de todos aquellos que, por haber incorporado la luz del espíritu en la materia de su propio cuerpo, pueden ayudar a otros a cruzar su propia sombra.

(1) Heidegger, Martín, “¿Qué es metafísica?”, Siglo XX, Bs. As., 1983, pág. 52.

(2) Barbuy, Santiago R., “El espacio del encuentro humano”, Ed. ADCEA, Bs. As., 1976.

(3) Baudrillard, Jean, “A l’ombre des majorités silencieuses- La fin du social”, Denoël/Gonthier, París, France, 1982.

Biografía de Ramón Pascual Muñoz Soler

Nacido en Moldes (Córdoba) Argentina, 19 junio 1919.

Doctor en Medicina (Universidad Nacional de Rosario, Argentina, 1945/53).

Médico Psiquiatra (Universidad de Buenos Aires, 1958).

Fundador del “Centro de Estudios de Medicina Psicosomática” (Hospital Nacional del Centenario, Rosario, Argentina, 1946).

Fundador de varios Servicios de Psicopatología y Clínica Psicosomática en Hospitales Generales de la ciudad de Buenos Aires, Argentina.
Jefe de Salud Mental en la “Dirección General de Sanidad Escolar” del Ministerio de Educación de la Nación.
Profesor de Psicología Médica en Cursos de Perfeccionamiento para médicos. Conferencias Públicas sobre temas sociológicos, educacionales, antropológicos, espirituales.
Trabajos presentados en Congresos Científicos. Colaboraciones en libros y revistas.

Desde muy joven, antes de su ingreso a Medicina, se interesó por la Historia y las Ciencias del Alma. A los 11 años de edad escribió su primer libro (manuscrito, inédito) “Grandeza de Alma”.

Exploró distintos caminos espirituales, tratando de encontrar la “palabra de pase” entre la tradición mística y la teoría de la ciencia.

Apenas graduado de médico tuvo oportunidad de conocer destacadas personalidades dotadas de facultades extrasensoriales. Con la idea de llevar a investigación científica estos fenómenos parapsicológicos que hasta el momento, por lo menos en Argentina, venían siendo estudiados sólo en forma empírica, fundó, con el Dr. Orlando Canavesio, la “Asociación Médica de Metapsíquica Argentina” (27 de octubre de 1946); dicha institución llegó a editar dos números de la “Revista Médica de Metapsíquica” y tuvo correspondientes en distintas partes del mundo. Pero no era por lo fenoménico donde transcurría su futura investigación. Penetró en otros dominios del conocimiento: Filosofía, Metafísica, Epistemología, Biología, Religiones comparadas, Filosofía de la Historia, Física, Físicoquímica... Pronto se daría cuenta de que el Camino del Árbol del Conocimiento, que se desplegaba ante sus ojos en múltiples ramas desde las ciencias de la naturaleza a las ciencias del espíritu, era sólo la cara externa de una corriente más originaria del saber que brotaba de las raíces mismas del Árbol de la Vida... Y llegó a darse cuenta que la inteligencia ilustrada no daba respuesta a las preguntas del alma ni al sentido de la vida: primera crisis existencial que desembocó en una primera noche del espíritu.

Por los años 50, habiendo recorrido un buen trecho de las errancias del tiempo, la misteriosa Fuerza providencial que conoce los pasos del hombre y las puertas de la historia lo lleva de la mano a un enigmático cruce de caminos; allí, donde la luz y el sonido se encuentran, tuvo lugar un encuentro significativo: calló el pensamiento, comenzó a hablar la Lengua-Madre.

La palabra se hacía silencio, pero del silencio surgía el testimonio, había que dar palabra al in-pulso del alma. En 1966 surge el primer escrito testimonial, “Gémenes de Futuro en el Hombre”: ya no era la ciencia explicando al hombre, sino el hombre tratando de explicarse a sí-mismo a través del lenguaje de la ciencia. Las obras posteriores “El Camino de la Egoencia (de la angustia existencial a la mística del corazón)” (1969), “Antropología de Síntesis (signos, ritmos y funciones del hombre planetario)” (1980), “Universidad de Síntesis (modelo argentino para el año 2000)” (1984), obras testimoniales: otras tantas

formas del conocimiento que intentan dar son, palabra, contenido filosófico, científico, social a la corriente de energía-enseñanza que (por dentro) deja su huella inso-nora en las moléculas de la vida.

Cumplido este primer ciclo en el desarrollo de su pensamiento de síntesis el alma vuelve a replegarse sobre sí-misma: como la tierra que alberga en su seno la semilla de lo realizado a la espera de un nuevo nacimiento. Tiempo de reflexión, meditación, asimilación: transposición gen-ética de los valores del espíritu a la química de la vida. En el año 86, con motivo del “Primer Congreso Iberoamericano de Psicología Médica y Psicoterapia”, Mendoza, Argentina, presenta un trabajo sobre “Egoencia del Ser”, idea apenas esbozada en sus primeros libros y que ahora desarrolla en un marco teórico más amplio: “De la fisiología del hombre terrestre a la fisioecología del hombre cósmico”. En síntesis: “Lo que está escrito en las estrellas también está in-scrito en el teclado invisible de las moléculas de la vida humana”. Culmina su presentación en el Congreso con una entrevista televisiva por Canal 7 TV, Mendoza, Argentina, sobre el tema “Gérmenes de Futuro en el Hombre y Civilización Planetaria del Tercer Milenio” (10 octubre 1986).

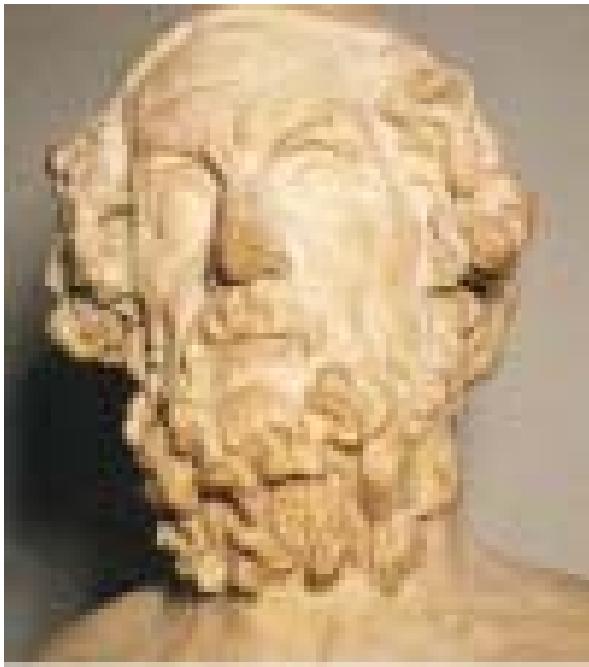
Pero hay trabajos en los alto de la montaña y trabajos en lo bajo del mundo subterráneo. Y hubo una nueva etapa: 10 años de retiro, de interioridad, de transmutación de las energías de la vida; noche oscura de la materia mucho más oscura que la noche oscura del alma. Desde este nuevo estado (De Profundis) surge “Reversibilidad de Valores”, idea conductora que se despliega en dimensiones místicas (“Revelación Re-velada”), cosmogónicas (“Galaxia Humana en In-plosión”), sociales (“Gen-ética Social”, “Señales A-nunciadoras”), para culminar en “Transfiguración Social del Verbo”: síntesis de valores divinohumanos que anticipa la geometría simbólica del nuevo signo del tiempo y prefigura el marco histórico de una “Argentina Pro-fética” en la geografía simbólica de una Tierra unificada

Y la obra cierra con un A-corde final, volviendo al punto de partida, a la “Egoencia”, punto crítico de reversibilidad de valores humanos y divinos en el corazón del hombre y pulso de interioridad/expansiva (liberación de energía radiante) para sostener la economía providencial del mundo venidero.

Muñoz Soler falleció el 25 de noviembre de 1999.

SECCIÓN PRINCIPAL:

**volúmen 5 | sección: Principal
Homero y la filología clásica - Federico Nietzsche**



presentamos el texto de la lectura magistral dada por Federico Nietzsche, el 28 de mayo de 1869 en Basilea al tomar la catedra de Filología Griega en la Universidad

HOMERO Y LA FILOLOGÍA CLÁSICA Friedrich Nietzsche

No existe en nuestro tiempo un estado de opinión concreto y unánime sobre la filología clásica. Tal es el sentir que predomina en los círculos de personas ilustradas, así como entre los jóvenes que se contraen al estudio de esta ciencia. Y la causa estriba en el carácter vario de ella, en la falta de unidad conceptual, en el carácter de agregado inorgánico de las diferentes disciplinas científicas que la componen y que sólo aparecen unidas por el nombre común de filología. Debemos confesar honradamente que la filología vive del crédito de varias ciencias, y es como un elixir extraído de raras semillas, metales y huesos, y que además oculta en sí misma elementos artísticos, estéticos y éticos de carácter imperativo que se resisten obstinadamente a una sistematización científica. Tanto puede ser considerada como un trozo de historia, como un departamento de la ciencia natural o como un trozo de estética: historia, en cuanto quiere reunir en un cuadro general los documentos de determinadas individualidades nacionales y hallar una ley que sintetice el devenir constante de los fenómenos; ciencia natural en cuanto trata de investigar el más profundo de los tintos humanos: el instinto del lenguaje; estética, por último, porque de la antigüedad general quiere estudiar aquella antigüedad especial llamada Clásica, con el propósito de desenterrar un mundo ideal sepultado, presentando a los contemporáneos el espejo de los clásicos como modelos de eterna actualidad. El hecho de que elementos tan heterogéneos, allegados de distintas ciencias, y de un carácter tan ético como estético hayan sido agrupados bajo un nombre común, constituyendo una especie de monarquía, puede explicarse por la circunstancia de que la filología

en sus comienzos, ha sido siempre una disciplina pedagógica. Desde el punto de vista pedagógico se le ofrecían al hombre de ciencia una serie de valores - docentes y de elementos formativos preciosos, y así, bajo la presión de las necesidades prácticas, se ha ido formando esa ciencia, o mejor dicho, esa tendencia científica que llamamos filología.

Las diferentes tendencias fundamentales mencionadas han ido apareciendo en determinadas épocas, más acentuadas unas veces que otras, según el grado de cultura y el desarrollo del gusto de cada período; y también cada uno de los profesionales que con su aportación personal contribuía a la formación de esta ciencia la teñía del color particular de su visión especializada, hasta el extremo de que el concepto de la filología en la opinión pública era en cada momento dependiente y tributarlo del que la cultivaba.

Ahora, es decir, en un tiempo en que cada una de las ramas de la filología ha sido cultivada por una personalidad eminente, reina una general incertidumbre, y a la vez un cierto escepticismo, en los problemas filológicos. Esta indecisión de la opinión pública afecta a una ciencia tanto más cuanto que sus enemigos pueden trabajar con mayor éxito. Y los enemigos de la filología son numerosos. ¿Dónde no hallar al sempiterno burlón, apercibido siempre para dar algún alfilerazo al topo filológico, ese ser aficionado a tragarse el polvo de los archivos, a desmenuzar una vez más la gleba triturada cien veces por el arado? Mas para esta clase de adversarios la filología es un pasatiempo inútil, inocente e inofensivo; un objeto de burla, no de odio. En cambio, anida un odio invencible y enconado contra la filología allí dondequiera que el ideal es tenido como tal ideal, allí donde el hombre moderno cae en beata admiración de sí mismo, allí donde la cultura helénica es considerada como un punto de vista superado, y, por lo tanto, indiferente. Frente a estos enemigos, nosotros los filólogos debemos contar con la ayuda de los artistas y de las naturalezas artísticas, únicas que pueden comprender que la espada del bárbaro se cierne siempre sobre aquellas cabezas que tienen todavía ante sus ojos la inefable sencillez y la noble dignidad del helenismo, y que ningún progreso, por brillante que sea, de la técnica y de la industria; ningún reglamento de escuela, por muy acompañado que esté a los tiempos; ninguna formación política de la masa, por extendida que esté, nos puede proteger contra los ridículos y bárbaros extravíos del gusto ni de la destrucción del clasicismo por la terrible cabeza de la Gorgona.

Mientras que la filología, como ciencia una, es vista con malos ojos por las dos clases citadas de enemigos, hay, en cambio, muchas animosidades de carácter particular procedentes de la filología misma. Son estas luchas de filólogos contra filólogos rivalidades de índole puramente doméstica, provocadas por una estúpida cuestión de rango por celos recíprocos, pero, sobre todo, por la ya referida diferencia, y aun podremos decir que enemistad, de las distintas tendencias todavía no armonizadas que se agitan, mal disimuladas, bajo el nombre de filología.

La ciencia tiene de común con las artes que una y otras ven los hechos cotidianos de una manera completamente nueva y atractiva, como traídas a la existencia por arte de encantamiento, como vistas por primera vez. La vida es

digna de ser vivida, dice el arte; la vida es digna de ser estudiada, dice la ciencia. Esta contraposición nos revela la íntima y a menudo desgarradora contradicción contenida en el concepto de nuestra ciencia y, por consiguiente, en la ciencia misma: en la filología clásica. Si nos colocamos frente a la antigüedad desde un punto de vista científico, ya sea que contemplemos los hechos con los ojos del historiador tratando de reducirlos a concepto, ya sea que, como el naturalista, comparemos las formas lingüísticas de las obras maestras antiguas, tratando de someterlas a una ley morfológica, siempre perderemos aquel aroma maravilloso del ambiente clásico, siempre olvidaremos aquel anheloso afán que sólo nuestro instinto estético puede descubrir en las obras griegas. Y aquí debemos poner atención en una de las animosidades más extrañas que la filología tiene que soportar. Aludimos a aquellos con cuya ayuda más parecía que podíamos contar: los amigos artísticos de la antigüedad, los ardientes admiradores de la belleza helénica, que son los que elevan la voz precisamente para acusar a los filólogos de ser los enemigos y destructores de la antigüedad y del ideal antiguo. A los filólogos reprochaba Schiller el haber destrozado la corona de Homero. Goethe, que primeramente fue partidario de las teorías de Wolff, anuncié su decadencia en estos versos,

Vuestra perspicacia, digna de vos,
nos ha eximido de toda veneración,
y confesamos, generosamente,
que la Ilíada es un zurcido.
Que a nadie lastime nuestra defección.
La juventud sabe de sobra
que nosotros la sentimos y pensamos como un todo.

Se supone que en favor de este iconoclastismo militan profundas razones, y muchos dudan si es que los filólogos en general carecen de capacidad y de sensibilidad artística, siendo incapaces de comprender el ideal, o si en ellos el espíritu de negación les hace seguir una tendencia destructiva. Pero cuando los mismos amigos de la antigüedad clásica ponen en duda el carácter general de la filología clásica contemporánea con tales recelos y dudas, ¿qué influjo no ejercerán los ex abruptos de los realistas y las frases de los héroes del día? Contestar a los últimos, y en este lugar, en presencia de las personas aquí congregadas, sería inopportuno, como no se me permita dirigirles la pregunta hecha a aquel sofista que en Esparta trató de hacer en público la defensa de Hércules: “¿Quién le acusa?” En cambio, no puedo sustraerme a la idea de que también en este círculo de personas hallan eco algunas veces aquellas objeciones que salen con frecuencia de boca de hombres distinguidos e ilustres y que hasta han hecho mella en el ánimo de un honorable filólogo, abatiendo y atormentando su espíritu, y no precisamente en los momentos de depresión. Para los individuos no hay salvación ante el divorcio descrito; pero lo que afirmarnos y sosteneremos es el hecho de que la filología clásica, en su totalidad, en su conjunto, no tiene nada que ver con estas luchas y escrúpulos de sus cultivadores. Los esfuerzos artístico-científicos de estos singulares centauros se dirigen con empeño furioso, pero con lentitud ciclópea a colmar el abismo abierto entre la antigüedad ideal, que quizás es sólo la más bella floración de la pasión germánica por el mediodía, y la real; y con ello la filología clásica no

persigue otra cosa que la definitiva integración de su propia esencia, el desarrollo y unidad de sus tendencias fundamentales, al comienzo enemigas y sólo unidas por la fuerza. Aunque consideremos el fin como inaccesible, aunque lo tengamos por una exigencia ilógica, el esfuerzo, el movimiento hecho hacia dicho punto es innegable, y yo intentaría hacer patente, por un ejemplo, que el paso más importante de la filología clásica nos ha de acercar a la antigüedad ideal en vez de desviarnos de ella, y que justamente allí donde abusivamente se habla de destrucción del sagrario es donde se construyen y elevan nuevos altares. Examinemos, pues, desde este punto de vista la llamada cuestión homérica, de cuyo problema más importante ha hablado Schiller como de una barbarie erudita.

A este problema importantísimo está ligada la cuestión de la personalidad de Homero.

Pero en el presente se oye afirmar con insistencia que la cuestión de la personalidad de Homero ya no es actual y es cosa aparte de la verdadera cuestión homérica. Ahora bien, hay que convenir en que para un período de tiempo determinado por ejemplo, para nuestro presente filológico, el centro de la mencionada cuestión se puede separar un poco del problema de la personalidad: actualmente se hace el delicado experimento de reconstruir los poemas homéricos sin ayuda de la personalidad de su autor, sino como la obra de muchas personas. Pero cuando el centro de una cuestión científica se encuentra allí donde surgen nuevas corrientes de ideas, es decir, en el punto en que la investigación especial toma contacto con la vida total de la ciencia, por consiguiente, cuando se señala el centro de una determinación histórico-cultural de valores, debe uno detenerse en el recinto de las investigaciones homéricas, como núcleo fecundo de todo un cielo de cuestiones. En cuanto a Homero, no diré que el mundo moderno ha encontrado, pero sí que ha intentado hallar un gran punto de vista histórico; y sin adelantar yo aquí mi opinión sobre si esta tentativa ha tenido éxito o lo ha de tener, diré que el primer ejemplo de la aplicación de dicho criterio, lo teníamos ya.

Se ha sabido advertir en las formas aparentemente firmes de la vida de pueblos antiguos ideas poéticas condensadas; se ha reconocido por primera vez la maravillosa capacidad del alma de los pueblos para personalizar estados de costumbres y de creencias. Una vez que la crítica histórica se adueñó con perfecta seguridad de ese método que consiste en volatilizar las personalidades aparentemente concretas, es lícito señalar el primer experimento como un importante acontecimiento en la historia de las ciencias, con independencia de si en este caso se ha acertado.

No es este el único caso en que un hallazgo que hace época va precedido de una serie de previsiones casuales y de observaciones aisladas preparatorias. También el citado experimento tiene su atractiva prehistoria, pero en un tiempo pasmosamente lejano. Friedrich August Wolff ha tenido el tino de abordar la cuestión fundamental de la antigüedad. El punto culminante alcanzado por los estudios literarios de los griegos, y también el centro de los mismos, fue la época de los grandes gramáticos alejandrinos. Hasta este punto la cuestión homérica ha recorrido la larga cadena de un proceso uniforme de desarrollo,

cuyo último eslabón, el último también que a la antigüedad le era dado alcanzar, fue el punto de vista de los gramáticos. Estos concebían la Ilíada o la Odisea como creaciones de un Homero: declaraban como posible psicológicamente que obras de tan diferente carácter en su conjunto hubieran brotado de un genio en oposición a los horizontes que las atribuían a individuos aislados y contingentes. Para explicar la diferente impresión total de las dos epopeyas por medio de la hipótesis de un poeta se acudía a la edad y se comparaba al autor de la Odisea con el sol que se pone. Por lo que respecta a la diversidad de las expresiones lingüísticas y conceptuales, el ojo de aquellos críticos demostraba inagotable agudeza y vigilancia; pero al mismo tiempo se había inventado una historia de la poesía homérica y de su tradición, según la cual estas diversidades no debían atribuirse a Homero, sino a sus redactores y cantores. Se creyó que las poesías de Homero se transmitieron durante mucho tiempo oralmente y que, en consecuencia, estuvieron expuestas a la ignorancia de los improvisadores y a la falta de memoria de los cantores.

En una determinada fecha, en tiempo de Pisistrato, habrían sido coleccionados en un libro los fragmentos que vivían en boca de la gente; pero los redactores estuvieron autorizados para introducir correcciones. Esta hipótesis es la más importante que ha mostrado la antigüedad en el terreno de los estudios literarios; en particular, el reconocimiento de una difusión oral de la poesía de Homero, en oposición a la habitual presión de la creencia en una época libreca, es un punto culminante digno de admiración de la antigua mentalidad científica. Desde aquellos tiempos hasta los de Friedrich August Wolff hay que dar un monstruoso salto en el vacío; pero del otro lado de este límite hallaremos la investigación justamente en el punto exacto en que la antigüedad había encontrado su fuerza para caminar; y es indiferente que Wolff tome como segura tradición lo que la antigüedad misma había establecido como hipótesis. Como característico de esta hipótesis, se puede señalar el hecho de que se tome la personalidad de Homero en el más serio sentido, que se supongan la regularidad y armonía interior en las manifestaciones de la personalidad en todas las partes, y que por medio de dos hipótesis auxiliares se desecha como no homérico todo lo que contradice esta regularidad. Pero este mismo rasgo fundamental, el querer reconocer, en vez de una esencia sobrenatural, una personalidad palpable, corre igualmente por todos aquellos estadios que llevan a dicho punto culminante, y por cierto con mayor energía y con creciente evidencia cada vez. Lo individual es siempre más fuertemente sentido y acentuado: la posibilidad psicológica de un Homero se hace cada vez más necesaria. Si desde aquel punto culminante volvemos atrás paso a paso, encontramos luego la concepción aristotélica del problema homérico. Para Aristóteles es el artista inmaculado e infalible que tiene perfecta conciencia de sus medios y de sus fines; con esto se revela también en la ingenua inclinación a aceptar la opinión del pueblo que adjudicaba a Homero el origen de todos los poemas cómicos, un punto de vista contrario a la tradición oral en la crítica histórica. Y si de Aristóteles volvemos hacia atrás, se cuenta la incapacidad de concebir una personalidad; constantemente se van amontonando poesías bajo el nombre de Homero, y cada época manifiesta su grado de crítica precisamente en la determinación de lo que se debe considerar propiamente de Homero. En este lento retroceder se siente involuntariamente que más allá de

Heródoto hay un período en el que se identificó con el nombre de Homero una multitud de grandes epopeyas.

Si nos trasladamos al tiempo de Pisistrato, entonces la palabra Homero abarca una multitud de cosas heterogéneas. ¿Qué significaba entonces Homero? Es indudable que entonces no se estaba en situación de abarcar científicamente una personalidad y sus manifestaciones. Homero había llegado a ser casi una cáscara vacía. Y ahora se yergue ante nosotros la importante pregunta: ¿Qué hay antes de ese período? ¿Acaso la personalidad de Homero llegó poco a poco, por no poder concebirla, a ser un nombre vacío? ¿O el pueblo ingenuo personificó toda la poesía épica, para hacerla intuitiva, en la figura de Homero? ¿Acaso se hizo de una persona un concepto, o de un concepto una persona? Esta es realmente la cuestión homérica, aquel problema central de personalidad.

La dificultad de resolverla aumenta cuando se busca una contestación desde otro terreno, es decir, desde el punto de vista de la poesía conservada. Así como hoy es difícil y cuesta mucho trabajo cuando se trata de hacer patente el paradojismo de la ley de la gravitación, concebir que la tierra altera la forma de su movimiento cuando otro cuerpo celeste cambia de lugar en el espacio, sin que entre los dos exista un lazo material, así también cuesta hoy fatiga llegar a la perfecta impresión de aquel asombroso problema, que andando de mano en mano herido perdiendo progresivamente su sello de origen. Creaciones poéticas, para rivalizar con las cuales ha faltado el ánimo a los más grandes genios, en las cuales hemos visto insuperados modelos para todas las épocas artísticas, y, sin embargo, su autor un nombre vacío, quebradizo, en el cual no se encuentra la médula de una personalidad. "Pues ¿quién se atrevería a luchar con dioses, a luchar con el Uno?", dijo el mismo Goethe, el cual, si ha habido algún genio que lo haya intentado, es el que ha luchado con aquel secreto problema de la inaccesibilidad homérica.

El concepto de poesía popular parece ser como un puente echado sobre este abismo: una fuerza más poderosa y primitiva que la de cualquier individuo creador habría obrado aquí; el pueblo más venturoso en su más feliz período, en la suprema actividad de la fantasía y de la fuerza poética creadora, habría engendrado aquellos imponentes poemas. En esta su generalización, la idea de una poesía popular tiene algo de embriagadora; sentimos el desencadenamiento de una facultad natural amplia y poderosa, de gusto artístico, y experimentamos ante este fenómeno la misma sensación que ante una catarata. Pero en cuanto nos adentramos en este pensamiento y queremos contemplarlo de hito en hito, colocamos involuntariamente, en lugar del alma popular poetizante, una masa popular poetizante, una larga serie de poetas populares, ante los cuales lo individual no significa nada, y en la que lo es todo el impulso del alma popular, la fuerza intuitiva de la ubre popular, la inagotable abundancia de la fantasía del pueblo: una serie de genios primitivos, pertenecientes a una época, a un género de poesía, a un asunto.

Pero es natural que esta idea suscite recelos: la naturaleza, que tan avara se muestra con el genio, ese producto raro y precioso, ¿podría haber sido pródiga hasta la locura en un determinado momento? Y aquí vuelve otra vez la temible

pregunta: ¿No es explicable también aquella perfección con la hipótesis de un genio único? Imposible, tratándose de la obra en su totalidad, dice uno de los partidos; esto será aquí y allá verosímil en algunos pasajes, pero en el detalle, no en el todo. En cambio, otro partido recaba para sí la autoridad de Aristóteles, que precisamente admiraba la naturaleza divina de Homero, contemplando las líneas generales, la idea, el conjunto; cuando estas líneas flaquean y se borran, la culpa es de la tradición, no del poeta; la culpa la tienen la multitud de correcciones y superfetaciones que han ido velando paulatinamente el núcleo originario. Y cuantas más desigualdades, contradicciones y extravíos busca y, encuentra el primer partido, tanto más decididamente rechaza el segundo lo que en su sentir oscureció el plan originario para llegar a precisar en lo posible el fruto primitivo desprovisto de su cáscara secular. Es característico de la segunda tendencia hacerse fuerte en la idea de un genio epónimo, fundador de la gran épica artística. En cambio, la otra oscila entre la admisión de un genio y un número de poetas menores epígonos y la de una serie de hábiles, pero medianas individualidades juglarescas, animadas por una secreta corriente, por un profundo sentimiento artístico popular, que se habría manifestado en los cantores individuales como en un medio casi indiferente. Es natural que esta escuela alegue la incomparable excelencia de los poemas homéricos como la expresión de aquel secreto instinto.

Todas estas tendencias parten de la idea de que la clave para resolver el problema del contenido actual de aquellos poemas épicos es un juicio estético: se quiere llegar a una solución fijando la línea límite que separa al individuo genial del alma poética de un pueblo. ¿Existe una diferencia característica entre las manifestaciones del individuo genial y el alma poética de un pueblo?

Ahora bien; esta contraposición no está justificada y conduce a errores. Así lo demuestra la siguiente consideración. No hay en la estética moderna contraposición más peligrosa que la de la poesía popular y poesía individual, o, como se suele decir, poesía artística (*Kunstdichtung*). Esta es la reacción, o, si se quiere, la superstición, que la aparición de la ciencia histórico filológica, tan rica en consecuencias, trajo consigo: el descubrimiento y dignificación del alma popular. En efecto, sólo ella pudo preparar el terreno para una consideración científica aproximativa de la historia, que hasta entonces, y en muchas de sus formas, era una simple colección de materiales, en espera de que estos materiales se amontonaran hasta el infinito, sin creer que se podría llegar nunca a encontrar una ley y una regla para esta pulsación eternamente renovada. Ahora se comprende por primera vez el poder largo tiempo sentido de las grandes individualidades y de las manifestaciones de voluntad que constituyen el mínimun evanescente de la Humanidad; ahora se comprende que toda verdadera grandeza y trascendencia en el reino de la voluntad no puede tener sus raíces en el fenómeno efímero y pasajero de una voluntad particular; se conciben los instintos de la masa, el impulso inconsciente del pueblo como el único resorte, como la única palanca de la llamada historia del mundo. Pero esta nueva antorcha lanza también sus sombras, y una de éstas es precisamente la mencionada superstición, que opone la poesía popular a la poesía individual, extendiendo de una manera peligrosa el oscuro concepto de un alma popular hasta el de un espíritu popular. Por el abuso de una conclusión

positivamente seductora lograda por el método analógico se llegó a aplicar al reino del intelecto y de las ideas artísticas aquel axioma de las grandes individualidades que sólo tiene su valor en el reino de la voluntad. Nunca se le ha dirigido a la masa inestética y antifilosófica mayor lisonja que ésta, poniendo la guirnalda del genio sobre su pelada testa. Se supone una especie de pequeño núcleo, alrededor del cual se van formando nuevas cortezas superpuestas; se imagina que esta poesía de las masas se va formando como los aludes, es decir, en el curso, en el flujo de la tradición. Y se complacen en suponer aquel pequeño germe infinitamente pequeño, hasta el punto de poder prescindir de él sin perder nada del conjunto. Para esta concepción la tradición es lo mismo que lo transmitido.

Pero, en realidad, no existe tal oposición entre la poesía del pueblo y la poesía individual; más bien toda poesía, y, naturalmente, también la poesía popular, necesita un individuo que la transmita. Por consiguiente, aquella abusiva contraposición sólo tiene un sentido: que con el nombre de poesía individual se comprende una poesía que no ha nacido en el suelo del sentimiento popular, sino que se remonta a un creador no plebeyo, y a una atmósfera no plebeya, y a una poesía fechada en el estudio de un hombre ilustrado.

Con la superstición que admite una masa poeta anda emparentada la que limita la poesía popular a un determinado período en cada pueblo, período a partir del cual se extingue como consecuencia natural de aquella primera superstición. En lugar de esta poesía popular paulatinamente extinguida, nace, según esta hipótesis, la poesía artística (la obra de cerebros particulares, no ya de grandes masas). Pero las mismas fuerzas que antes estaban en actividad siguen actuando aún, y la forma en que se modelan es también la misma. El gran poeta de una época literaria es siempre un poeta popular, y no lo es menos que cualquier viejo poeta del pueblo en un período literario. La única diferencia entre ambos no afecta a la manera de surgir su poesía, es decir, por la propagación y difusión; en una palabra, por la tradición. En efecto, ésta, sin el socorro de la letra encadenadora, se halla en eterno flujo y expuesta al peligro de admitir dentro de sí elementos extraños, restos de aquellas individualidades, a través de las cuales sigue el camino de la tradición.

Si aplicarnos todos estos principios a los poemas homéricos, veremos que con la teoría de un alma popular poetizante no salimos ganando nada, y que en todo caso tenemos que recurrir al individuo creador. Y entonces comienza la tarea de cantar lo individual y distinguirlo exactamente de aquello que en el curso de la tradición oral ha sido, por decirlo así, embalsado, parte constitutiva considerablemente importante de los poemas homéricos.

Desde que la historia de la literatura ha cesado de ser o de necesitar ser un registro se ha intentado apresar y definir la individualidad de los poetas. El método trae consigo un cierto mecanismo: debe declararse, debe razonarse, por qué aquella individualidad se muestra de un modo y no de otro. Entonces se utilizan los datos biográficos, los conocimientos, los acontecimientos de la época, y se cree que de la mezcla de todos estos ingredientes saldrá la buscada personalidad del poeta. Desgraciadamente, se olvida que precisamente el punto huidizo, lo individual indefinible, no puede salir de esta

mezcla. Y cuanto menos nos elevamos sobre el tiempo y la vida, menos útil nos resulta dicho mecanismo. Cuando sólo se poseen las obras y el nombre, estamos desprovistos de la prueba de la individualidad; por lo menos así lo creen los partidarios del referido mecanismo; y mucho peor cuando las obras son perfectas, cuando son poemas populares. Pues donde aquellos mecanismos pueden comprobar mejor los elementos individuales, es en las desviaciones del genio popular, en las excrecencias y líneas ocultas; cuantas menos excrecencias de éstas tiene un poema, tanto más pálido es el dibujo de la individualidad poética.

Todas estas excrecencias, todo lo flojo y deforme que se ha creído hallar en los poemas homéricos, era atribuido sin vacilar a la despreciable tradición. ¿Qué quedaba entonces de lo individualmente homérico? Nada más que una serie de pasajes especialmente bellos y sobresalientes, elegidos según el gusto particular de cada uno. A aquellos elementos que estéticamente tenían una fisonomía propia, según la capacidad artística del que juzgaba, los llamaba éste Homero.

Este, es el punto central de los errores homéricos. El nombre de Homero no guarda desde el principio una relación necesaria, ni con el concepto de perfección estética, ni con la Ilíada o la Odisea. Homero, como poeta de la Ilíada y la Odisea, no es una tradición histórica, sino un juicio estético.

El único camino por el que podemos remontar la época de Pisistrato y llevarnos al conocimiento del sentido que pueda tener el nombre de Homero nos conduce, por un lado, a través de las leyendas locales; éstas demuestran con claridad que el nombre de Homero fue identificado siempre con el de la poesía épico-heroica y que se tomaba en el sentido de autor de la Ilíada y de la Odisea, y no de otro cielo poético, como, por ejemplo, el tebano. Por otra parte, la vieja fábula de una rivalidad entre Homero y Hesíodo revela que bajo estos dos nombres se ocultan dos tendencias épicas: la heroica y la didáctica, y que, por tanto, la significación de Homero estriba en lo material, no en lo formal. Además, aquella fingida rivalidad con Hesíodo ni siquiera indica el alborrear de un sentimiento previo de lo individual. Pero, desde el tiempo de Pisistrato, durante el desarrollo pasmosamente rápido del sentimiento de belleza entre los griegos, las diferencias de valoración estética, respecto de aquellos poemas, cada vez son más vivamente sentidas: la Ilíada y la Odisea sobrenadan en la corriente y quedan siempre en la superficie. En este proceso de diferenciación estética, el concepto de Homero se reduce cada vez más: la alta significación de Homero, del padre de la poesía heroica, en cuanto al asunto, se convierte en la significación estética de Homero, el padre del arte poético principalmente, y a la vez su incomparable prototipo. A esta conversión acompaña una crítica racionalista que traduce el prodigioso Homero en un posible poeta, que arroja las contradicciones materiales y formales de aquellas numerosas epopeyas contra la unidad del poeta y va descargando paulatinamente los hombros de Homero de aquel pesado fardo de epopeyas cíclicas.

Por consiguiente, Homero, como autor de la Ilíada y la Odisea, es un juicio estético. Nada dice esto contra el autor de los citados poemas, no quiere decir que sea un sueño, una imposibilidad estética, cosa que pensarán muy pocos

filólogos. Más bien la mayor parte de ellos afirman que para la concepción total de un poema como la Ilíada hace falta un individuo y que justamente este individuo es Homero. Lo primero hay que concederlo; pero lo segundo yo tengo que negarlo, por las razones expuestas. También dudo que la mayor parte haya llegado al reconocimiento del primer punto, por las siguientes consideraciones.

El plan de una epopeya como la Ilíada no es un todo, un organismo, sino una serie de escenas hilvanadas, un producto de la reflexión experimentada y guiada por reglas estéticas. Ciertamente que la medida de un artista nos la da su visión de conjunto, su poder plasmático rítmico. La infinita riqueza en escenas y cuadros de una epopeya hace imposible tal visión de conjunto. Pero cuando no se puede mirar artísticamente, se suelen ordenar los conceptos en serie y forjarse un orden siguiendo un esquema conceptual.

Este orden será tanto más perfecto cuanto mejor conozca el artista distribuidor las leyes estéticas, y conseguirá la ilusión de ver el conjunto en un solo momento como un todo intuitivo.

La Ilíada no es una corona, sino un ramillete de flores. En un mismo marco están encerrados muchos cuadros, pero el que los reunía no se preocupaba de si el conjunto era agradable y rítmico. Para nada tomaba en cuenta el todo, sino los detalles. Pero es imposible que aquel conjunto de escenas hilvanadas, que denuncia un estado embrionario, aún poco madurado, de la inteligencia artística, sea el hecho propiamente homérico, el acontecimiento histórico. Más bien el plan es justamente el producto más reciente, mucho más reciente que la celebridad de Homero. Por consiguiente, los que buscan el plan originario y perfecto buscan un fantasma, pues el peligroso camino de la tradición oral estaba resuelto cuando se formó el plan; las alteraciones que introdujo la tradición no pudieron afectar al plan, que no estaba contenido en la cosa transmitida.

Pero esta imperfección relativa del plan no puede ser una razón para ver en el confeccionador del plan una personalidad distinta de la del poeta. No solamente es verosímil que todo lo creado en aquel tiempo, con propósitos estéticos conscientes, retrocediera ante la fuerza impulsiva de la corriente popular poética. Es más, podemos adelantar un paso. Si comparamos los llamados poemas cílicos, concedemos al autor de la Ilíada y la Odisea el indiscutible mérito de haberse llevado la palma en lo que se refiere a la técnica consciente del compositor, mérito que estamos dispuestos, desde luego, a reconocer a aquel mismo que es para nosotros el primero en el campo de la creación intuitiva. Quizá hasta se vea una indicación de trascendencia en esta relación. Todos aquellos defectos y deformidades, de estimación subjetiva en su conjunto, que estamos acostumbrados a considerar como los restos petrificados del período de tradición, ¿no son, quizás, los males casi necesarios con que debía tropezar el genial poeta en su gran empresa, entonces casi sin modelos e incalculablemente difícil?

Nótese bien que el examen de las dos facultades tan heterogéneas como lo instintivo y lo consciente altera la posición del problema homérico y, a mi parecer, también la solución.

Nosotros creemos en un gran poeta autor de la Ilíada y la Odisea; sin embargo, no creemos que este poeta sea Homero.

La solución está ya indicada. Aquella época, que inventó las innumerables fábulas homéricas, que imaginó el mito de la rivalidad entre Homero y Hesíodo, que consideraba toda la poesía del cielo como homérica, expresaba el sentimiento de una singularidad, no estética, sino material, cuando pronunciaba el nombre de Homero. Homero figura en esa época en la serie de nombres tales como Orfeo, Eumulpo, Dédalo, Olimpo, en la serie de los descubridores míticos de una nueva rama del arte, a los cuales era natural que se dedicaran todos los frutos posteriores que las nuevas ramas habían de producir.

Y ciertamente, aquel admirable genio al que debemos la Ilíada y la Odisea pertenece a esta posteridad agraciada; también él, sacrificó su nombre en el altar del padre de toda poesía épica de Homero.

En esta medida, y severamente alejado de todo detalle, he expuesto ante vosotros, los que aquí me honráis con vuestra respetable presencia, los fundamentos estéticos y filosóficos del problema de la personalidad de Homero: en el supuesto de que las formaciones básicas de aquella múltiple cordillera, conocida con el nombre de la cuestión homérica, se comprende mejor cuanto más alejada de ella estemos y cuanto más desde arriba la miremos. Pero al mismo tiempo, yo me imagino haber traído a la memoria de aquellos amigos de la antigüedad, que nos reprochan a nosotros, los filólogos, tanta falta de piedad contra los grandes conceptos y un placer de destruir por destruir, dos cosas en un ejemplo. En primer lugar, aquellos grandes conceptos, como el de la intangibilidad de un genio poético homérico indivisible, eran, en el período prewolfiano, conceptos demasiado grandes y, por ende, interiormente vacíos y frágiles. Si la moderna filología clásica vuelve otra vez a los mismos conceptos, ya no son los mismos odres. En realidad, todo se ha renovado: odre y espíritu, vino y palabra. En general, se advierte que los filólogos han convivido casi todo un siglo con poetas, pensadores y artistas. De aquí que aquel terreno rocoso y pedregoso, que antes se designaba como antigüedad clásica, es hoy un exuberante campo de cultivo.

Y aún podría evocar, en la memoria de aquellos amigos de la antigüedad que se apartan con desconfianza de la filología clásica, otra cosa. Vosotros veneráis la inmortal obra maestra del genio helénico, y os creéis más ricos y felices que cualquier otra generación que hubo de pasarse sin ella; pero no olvidéis que todo ese mundo encantado estuvo en otro tiempo enterrado, sepultado bajo enormes prejuicios; no olvidéis que la sangre y el sudor y la aplicación constante de numerosos adeptos de nuestra ciencia fueron necesarios para sacar a la superficie aquel mundo sumergido. La filología no es la creadora de aquel mundo, es cierto; no es la autora de aquella música inmortal; ¿pero no era ya un mérito, y un mérito grande, ser un virtuoso de aquella música tan largo tiempo indescifrada? “¿Quién era Homero antes de la

valerosa hazaña de Wolff? Un buen viejo, en todo caso conocido bajo la rúbrica de un genio natural”; en el mejor caso, hijo de una época bárbara, llena de ofensas contra el buen sentido. Pero oigamos cómo se expresaba sobre Homero, aún en 1783, un excelente erudito: “¿Dónde se esconde este amado varón? ¿Por qué permanece tanto tiempo incógnito? A propos, ¿pueden ustedes darme su silueta?”

Gratitud pedimos, claro que no para nosotros, que somos un átomo, pero sí para la filología, que no es, ciertamente, ni una musa ni una gracia, pero sí mensajera de los dioses; y así como las musas descendían a las almas inquietas y turbadas de los campesinos beocios, así desciende ahora a un mundo de sombríos cuadros y colores, lleno de los más profundos e incurables dolores, y nos habla, para consolamos, de las bellas y luminosas figuras de un lejano país encantado, azul, feliz.

Y basta, aunque debo aún decir dos palabras muy personales, pero que la ocasión de este discurso justificará.

También un filólogo puede condensar la meta de sus esfuerzos y el camino que lleva a ella, en la breve fórmula de una profesión de fe; y así lo haré yo, invirtiendo una frase de Séneca: *Philosophia facta est quae filologia fuit.*

Con esto quiero expresar que toda actividad filológica debe estar impregnada de una concepción filosófica del mundo, en la cual todo lo particular y singular sea condenado como algo despreciable, y sólo quede en pie la unidad del todo. Y así, permitidme confiar que yo, inspirado en esta tendencia, no seré ya un extraño entre vosotros. Dadme la seguridad, ya que conocéis mis orientaciones, de que podré tomar parte en vuestras tareas, y sobre todo permitidme creer que he sabido corresponder de una manera digna a la confianza con que las autoridades de este Instituto me han honrado.

Friedrich Nietzsche
Basilea, 28 de mayo de 1869.

**volúmen 5 | sección: Principal
Sobre Sócrates - Fernando Schwarz**



tomado como antípico del texto El camino de la felicidad La filosofia via de Sócrates, agradecemos al autor

Sócrates nació en una familia modesta de ciudadanos libres. Su madre, Fenareta, era partera y su padre, Sofronisco, escultor de poco renombre. Sócrates, que nunca aceptó dinero por sus enseñanzas y siempre se ganó la vida con su trabajo, aprendió de él el oficio de escultor. No obstante, desde su juventud, no sólo se formó en el arte de esculpir la piedra, sino en el de esculpir el espíritu.

Hay muchos testimonios de un cierto número de encuentros que le fueron decisivos. Para empezar, es el caso de su madre que conocía media Atenas, y asistía en los partos a las damas de la alta sociedad. Ella le enseñó el amor a la vida, el arte de dar a luz. También le enseñó que todos los hombres nacen de la misma forma. Ella tenía dones de curandera y conocía el arte de sanar por medio de las plantas. Gracias a ella, Sócrates descubrió la fuerza mágica de la naturaleza y el amor a la vida.

Para un ateniense de su tiempo, Sócrates tiene un comportamiento atípico: no es misógino. En esta época, la función esencial de la esposa era tener hijos y se la mantenía alejada de las conversaciones importantes. Los banquetes y las reuniones sociales se realizaban, en general, entre hombres. Sólo se admitían en estas reuniones a ciertas mujeres, cortesanas de un nivel intelectual y cultural elevado, y dotadas de cierta belleza: las hetairas. Una de ellas, Aspasia, salió de este ámbito y se convirtió en la compañera de Pericles, quien vivió con ella hasta sus últimos días honrándola como a una verdadera dama.

Aspasia había creado, en la casa de Pericles, una pequeña escuela de retórica y lógica para un círculo muy reducido. La amistad que unía a Pericles con Sócrates le permitió ingresar en ese círculo.

La enseñanza de la retórica, que desarrolla el arte del buen pensar y de expresarse de forma comprensible, forja el discernimiento, hace descubrir facetas insospechadas de la realidad y desarrolla el gusto por la investigación. Gracias a Aspasia, Sócrates comprende que el ser humano no está obligado a soportar la vida como una fatalidad; que las leyes de la naturaleza no nos condicionan hasta el punto de asfixiar las del alma, y que, si no somos perfectos, somos perfectibles. Más aún, Aspasia le revela el amor como motor de perfección, mientras que la “necesidad” de perfección surge generalmente del deseo de aparentar y del gusto por el poder, querer aplastar a los demás para probar su superioridad, como es el caso de los sofistas. Sócrates descubre que el camino del perfeccionamiento es fuente de mejora no sólo para uno mismo, sino también para todos los que nos rodean. A partir de ahora, va a buscar la perfección por amor a éstos últimos y a aquello que es superior a nosotros. Así es posible escapar tanto de la resignación a la fatalidad como de la ley del más fuerte.

En el año 440, Pericles manda llamar a la gran sacerdotisa de Apolo del templo de Basa, Diotima de Mantinea, para dirigir las ceremonias de purificación de la ciudad de Atenas que es asolada por una epidemia de peste. Diotima vive recluida en el santuario de Apolo Epicuro (Apolo el Protector), en la comarca legendaria e inhóspita de Arcadia. Sirve a Apolo el Sanador, el que purifica, el que lava las impurezas internas, aquel cuya flecha llega al corazón. Las flechas de Apolo Epicuro no tienen más blanco que las impurezas que impiden vivir el amor de forma desinteresada. Destruyen, por medio de la purificación, la ceguera interior y la pasión desenfrenada.

El influjo de la sacerdotisa sobre el joven Sócrates en busca de perfección será irreversible. Diotima le enseña la función del amor para alcanzar la contemplación de las más elevadas verdades, y lo inicia en los misterios del Eros celeste de la tradición órfica. Eros es la fuerza que reconcilia las diferencias, que une los contrarios permitiendo la circulación de la vida en todo el universo. Es la necesidad que incita a buscar lo que ignoramos, a trascender en una ascensión que conduce del amor humano al amor divino: la epopteia (2) de los Misterios.

Gracias a Diotima, Sócrates toma conciencia de que el conocimiento no es un saber intelectual sino una forma de expiar las pasiones. El hombre que posee el conocimiento obtiene una claridad interior, una luz propia, que está más allá de las tormentas circunstanciales.

A los cuarenta años, Sócrates, por la razón y el amor, se libera gradualmente de las preocupaciones del mundo material. Del naturalismo de los pensadores que lo precedieron y cuyas preocupaciones giraban alrededor del estudio de las leyes físicas, pasa al humanismo. Se aleja de los sofistas a quienes combate y, purificando su pensamiento, evoluciona hacia la filosofía.

COMBATIR POR ATENAS

Hasta los sesenta años, como cualquier ciudadano griego, Sócrates combate por su ciudad. Tres veces acude al frente, portando lanza y escudo, y salva la

vida de personajes ilustres tales como Alcibíades y Jenofonte. Hombre de combate fuera de la ciudad cuando las circunstancias lo exigen, rechaza sin embargo la violencia en la vida civil, donde la lucha se sitúa para él, únicamente, en el plano moral.

Sócrates interpela a los ciudadanos en la vía pública: "Detente, amigo mío, y conversemos un poco. No de una verdad que yo guardaría, ni de la esencia oculta del mundo; sino de lo que ibas a hacer cuando te cruzaste en mi camino. Seguramente creías eso justo, bello o bueno, puesto que lo ibas a hacer; explícame pues qué son la justicia, la belleza y la bondad". (3) Desestabiliza a los transeúntes con sus preguntas, y a veces también los irrita. En cierta ocasión uno de ellos, ya harto, lo golpea. Sócrates lo mira y le dice: "¡Hay días, en Atenas, en que no se sabe cómo salir vestido, con casco o sin casco!" Otra vez, lo gratifican con un puntapié y sus discípulos le incitan a que lo denuncie. Sócrates responde frente a su agresor: "Si un asno me diera una coz ¿pensaría en denunciarlo?"

Se convierte en un personaje conocido, que cuestiona a cualquiera, deseoso de formar a jóvenes de la aristocracia que están destinados al poder. Entre ellos, uno de gran belleza, física e intelectualmente muy dotado, Alcibíades, habría podido convertirse en el sucesor de Pericles. Durante casi veinte años, Sócrates trata de despertarlo, lo incita cada día a progresar moral e intelectualmente. Pero, al perfeccionamiento interior, Alcibíades preferirá el camino de la apariencia, la actividad guerrera, la competición y la política y, más tarde, cuando Atenas más lo hubiera necesitado, Alcibíades traicionará a su patria. La decepción se apodera de Sócrates que ya tiene cincuenta años: aquel en quien ha puesto su confianza y toda su esperanza no está dispuesto a seguir el camino que él enseña, el que conduce al ser y a la renunciación, a cualquier forma de posesión que no sea la posesión de uno mismo.

La ambición de poder de su discípulo y el rechazo de la virtud son el origen de la primera crisis de Sócrates.

LA RUPTURA CON ALCIBÍADES: PRIMERA CRISIS

Tras su fracaso como maestro, Sócrates decide separarse de su discípulo y dejarlo seguir sus propias tendencias: el juego, el placer, el prestigio social y el poder. Esta crisis lo lleva a vivir, desilusionado, una intensa introspección. Se aísla, se hunde en una profunda melancolía y medita sobre la necesidad de ser más humilde. Toma conciencia de que la virtud no se transmite, que cada uno tiene que buscarla por sí mismo y que nadie puede vivirla por otro; en fin, que no se puede ayudar a quien no quiere ayudarse a sí mismo. La virtud, para Sócrates, es una disposición constante para hacer el bien y evitar hacer el mal. Asocia la noción de amor al conocimiento y la virtud moral.

Comprende que su orgullo consiste en haber creído que podría extirpar la raíz del mal y que el ejemplo de la virtud podría llevar a su discípulo a amarla tanto como para practicarla él mismo: "Yo no poseo, en cuanto a mí, ningún saber que hubiese enseñado y con el que hubiese prestado servicio a este hombre. Sin embargo creía que, viviendo con él, habría podido mejorarlo por medio del amor".

volúmen 5 | sección: Principal

¿Se puede enseñar un texto clásico sin malinterpretarlo? - Oscar Conde



agradecemos al autor su colaboración con elhildodeariadna ,este texto fue leído en las Primeras Jornadas de didáctica de la literatura «Literatura, lectores y escuela», IES N° 1, Buenos Aires, 30 de agosto de 2002

Oscar Conde nació en Buenos Aires en 1961. Es profesor en el Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), en la carrera de Filosofía de la Universidad del Salvador y en el Departamento de Castellano del IES N° 1. Publicó varios artículos en libros y revistas académicas sobre didáctica de la lengua y la literatura clásicas y otros temas de la antigüedad griega, así como también trabajos sobre tango y cultura popular. Es autor del Diccionario etimológico del lunfardo y miembro de número de la Academia Porteña del Lunfardo.

¿Se puede enseñar un texto clásico sin malinterpretarlo?

por Oscar Conde

¿Podríamos decir que la literatura es, como la virtud en el Menón platónico, algo enseñable? Sin duda que sí. Y cuándo estudiamos “literatura” lo que queremos es aprender algo más sobre nosotros mismos. Sin embargo, el abordaje de un texto clásico de un modo inadecuado puede llevarnos a interpretaciones equivocadas.

El catedrático español José Alsina comienza su Teoría literaria griega con el siguiente argumento. Si puede ser relativamente fácil leer a un escritor español contemporáneo, convengamos que menos fácil es leer a Quevedo, por la

sencilla razón de que es inevitable para ello contar con alguna información acerca de la vida y el pensamiento españoles del siglo XVII. Siguiendo el mismo razonamiento, para abordar el Poema del Mío Cid los elementos auxiliares que tenemos que poner en juego son todavía mayores. Si esto ocurre con la literatura de la lengua que hablamos, ¿qué es lo que pasará al enfrentarnos a un autor antiguo, cuya lengua y cuya cosmovisión están muy lejos de las nuestras? Este es un problema casi particular de las literaturas clásicas. Pues, según dice Alsina, “los clásicos antiguos se hallan todavía más alejados que los modernos de nuestra mentalidad, con lo que la tarea de hacerlos accesibles, y comprensibles, resulta mucho más ardua.”

Como la mayor parte de las literaturas en lengua extranjera, en los cursos de literatura griega o latina es necesario manejarse con traducciones. Sólo es factible trabajar de otro modo en las universidades en las que existe la carrera o la especialidad en clásicas y, en el caso específico de los profesorados, en un tercer o cuarto nivel de latín. En estos casos puntuales, los recursos de los que se dispone para la enseñanza de un texto son muchos más, pero yo me propongo hablar sobre cómo se enseña la literatura clásica en el nivel terciario –universitario o no–, fuera de tales excepciones.

Creo que, en general, se enseña mal. Ciertamente es llamativo que los profesores de clásicas –salvo honrosísimas excepciones– nos caractericemos por no saber enseñar. Esto es más que evidente en el plano de la didáctica de la lengua, donde se verifica que la mayoría de los docentes de latín y griego suelen hacer gala de su memoria en relación con la morfología y el vocabulario, pero desestiman por completo el aprendizaje de la sintaxis que, en esas dos lenguas, constituye la única forma de llegar a un reconocimiento exhaustivo y certero de las estructuras, dado que sólo un análisis sintáctico y semántico riguroso posibilita el acceso a una buena traducción. Así se pasa entonces, con frecuencia, de estudiar toda la morfología latina en un primer nivel –a lo sumo vista al pasar en indefendibles oraciones inventadas– a la desmedida pretensión de que en un segundo nivel el estudiante esté en condiciones de analizar y traducir la Eneida o las Catilinarias. El resultado del fracaso se hace evidente cuando se exige estudiar, una vez más de memoria, los “textos conocidos” –pero a menudo incomprendidos– para los exámenes.

Parece mentira que todavía para muchos de nosotros enseñar la Ilíada consista en hacer un relato pormenorizado de los sucesos canto por canto, salpicado con alguna explicación relativa a rituales, costumbres o conceptos tales como el de «excelencia» o el de «hospitalidad». Claro que peor puede resultar la solución de leer un único canto, como posmodernamente se propone en algunos manuales, que hacen un verdadero tributo al fragmento –Derrida, chocho, figurate–.

Si existe o no una didáctica específica para las literaturas clásicas es algo que no creo que pueda determinarse en unas pocas páginas. Pero me gustaría partir de dos principios estructurantes. En primer lugar, el modo en el que se estudia una literatura tiene directa influencia sobre el modo en el que se enseña esa literatura. En segundo lugar, al enseñar literatura clásica no debemos proyectar nuestro propio pensamiento sobre el pensamiento de los antiguos, un error bastante extendido entre los profesores de literatura no especializados en el área clásica.

Para empezar, como dije, contamos con el déficit de trabajar con traducciones –históricamente no muy buenas, aunque en los últimos años han levantado el

nivel–, lo que reduce las posibilidades de un análisis de los recursos utilizados en el texto por su autor en un alto porcentaje. Pues, ¿cómo podría hablarse con alguna legitimidad de las figuras retóricas de determinado poeta, si lo que tengo delante de mí es una traducción? Pero al fin y al cabo este es el mismo déficit de todas las literaturas en lengua no española, de manera que, con relación a ello, hay que conformarse.

Es sabido que la lectura de un clásico es siempre una relectura –lo dice Calvino, no yo, en ese libro maravilloso titulado *Por qué leer los clásicos* – y, en consecuencia, cuando leemos a Homero, o a Ovidio o a Safo es casi imposible no descubrir en esas obras “la huella de las lecturas que han precedido a la nuestra” .

Sin embargo, me gustaría puntualizar un aspecto que distingue a las literaturas antiguas griega y latina: como se trata de producciones tan alejadas en el tiempo, son, por lo general, portadoras de un sentido que con mucha frecuencia se nos escapa, si carecemos de los elementos necesarios para comprender cómo se veían las cosas en aquel entonces. De modo que la pregunta surge sola: ¿Hay algún otro modo de leer un texto clásico que no sea bajo la perspectiva filológica? O, mejor dicho, ¿hay otro modo de empezar a leer un texto clásico que no sea bajo la perspectiva filológica?

Para responder a esto, es preciso en primer lugar definir este campo del conocimiento. En palabras de Leandro Pinkler, la filología tiene como propósito una lectura ideal que puede entenderse como una interpretación cero. Quiero decir con esto que mediante el conocimiento histórico, gramatical, estilístico y de todo lo que concierne a un texto antiguo, se propone desentrañar lo que el autor mismo expresó de acuerdo a sus coordenadas históricas, propias de una cierta visión del mundo. Si tal propósito es posible o no, o si constituye un mero criterio epistemológico, poco importa. La tarea del filólogo consiste en enmarcar y contextualizar para legitimar las lecturas posibles. La imposibilidad de una lectura reside en su incompatibilidad con la *Weltanschauung* que dio origen al texto. En efecto, la más habitual práctica de lectura proyecta elementos con otras cadenas asociativas, muy distintas de las nuestras modernas, en lo referente a religión, civilización y pensamiento.

De modo que, a nuestros fines, no debe entenderse a la filología en sentido restrictivo, es decir, ocupada sólo de cuestiones lingüísticas y textuales, sino en un sentido amplio como la disciplina que aporta los medios para una cabal comprensión de una obra o un autor. Ya Aristarco de Samotracia, un filólogo alejandrino del s. II a. C. propugnaba “explicar a Homero desde Homero” (*Hómeron ex Homérou safenízein*). Voy a ejemplificarlo con un par de tragedias.

En suma, no se puede estudiar la *Antígona* de Sófocles sin partir de la oposición fundante entre ley divina (*díke*) y ley humana (*nómos*) y sin contemplar, al mismo tiempo, que se trata de una tragedia de doble destino. Esto es, Sófocles (contra una creencia generalizada) no toma partido ni por *Antígona* –quien representa la religión ctónica– ni por Creonte –quien representa una legalidad sostenida por la religión uránica o celeste–, sino que se limita a mostrar, con el entrelazado de estos dos planos, “el accionar humano y sus trágicas consecuencias en el destino de dos seres” . Se trata de una doble transgresión: la transgresión de Creonte a un orden divino del mundo, del todo ajeno a la voluntad humana, y la de *Antígona* a una convención de los

hombres, la ley, único instrumento que posibilita el sostenimiento de una polis autónoma.

Ahora bien, ¿esta lectura desautoriza las que sobre la Antígona han hecho sucesivamente Hegel, Goethe, Kierkegaard, Heidegger o Lacan? ¿Imposibilita acaso visualizar a Antígona, en tanto personaje, como una heroína moderna? Porque las reelaboraciones posteriores la insertan temáticamente en contextos de lo más diversos. En la Antígona de Sófocles de Bertold Brecht es el nazismo, en La pasión según Antígona Pérez del puertorriqueño Luis Rafael Sánchez es la revolución, en la Antígona furiosa de Griselda Gambaro es el contexto de los desaparecidos durante las dictaduras latinoamericanas.

Entonces, ¿cómo debe estudiarse –y, en consecuencia, enseñarse– esta tragedia griega, para hacerlo al menos honestamente? En principio, contextualizando la obra y enmarcándola en las coordenadas de tiempo y espacio que le son propias, para entenderla primero dentro de la cosmovisión en la que su autor la concibió. En otras palabras, si yo reduzco a Antígona a una heroína revolucionaria o a una reivindicadora de los derechos femeninos y a Creonte a un dictador desalmado, no entendí nada del conflicto que Sófocles se propuso presentar. Sin embargo, una vez que se ha establecido el punto de partida para el análisis, nada impide que, abordando la tragedia como genotexto, me dedique a establecer su relación con la literatura posterior o a considerar una lectura determinada que parte desde otro lado, transitando tal vez las mismas huellas de las que hablaba Calvino.

Es decir, otras lecturas complementarias son factibles, además de la que yo considero prioritaria, pero siempre que no cambien el sentido originario del texto, que en el caso de las literaturas griega o latina a menudo sólo puede extraerse con el auxilio decisivo de otras disciplinas, como la arqueología, la mitología, la filosofía o la religión. Porque tanto un autor como una obra pueden ser valorados desde perspectivas distintas y desde muy diferentes puntos de vista, pero con ciertos límites fijados por unas bases de entendimiento, esto es, una communis opinio, que no debe apartarse de cierto imaginario establecido por matrices históricas, geográficas, antropológicas, políticas y filosóficas.

Una obra que fue objeto de interpretaciones extemporáneas de toda índole y de malentendidos mayúsculos ha sido –y sigue siendo– el Edipo Rey. Entender a esta tragedia como un conflicto entre destino y libertad constituye un anacronismo de grandes proporciones, ya que esta oposición es, a todas luces, cristiana –o, a lo sumo, estoica–, y jamás se dio en la Atenas del siglo V. El principal de estos malentendidos tiene que ver con lo que nosotros entendemos por «destino», un concepto unívoco que es sustancialmente distinto de la idea que de él se hacían los antiguos griegos, quienes con diferentes términos –moira (“parte”), anánke (“necesidad”), tyche (“azar”), entre otros– fueron conformando un campo semántico que sólo de modo apenas aproximado podríamos englobar bajo el concepto de «destino». Quiero decir, es básico no caer en clichés del tipo «el hombre es una marioneta de los dioses», o cosas por el estilo.

No obstante, con relación al Edipo rey, además de la lectura filológica clásica, se pueden hacer muchas otras. De hecho, yo suelo contemplar en mis clases antes que ninguna otra cosa qué cuenta el mito de Edipo –con el objeto de verificar las diferencias, en ciertas cuestiones sustanciales– y cómo aparece en la literatura griega anterior a Sófocles. Así, por ejemplo, cuando en Homero se menciona al pasar la historia de Edipo, se habla del parricidio y el incesto, pero

también se subraya que, tras el suicidio de su esposa, Edipo sigue reinando en Tebas. Esto da lugar a la distinción entre una cultura de vergüenza, propia del período arcaico, y una cultura de culpabilidad, que mayormente era la que regía en el período clásico.

Aunque tampoco me quedo con eso. Es lícito –y resultaría imperdonable no hacerlo– leer y comentar las páginas que Freud le dedica a la tragedia en La interpretación de los sueños, cuando establece su hipótesis del famoso complejo, así como también la perspectiva de la crítica literaria tradicional, que ve en el Edipo de Sófocles al primer detective de la historia de la literatura, la lectura de un Foucault, que funda en el tandem poder-saber una novedosa interpretación y la de Jean-Joseph Goux, para quien Edipo es la figura prototípica del filósofo, que rechaza los enigmas sagrados –lo que se verifica al vencer a la Esfinge, con un carácter de verdadero matricidio– para instaurar el reinado del yo.

Trabajando de esta manera, las distintas perspectivas, como haces de luz, completan de a poco la figura holográfica, en tres dimensiones, del Edipo rey. Una visión de este tipo tampoco descartaría la conexión de la tragedia clásica con reelaboraciones diversas, que pueden abarcar desde la película Edipo rey de Pasolini hasta la novela *Homo faber*, de Max Frisch –o incluso su versión cinematográfica: *Pecado de amor*–, pasando por *Greek* (A la griega) de Steven Berkoff o *Zooedipous* de El Periférico de Objetos.

Algún colega intransigente me cuestionará: ¿Pero Sófocles quiso decir todo eso? Está claro que no, al menos para mí. Pero es aquí donde entra a jugar nuestra propia perspectiva de cómo entender la literatura, al modo de un diálogo entre el autor y el lector: esto es, en el marco de una estética de la recepción.

Sabemos que la kátharsis aristotélica “no reside en la tragedia en tanto discurso escrito o actuado, sino en tanto discurso recibido”. Esto hace que sea en la Poética, como señala Umberto Eco, donde se da “la primera aparición de una estética de la recepción.”

De modo que –podría responderle a mi objetor– fue el propio Aristóteles quien determinó que es en la subjetividad del espectador donde se construye el sentido último del texto. Sin embargo, no debemos olvidar que el ateniense que iba al teatro en las Leneas o en las Grandes Dionisias contaba con una ventaja que lo pone por encima de nosotros: la de compartir con el autor una única cosmovisión.

Enfrentado a la misma tragedia un lector o espectador de nuestros días, necesariamente dos Weltanschauungen entrarían en conflicto y, de no mediar el auxilio de la filología, se correría el riesgo de malinterpretar completamente la obra.

Extremando las cosas, si no tenemos que proyectar nuestro pensamiento sobre el de un autor antiguo, tampoco debemos hacerlo sobre un autor contemporáneo. Los profesores de literatura tenemos una imaginación frondosa, ya sé, pero es necesario que seamos prudentes en nuestra tarea. Cuenta García Márquez en un artículo un suceso que viene a cuento de lo que digo:

[...] mi hijo Gonzalo tuvo que contestar un cuestionario de literatura elaborado en Londres para un examen de admisión. Una de las preguntas pretendía

establecer cuál era el símbolo del gallo en el El coronel no tiene quien le escriba. Gonzalo, que conoce muy bien el estilo de su casa, no pudo resistir la tentación de tomarle el pelo a aquel sabio remoto, y contestó: «Es el gallo de los huevos de oro». Más tarde supimos que quien obtuvo la mejor nota fue el alumno que constestó, como se lo había enseñado el maestro, que el gallo del coronel era el símbolo de la fuerza popular reprimida. Cuando lo supe me alegré una vez más de mi buena estrella política, pues el final que yo había pensado para ese libro, y que cambié a última hora, era que el coronel le torciera el pescuezo al gallo e hiciera con él una sopa de protesta. Desde hace años colecciono estas perlas con que los malos maestros de literatura pervierten a los niños.

Ya ven. Así como –todos lo sabemos– la obra de los críticos a menudo no tiene ninguna relación con los textos, las interpretaciones que los profesores de literatura hacemos muchas veces no las tienen tampoco. Procuremos entonces no caer en conclusiones que los textos no avalan y no atribuirle a un autor más de lo que él mismo quiso decir.

**volúmen 5 | sección: Principal
Aristófanes o el poeta como purificador de la ciudad - Luis Ángel Castello**



agradecemos al autor su colaboración con elhilodeariadna, este artículo fue publicado en Anales de filología clásica XIV (1996) , Publicación del Instituto de Filología Clásica de la U.B.A.Luis Ángel Castello es docente de letras clásicas, y se desempeña desde hace más de veinte años en una de las cátedras de griego de la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado diversos artículos en libros y revistas especializadas abordando la temática del pensamiento antiguo desde las perspectivas lingüística, literaria y filosófica. Puede mencionarse, “El fenómeno de lo trágico”, en La Biblioteca, Bs. As., 5 (junio de 1992); “La ética del estoicismo antiguo. El agente moral’ (en colaboración), Méthexis. Revista argentina de Filosofía antigua VIII (1995); “Gramática y ontología: el género de los nombres en indoeuropeo” y “La construcción personal”, en Los antiguos griegos y su lengua, V. Juliá (ed.) , Bs. As., 2001.

Aristófanes o el poeta como purificador de la ciudad

Luis ängel Castello

I. INTRODUCCIÓN

1. La propuesta de esta charla está encerrada, creo, en los conceptos mismos de su título: un “poeta” que se presenta imbuido de la misión de “purificar” su contexto, su “ciudad”. Este imperativo se materializará por un canal, la comedia, porque la comedia, como dice en Los acarnienses, 500,

'conoce también lo justo'.

2. Escuchemos, a manera de introducción, la justificación de esta misión por labios de sus personajes. El primer pasaje es también de Los acarnienses, 595, y el poeta se presenta así,

“¿Quién soy? Un ciudadano honesto, no un
vástago-de- un -corredor -de- al tos-cargos ”,

acuñando, dicho sea de paso, un término de su invención, cosa no infrecuente en él. En la parábasis de Los caballeros, 510, el coro hace su defensa, y lo presenta como un poeta digno, que

“odia a la misma gente que nosotros
y se atreve a decir las cosas justas.”

Es el mismo tono de La paz, 764. donde se nos aparece con la satisfacción de 'haber causado poca molestia, mucha alegría y haber hecho en todo mi deber,'

Escuchemos ahora, explícitamente, la referencia a la ciudad, marco insoslayable de toda su creación: en Lisístrata, 638-639, dice el coro de mujeres,

“Pues nosotras, ciudadanos todos. vamos a decir palabras provechosas para la ciudad”

y los ecos se oyen aún en Las ranas, escrita unos años después que la anterior, y con el último acto de la guerra ante los ojos, la catástrofe final ante Esparta. Dice Aristófanes en 686 s.:

'Justo es que el sagrado coro aconseje y enseñe cosas provechosas a la ciudad.'

Es en el conocido diálogo de la segunda parte de esta comedia, aquél entre Eurípides y Esquilo -donde la invención aristofanesca alcanzó una de sus aristas más logradas para exponer sus ideas- que le oímos decir, por ejemplo:

'Esquilo: Respóndeme, ¿a causa de qué es preciso admirar a un poeta?
Eurípides: Por su agudeza y sus admoniciones porque hacemos mejores a los hombres en las ciudades'

(v. 1008)

o bien:

"Eurípides: ¿y por medio de qué representación escénica tú los formaste (sc. a tu público) tan nobles?

Esquilo: Por medio de un drama lleno de Artes(sc. espíritu guerrero. refiriéndose a Los siete contra Tebas)".

(v. 1019 sqq.)

3. Entonces, como decíamos antes, el poeta se nos presenta como un purificador, kahartés, de su polis, de su patria. Por eso puede decir en Las avispas, 1043, que su público ha hallado en él.

'defensor contra los males y un purificador de este país'.

y que por lo tanto hay que prestarle atención,

'si en verdad amáis algo puro.'

(idem. v. 1015)

4. Aristófanes, sin embargo, como todo hombre genial, no escapa a la lógica de la productividad humana: es el emergente superior de una serie, la culminación, si se quiere, de un largo proceso que lo antecede y en cuyo cauce se desarrolla. Es mi intención, precisamente, rastrear en la tradición griega antecedentes de esta asunción de guía de la comunidad, de hombre inspirado. que nuestro poeta plantea con lucidez (cf. III: EL HOMBRE INSPIRADO). Pero previamente vamos a enmarcar, con un mínimo de precisión, su contexto y su actuación (cf. II: CONTEXTO y ACTUACIÓN). En la conclusión (IV), profundizando el concepto de ka/qarsij, esbozaremos la hipótesis de la existencia de un ámbito religioso en el cual está instalado el poeta y que obra como referencia de su misión.

II. CONTEXTO y ACTUACIÓN

1. Corría el año sexto de la guerra que envolvía a toda Grecia, era el año 425 a.C., y Aristófanes llevaba a escena Los acarnienses, la primera de las comedias conservadas y la tercera de su producción. Se habían sucedido sangrientos combates y masacres, la peste había asolado Atenas en dos oportunidades y el enemigo invadido ya cuatro veces el territorio. Así describe Tucídides el cuadro de la población rural refugiada en Atenas:

'... se entristecían y soportaban mal el abandonar sus casas y sus templos, que habían sido los suyos tradicionales desde la época de la antigua constitución, así como el estar a punto de cambiar su género de vida y de hacer algo que significaba tanto como abandonar cada uno su ciudad.

Y una vez que llegaron a la capital, pocos eran los que tenían casas o tenían acogida entre amigos y parientes, mientras que los más se establecieron en los lugares inhabitados de la ciudad y en los templos todos de los dioses y los héroes ... Se instalaron también muchos en las torres de las murallas y donde podía cada cual, pues no cabían juntos en la ciudad, sino que más tarde vivieron en el espacio entre los Muros Largos, repartiéndoselo, y en la mayor parte del Pireo.'

(II 16-17)

Las disensiones internas complicaban la situación. La rivalidad entre los partidos era encarnizada.

"La audacia irreflexiva fue considerada valiente adhesión al partido, la vacilación prudente, cobardía disfrazada, la moderación, una manera de disfrazar la falta de hombría, y la inteligencia para todas las cosas, pereza para todas. Por el contrario, la violencia insensata fue tomada por algo necesario a un hombre... Las promesas de fidelidad recíproca no la confinaban tanto con los ritos tradicionales como con la complicidad en el crimen.'

(Tucídides. m 82)

Es muy probable que el historiador tuviera en vista, al escribir estas líneas, al prototipo, por decirlo así, del agitador violento y sin escrúpulos, al demagogo Cleón, que será el hombre público más ferozmente escarnecido por Aristófanes a lo largo de sus comedias, y de cuya mofa no lo librará siquiera la muerte. De este personaje cuenta Aristóteles en La constitución de Atenas que

"se considera como el que más dañó al pueblo con su apasionamiento, y fue el primero que en la tribuna dio gritos e insultos, y se ciñó para hablar, mientras que los demás habían hablado con decoro."

(28, 3)

Y no es extraño, entonces, que en Los caballeros, comedia del 424, vuelva nuestro poeta al ataque: es que Cleón acababa de obtener una casi increíble e inesperada victoria contra los espartanos en Pilos , y era desde entonces el jefe indiscutido de Atenas. Enseguida escucharemos la indignación de nuestro poeta.

Por la época de Las Nubes, año 423, los atenienses firmaron con su enemigos hereditarios una tregua de una año, y para siempre amenazada por Cleón y sus partidarios, pero necesaria ante la presión de los reveses sufridos durante el año anterior.

Las avispas es el año siguiente, y es una ataque contra una de las instituciones más importantes de la democracia ateniense, la organización judicial, deformada y explotada según los intereses políticos del momento. La situación

era la siguiente: Cleón había elevado la remuneración de los jueces de uno a tres óbolos por sesión, ya al no existir en Atenas una organización judicial como tal, el salario atraía a una gran masa de desocupados, de ociosos, que tomaban la tarea de juzgar como un medio de subsistencia. Debe recordarse que el trióbolo representaba la mitad de la paga diaria de un jornalero, y que de los 20.000 ciudadanos de la ciudad, 6.000 eran designados cada año para oficiar de jueces. También la asamblea del pueblo , poco tiempo después, comenzó a recibir remuneración. No faltan testimonios que denuncian los abusos a que dio lugar este tipo de cosas. Pero nuestro interés está en la crítica de Aristófanes, que ya vamos a escuchar.

La comedia La paz es de 421. Cleón había muerto el año anterior. El cese de la guerra contra los lacedemonios, por la que tanto bregara nuestro poeta, parecía concretarse. Efectivamente, pocos días después de la representación de esta obra, Nicias firma el tratado de paz que debía durar cincuenta años. Cuando en 414, después de un largo periodo de inactividad, Aristófanes escribe Las aves, sus esperanzas se han visto frustradas. La guerra alcanza una intensidad pocas veces vista. Ha partido la expedición a Sicilia, que terminará con la mayor derrota experimentada hasta entonces, y que será el punto de inflexión a partir del cual se dará la derrota final del 405 y la ocupación de Atenas. Alcibíades, jefe de la expedición, es acusado, en compañía de sus seguidores, de haber cometido dos actos sacrílegos . Este es el cuadro que tiene Aristófanes ante los ojos:

'Sucedío que los atenienses, cuando partió la expedición, en modo alguno dejaron de investigar lo ocurrido en relación a los misterios ya los Hermes, y como no distinguían entre los diferentes delatores, sino que lo aceptaban todo dada la desconfianza que tenían, prestando oído a gentes criminales, detenían y encarcelaban a los ciudadanos excelentes.'

y más adelante prosigue Tucídides:

'y como de resultas de la indignación de los atenienses por dicho motivo hubiera ya en la cárcel muchos ciudadanos bien considerados y no se viera el fin del asunto, sino que cada día aumentaron en残酷 y se multiplicaron las detenciones, uno de los encarcelados, el que era considerado más culpable, se dejó convencer [y logró así su impunidad, denunciándose a sí mismo y a otro]. Se juzgó a los que había denunciado. A los que lograron detener, los mataron, ya los que huyeron los condenaron a muerte y ofrecieron públicamente dinero al que los matara.'

(Tucídides, VI 53 y 60)

Pero es imposible, sin embargo. pasar por alto la elocuencia de otro testimonio como pintura de una época. Dos años antes la flota ateniense se hacia presentado ante la isla de Melos, colonia de los lacedemonios, que rehusaba el vasallaje de Atenas. Este es el famoso diálogo de los melios, que se encuentra también en Tucídides. Es un descarnado ejemplo de la lógica del poder, la torva contracara de los ideales de otros hombres, entre los cuales se encuentra nuestro poeta . He aquí algunos pasajes:

"Atenienses: No vamos a pronunciar un largo y poco persuasivo discurso lleno de hermosas palabras... puesto que sabemos -y hablamos con quien lo sabe- que la justicia prevalece en la raza humana en circunstancias de igualdad, y que los poderosos hacen lo que les permite su fuerza y los débiles ceden ante ella... ahora vamos a demostrar que estamos aquí por el bien de nuestro imperio y que nuestras palabras irán dirigidas a la salvación de vuestra ciudad, pues queremos someteros sin trabajo y que vosotros os salvéis con provecho para ambos.

Melios: ¿Y cómo sería provechoso para nosotros convenirnos en esclavos como lo es para vosotros someternos?

Atenienses: Porque el resultado sería para vosotros el convertiros en vasallos en vez de sufrir el más cruel infortunio, y nosotros saldríamos ganando no aniquilándolos.

Melios: ¿Y no aceptarías que, permaneciendo neutrales, fuéramos amigos vuestros en vez de enemigos, pero no aliados de ninguno de los dos bandos?

Atenienses: No; porque vuestra enemistad no nos perjudica tanto como vuestra amistad, que es para nuestros vasallos un signo manifiesto de nuestra debilidad, mientras que vuestro odio lo es de nuestro poder... Pues, sin duda, no os refugiaréis en ese sentimiento del honor que tan grandes daños ocasiona en los peligros evidentes y funestos. Porque a muchos que veían adónde iban a parar, el llamado deshonor, por la fuerza de este nombre engañador, los impulsó a caer de hecho y voluntariamente, vencidos por la palabra, en infortunios irreparables, y a sufrir encima un deshonor que es mayor por proceder de su insensatez que si viniera del azar

...
... los melios ... capitularon ante los atenienses, quedando su suerte a discreción de éstos, y los atenienses ejecutaron a todos los melios en edad viril que cayeron en sus manos y redujeron a la esclavitud a los niños y mujeres. Fueron ellos mismos quienes, enviando seguidamente quinientos colonos, poblaron la ciudad.'

(Tucídides. V 84-116)

2. Ahora es el turno de escuchar a Aristófanes. Quizá fueron necesarias estas situaciones de tensión extrema, de disolución casi inminente del tejido social, para que emergiera la personalidad capaz de conjurarlas y de entrever, en medio de la anarquía de las fuerzas ciegas, el camino de su superación, el restablecimiento en armonía de la cosa pública.

2.a. En primer lugar, la indignación del poeta hacia los perturbadores, hacia los grandes personajes nefastos a la ciudad, y entre todos, Cleón por antonomasia. Ese Paflagonio de Los caballeros, cuya resonancia con paflazw, 'borbotear', "hervir", evocaba frente a los espectadores la violencia de carácter y lenguaje del demagogo. El mismo Cleón, cuyo nombre resulta en los personajes antípodas de la comedia Las avispas y que sintetizan los antagonismos irreconciliables que dividían a la polis: Bdileón y Filocleón, "que odia a Cleón", "que ama a Cleón". He aquí el hombre, en fin:

'¡Infame, bribón, bocaza; tu audacia llena toda la tierra, toda la asamblea, las oficinas de recaudación, los procesos, los tribunales! ¡Removedor de fango, tú

has enturbiado la limpieza de la república y ensordecido a Atenas con tus estentóreos clamores: tú desde lo alto del poder acechas las rentas públicas, como desde un peñasco acecha el pescador los atunes!'.
(Aristófanes, Los caballeros. 304 sqq.)

y todavía:

"horrenda fiera, de dientes espantosos, ojos terribles... rodeado de mil infames aduladores, que a porfía le lamen la cabeza; de voz estruendosa como la de destructor remolino; de olor a fiera y de partes secretas que por lo inmundas recuerdan las de los camellos y las lamias."

(Las avispas. 1033 sqq.)

O bien ese otro personaje de la invención de Aristófanes, el Choricero, que habrá de superar a Paflagonio en cinismo. Nótese en lo que sigue cómo se lo persuade para que rivalice con Cleón

"-Pero ¿cómo yo, que soy un Choricero, llegaré a ser un personaje?

-Por eso mismo llegarás a ser un gran hombre, porque eres un canalla, un granuja, un audaz.

...

-Pero, buen amigo, si no he recibido la menor instrucción; si sólo sé leer, y eso mal.

-Precisamente lo único que te perjudica es saber leer, aunque sea mal. Conducir al pueblo no es propio de un hombre instruido y de buenas costumbres, sino que pide un ignorante, un bribón.'

(Los caballeros, 178 sqq.)

¿Cómo no comprender, entonces, con la vida política hasta este punto degradada, la dimensión de esta amarga amonestación?

'Oh pueblo! Tu poder es muy grande; todos los hombres te temen como a un tirano; pero eres inconstante y te agrada ser adulado y engañado; en cuanto

habla un orador te quedas con la boca abierta, y pierdes hasta el sentido común.'

(Idem, 1111.)

Una mirada, nada más, sobre los otros hombres públicos. La lista sería larga. He aquí a Hipérbole, sucesor de Cleón y partidario de la guerra; este comerciante de lámparas no cesará de ser ridiculado en las comedias que van desde Los Acaranienses hasta Las ranas . También está Cleónimo, el cobarde, continuamente zaherido por Aristófanes a causa de su flojedad; se hizo merecedor de un escarnio ya clásico, diríamos, en la época de nuestro poeta: el del escudo abandonado para huir del campo de batalla. Los célebres versos del Arquíloco están incluso en boca de un personaje que pasa por hijo de Cleónimo en la comedia La paz . En cuanto a la plaga de Atenas, los sicofantes, delatores o denunciantes públicos, hay una elocuente escena que los desenmascara en Dinero, 903 sqq, También son zaheridos aquellos que

ofenden a la polis con su vida escandalosa, Clistenes, el afeminado, quien en una obra dice de sí mismo gunaikomanw=, 'soy maníaco de las mujeres', en el sentido de que se asimila a sus costumbres y gustos. Clistenes, decíamos, y su inseparable Estratón . De Arifrades, el depravado, hay alusión a sus prácticas infames en Los caballeros, 1280 sqq. y La paz, 833 sqq.

2.b. Los recitadores de oráculos y los adivinos son a(lazo/nej, "charlatanes", "engreídos", y del todo engañadores (el verbo utilizado es e¿capata/skein) En el ámbito de la creación poética también es denunciado el estilo ampuloso de los autores de ditirambos, llámense lón de Quios o Cinesias ; o bien los recursos de mal gusto de sus colegas, los comediógrafos Un estudio mucho más pormenorizado, por su complejidad y riqueza, merecería la relación de Aristófanes con los trágicos, especialmente con Eurípides, el más nombrado y criticado por nuestro poeta. En lo que respecta a Esquilo ya Sófocles, el tono dominante es de admiración. También está la educación sofística, tema probablemente de esa primera comedia, hoy perdida, Los convidados, del 426. Pero será en su paradigmática Las nubes donde volverá, brillantemente, a satirizar las nuevas ideas que emergieron en la Atenas de su tiempo.

2.c. ¿Cuál será entonces la solución a este estado de cosas dominante? La primera condición, parece decirnos el poeta, para restablecer el orden perdido, para volver a aquellas sanas y viriles costumbres que eran ornamento de la vida en la época de Maratón, la época de Temístocles, es siempre la paz, la paz entre los ciudadanos:

'¡Salve, salve deidad querida; tu vuelta llena de regocijo nuestras almas! Lejos de ti me abrumaba el dolor, me consumía el ardiente afán de volver a mis campos. Tú eras para nosotros el mayor de los bienes, oh deseada, tú, el único sostén de los que viven cultivando la tierra.'

(La paz, 582 sqq.)

Y así aparece ante nuestros ojos el elemento más sano de la población, aquél en quien depositará el poeta todas sus esperanzas, la población rural, la más perjudicada por las depredaciones de más larga guerra. El campesinado como agente y la paz como condición, tales son los factores que sanearán la ciudad. Éste es el mensaje del poeta. Recuérdese que Trigeo, el personaje principal de la comedia La paz, significa "viñador", y frente a la disolución que muestra el contexto de Dinero, la última de las comedias de Aristófanes, se alza la figura de Crémilo, campesino rudo y honrado. ¿No se llama acaso Lisístrata la heroína de la comedia homónima, es decir, 'la que disuelve, la que disipa ejércitos', y no es su trama un mordaz ataque a la guerra? ¿No es la fantástica utopía de Las aves, a su vez, un lugar donde no ha lugar a las contiendas? ¿Y qué decir, entonces, de la descabellada comunidad de bienes y familias, antídoto contra la lucha por la riqueza, que nos proponen las mujeres de Las asambleístas? Podríamos multiplicar las referencias. Pensemos tan sólo en las veces que en esta somera charla hemos citado, por ejemplo, justamente a la comedia La paz. Escuchemos al propio poeta para juzgar sobre la exactitud de nuestras conclusiones. Primero, de la mencionada Lisístrata, una invitación a la paz:

'... vosotros, que con una misma agua sagrada rociáis los altares, como gente de la misma familia, en Olimpia, en las Termópilas, en Pitón... y sin embargo, cuando está presente el enemigo con su ejército bárbaro, dáis muerte a los griegos y destruís sus ciudades."

(Lisístrata, 1129 sqq.)

Ahora un pasaje de Las aves, donde en Nefelococigia (ciudad-de-los- cuclillos-en-las-nubes), así se expulsa a un personaje de instintos violentos:

'...haz guardias, vete a la guerra, vive de tu estipendio... .ya que eres tan belicoso, dirige tu vuelo a Tracia y combate allí.'

(Las aves, 1367 sqq.)

Pero en el terreno de la realidad, sabemos, la situación era otra. Hablamos antes de la última comedia de Aristófanes, Dinero. Su tinte es sombrío. A juzgar por algunos pasajes se puede colegir ese fondo de amarga sabiduría que todo poeta popular sabe exhumar del reservorio de su comunidad. Si universalizamos este hecho, podríamos llegar hasta nuestro contexto rioplatense y hermanar en este aspecto a Aristófanes con las letras de ¿Qué vachache? y Cambalache Textos como éstos, entre otros, abonarían la analogía:

"lo que tiene que hacer es cambiar de manera de ser y volverse canalla, delincuente, un sinvergüenza total, porque para la vida creo que eso es lo único provechoso, ... que en los tiempos que corren lo que conviene muchísimo es no ser honrado en nada

...
¡Huy!, limpio. lo que se dice limpio, no hay nada en ningún hombre: la ambición los puede a todos".
(vv. 36 sqq.; 50-51; 362 sqq.)

Cerramos, sin embargo, esta segunda parte con una fantasía, la utopía de La asamblea de mujeres:

'Pues bien, que nadie me contradiga, ni interrumpa antes de conocer mi sistema y de haberme oído. Quiero que todos los bienes sean comunes (*koinwnei=n*), y que todos tengan igual parte en ellos y vivan de los mismos: que no sea éste rico y aquél pobre; que no cultive uno un inmenso campo y otro no tenga donde sepultar su cadáver; que no haya quien lleve cien esclavos y quien carezca de un solo servicio; en una palabra: establezco una vida común (*koino/n bi/oton*) e igual para todos.

...
haré que las mujeres sean también comunes y den hijos al que los quiera...
(vv. 588 sqq.; 614-615)

III. EL HOMBRE INSPIRADO

Aristófanes es un poeta, el poeta debe rescatar la antecedencia, debe labrar el porvenir. Como los entheoi, 'los llenos de dios' de otro tiempo, está en posesión de un saber inspirado, no aprendido, por medio del cual denuncia y remonta las turbulencias de su momento histórico. Aristófanes hace hablar a Esquilo en Las ranas, y Aristófanes-Esquilo dice:

'Orfeo nos enseñó las iniciaciones y el horror al homicidio; Museo, los remedios de las enfermedades y los oráculos; Hesíodo, la agricultura y el tiempo de las sementeras y recolecciones, y al divino Hornero, ¿de dónde le ha venido tanta gloria si no de haber enseñado cosas útiles; la estrategia, las virtudes bélicas y la profesión de las arnas?'

(v. 1032 sqq.)

Y la voz de Aristófanes-Esquilo es también la del mítico Orfeo, y la del mítico Museo, y la de Hesíodo, y la del padre Homero... una tierra firme para el anclaje, una tierra firme para la referencia perdida.

No se comprende de otro modo Maratón, evocación legendaria en la nostalgia del poeta, batalla acaecida cuatro décadas antes de su nacimiento. O esa "antigua educación", que él no conoció pero que contrapone a las nuevas costumbres, como se ha reflejado paradigmáticamente en el texto de la ya mencionada comedia Las nubes. De la tradición saca su saber. Por ella él es aocpó~, por la tradición es kaqarth/j,

'que sana una enfermedad inveterada, infusa en la ciudad.'

(Las avispas, 651)

Pero su saber, entonces, no pertenece a lo humano, no es te/xnh, está en la divinidad y llega hasta él a través de sus grandes antecesores: una fuerza divina, qei/a du/vamij, en suma, está en el origen. Estoy pensando en el célebre pasaje del Ión platónico, donde se encuentra aquella imagen de la piedra-imán, ésa que partiendo de la Musa comunica la fuerza de la inspiración al poeta creador y, por una serie de eslabones, tanto a los intérpretes como a los receptores finales .

También a Aristófanes habla esa Musa que Homero evoca desde los versos iniciales de la Ilíada y la Odisea, y que,

'como diosas presencian y saben todo',
(Ilíada, II, 485)

las mismas que según Hesíodo cantan

'el presente, el futuro y el pasado'.
(Tegonía, 38)

La Musa no se ha agotado todavía en el siglo V. No hablo sólo de Aristófanes. Ahí está Sófocles, por ejemplo, apelando a otro tipo de legalidad como referencia para dirimir los grandes conflictos humanos, leyes no escritas más firmes, más sensatas que las que surgen de la e)kklihsia ahí está Píndaro, que aún vivía al nacer Aristófanes. Píndaro, quien tras cantarnos que él se ha criado con el favor de la Musa, concluye confesándonos que por su intermedio él es

"famoso por su sabiduría entre los griegos, en todas partes".

(Olímpica I, 110)

Sabiduría divina, lo sabemos. Y la sabiduría divina es locura, es manía, ésa que

"al ocupar un alma nema y pura, la despierta y lanza transportes báquicos que se expresan en odas y en todas las formas de la poesía."

Son palabras del Fedro platónico (245a).

Pero la línea más directa de la tradición que desemboca en Aristófanes, es la de aquellos grandes guías de la comunidad, aquellos de cuyos labios brotaban las grandes exhortaciones a la acción necesaria, éstos que al mismo tiempo que preveían los peligros futuros, explicaban los errores del pasado. Es la línea de Calino en Éfeso y de Tirteo en Esparta, de Arquíloco en Paros, de Solón en Atenas y de Teognis en Mégara. Escuchemos sólo dos voces. Ésta es la de Tirteo de Esparta, que así nos transmite el mensaje del dios:

"que expongan de palabra lo bueno y practiquen lo justo en todo, y que nada torcido maquinen en esta ciudad. Y al conjunto del pueblo le atañe el poder y el triunfo' Así en este asunto le habló entonces Febo al pueblo.'

(Tirteo de Esparta, 3 D)

Y ésta es la voz del otro inspirado, Solón de Atenas, destinado a poner orden en la cosa pública, a zanjar el recurrente conflicto de la discordia civil entre los poderosos y los desposeídos:

"Al pueblo le di toda la parte que le era debida, sin privarlo de honor ni exagerar en su estima. Y de los que tenían el poder, y destacaban por ricos, también de éstos me cuidé que no sufrieran afrenta"

(Solón de Atenas, 3 D)

IV .CONCLUSIÓN

Se puede ser uno de los entheoi y desconfiar de los 'profesores del saber', esos que se atreven a escribir en su epitafio

mi ocupación fue la sofia

(Trasimaco de Calcedonía, DK, II, p. 320, 15)

e incluso puede uno sentirse enrolado en la línea de los grandes admonidores de la ciudad, desde los arcaicos Tirteo o Calino hasta el contemporáneo Esquilo o Sófocles.

Pero ser un kathartés es otra cosa. Es una fuerza, una convicción que yergue a nuestro poeta no sólo contra el saber constituido (ahí están los procesos que le inició Cleón), sino que lo anima a soportar la orfandad que esta misma actitud origina (es obvio que nuestro poeta no se identifica con ninguna fracción política).

Aristófanes es un kathartés. Este concepto encierra, creemos, la clave de su misión. Aun en la provisoria elucidación que entrevemos, la resonancia condensada en este término es suficiente como para tomar a un hombre e impulsarlo a una obra hiperbólica.

En efecto, ser kaqarth/j es sentirse heredero de los Orfeos y los Museos, de toda una tradición religiosa asociada a la labor espiritual, que tendrá hitos célebres a lo largo de un insospechado espectáculo que comprenderá desde los pítagóricos hasta el helenismo epicúreo Arrogarse el rol de “purificador” es compenetrarse de la atmósfera espiritual que trasuntaban las Targuelias, fiesta del undécimo mes del calendario ateniense, donde nuestro poeta, espectador a su turno, contemplaba la siguiente celebración:

'...los celebrantes se presentaban en calidad de suplicantes, coronados y con frascos de miel o vino, para producir mediante una suerte de magia homeopática la expurgación de la po/lij. Tal purificación se llevaba a cabo por el exilio, cargado de violencia en la celebración, de algún personaje de la ciudad de características detestables, un esperpento que cargaba con los males de la po/lij. Se lo echaba violentamente como un remedio purificativo y se lo llamaba justamente farmako/j. Farmaco/n -de donde viene 'farmacia'- resulta un veneno, como el bebido por Sócrates en el relato del Fedón. que en pequeñas dosis es altamente curativo y purificadorio. Fáarmakon es la denominación para referirse a una función similar en una persona, en este caso, el Lumpen arrojado que carga con los males de todos."

Este contexto es el que en definitiva se va imponiendo a nuestra reflexión: el hontanar de donde dimana la fe de nuestro poeta no puede ser otro que el de la Atenas telúrica, cosmovisión marcada por el par mancha-purificación (miasma-ka/qarsij), religiosidad que bien puede enrolarse en aquella caracterizada por Dodds como propia de una cultura de culpa. Y henos así de lleno en el concepto que abrió este trabajo, el concepto de purificador, de kaqapth/j, dentro del cual hemos encuadrado a Aristófanes. En efecto, será un "purgador" de los males, de las enfermedades -pasiones de los hombres- que asolan la ciudad, pero que nunca serán sentidos desde la sola perspectiva humana: siempre detrás de un Cleón o más allá de cualquier institución corrupta se esconderá el miasma, lo demoníaco, ese agente externo que toma posesión del hombre y que será necesario entonces 'purificar'.

Este impresionante esfuerzo, sin embargo, se permite a veces cierta licencia. La comicidad -el arma de nuestro poeta- admite, a veces, bajo el manto de la risa, que se liberen ciertas tensiones contenidas, de acuerdo con las observaciones registradas en la última nota. Es decir que el émulo de la

tradición de Maratón, el entusiasta partidario del sano campesinado, deja escapar este tipo de fantasías a su público:

'Los proyectos de las mujeres -en La asamblea de mujeres- tienen por principal ideal y por única ventaja la satisfacción de los apetitos sensuales: el farniente y todos los regocijos para los ciudadanos, alimentados, vestidos, mantenidos por el Estado. El espectáculo de Atenas transformada en un país de Jauja, aunque no sea más que una ficción, he aquí lo que era de naturaleza tal para interesar, para encantar al público, en contraste con la realidad, como los cuentos azules fascinan a los niños.'

Así interpreta Hilaire Van Daele, traductor de la comedia para la versión francesa de la Colección Budé, el sentido del regocijo aristofanesco en esta utopía. Una más, para terminar y como para dejar abierto el interrogante de la problemática posición del kaqarth/j Aristófanes -¿y de todo 'purificador' a lo largo de la historia?: la última cita, entonces, nos transporta a Nefelococigia, en el contexto de Las aves, paraje celestial entre las nubes, país soñado de deseos realizados:

"Cuantas cosas son vergonzosas (aisxpa/) aquí -sc. Atenas- y reprimidas por la ley, todas esas cosas son entre nosotros, los pájaros. nobles (kala/). Si a los ojos de la ley es aquí vergonzoso golpear a su padre, eso es noble entre nosotros, como correr tras el padre y decirle, tras herirlo, 'alza el espolón, si quieres luchar".

(755 sqq.)

**volúmen 5 | sección: Principal
El mito de la muerte de Sócrates - Conrado Eggers Lan**



El Dr. Conrado Eggers Lan ha sido uno de los principales estudiosos de la filosofía antigua en la esfera internacional. Traductor de numerosos textos de Platón, de los presocráticos y de la medicina hipocrática y autor de una gran cantidad de estudios filosóficos, director de la revista Méthexis (Revista Argentina de Filosofía antigua) , ha marcado los estudios de toda una generación en la filosofía. Agradecemos a su familia la autorización para publicar este artículo, que había sido publicado en la revista Méthexis

El mito de la muerte de Sócrates en el Fedón

Habitualmente se presta poca atención al hecho de que Platón, cuyo frecuente y exquisito empleo del mito ha sido objeto de numerosos estudios, no nos ofrece prácticamente ninguno en los diálogos juveniles que preceden a su primer viaje a Italia y a Sicilia. El primer mito que Platón expone como propio -o sea, como presentado por el protagonista de estos escritos, Sócrates- es probablemente el del final del Gorgias, que es, además, escatológico: nos describe el juicio y posterior destino, con premios y castigos, de hombres justos e injustos en el más allá (523al ss.) También en el Menón hallamos, si no un mito desarrollado, al menos una versión sucinta y adaptada del de la transmigración de las almas, según la cual la repetida alternancia del alma entre el Hades y la tierra le permite conocer progresivamente todas las cosas, de modo que su saber actual es sólo una reminiscencia de tales conocimientos (81a5 ss.). Y, como es sabido, estos dos elementos -premios y castigos en el más allá, por un lado, y, por otro, posibilidad de un conocimiento espiritual merced a lo aprehendido en instancias anteriores al nacimiento- confluyen en el Fedón, donde el personaje Sócrates declara, en la conversación previa

ajusticiamiento, su absoluta certeza de que tras la muerte lo espera una vida mejor que la presente, como premio a su recto filosofar (63c3 s).

Ahora bien, sucede que en aquellos primeros escritos Platón no sólo no ha compuesto mitos, sino que su silencio sobre el tema de la muerte y el de la inmortalidad es casi total: configuran la excepción un par de oscurísimas referencias en el Critón y un pasaje en la Apología, habitualmente considerado como el escrito platónico más confiable en cuanto documento histórico acerca de Sócrates. Pero allí leemos que Sócrates afirma que hablar acerca de la muerte y de lo que sucede tras ella es presumir saber lo que no se sabe, algo en la cual él ha manifestado que nunca ha querido incurrir. Conjetura, de todos modos, una doble alternativa: o tras la muerte no hay nada, y es como la noche en que uno ha dormido mejor, o bien hay una vida post mortem como la que se cuenta, donde encontrará a los que han muerto antes que él; pero en ese caso, se imagina, podrá continuar allí los interrogatorios que hacía aquí, y así averiguar, por ejemplo, si Ulises era realmente sabio o sólo parecía serlo (40c2 ss., cf.29a4 ss.). La ironía frente a la segunda alternativa es tan patente, que lo menos que podemos pensar es que Sócrates dudaba de una existencia en el más allá. Si en el Fedón, no obstante, vemos que Sócrates afirma sostener con todas sus fuerzas que va a vivir en el más allá junto a dioses y quizás junto a hombres, no ha de tratarse de que, entre el juicio y el día de su muerte, Sócrates haya cambiado tan radicalmente de opinión (en el Fedón, por la demás, no se sugiere en lo más mínimo un cambio suyo de pensamiento en ese punto, sino, por el contrario, se habla de una coherencia a lo largo de su vida, 64a6 ss., 67d12 ss., etc.). Quien ha cambiado no es entonces el Sócrates histórico -hasta donde podamos tomar como histórico al Sócrates de la Apología- sino el personaje platónico "Sócrates", y la tesis de la vida en el más allá es tan poco de aquél como la teoría de las Ideas que también pone Platón en su boca. En última instancia, pues, parecería ser Platón el que ha cambiado, en algún tramo del lapso de tiempo que transcurre entre Apología y Fedón, en la referente al tema de la muerte.

¿Cuál podría haber sido la razón de este cambio? Tengamos en cuenta que, a partir del Gorgias -y en general en conexión precisamente con el tema de la muerte- hallamos en los diálogos de los períodos medio claras alusiones a cultos místicos, mientras éstas brillaban por su ausencia en los escritos anteriores. Esto nos lleva a sospechar que, en un momento dado, Platón conoció ritos iniciáticos que lo aproximaron a la noción de la muerte de un modo muy distinto al de la que había tenido hasta entonces; incluso nos aventuramos a conjeturar que ese momento tuvo lugar durante su primer viaje a Italia y a Sicilia.

Aun cuando siempre resulta peligroso englobar acontecimientos concretos de los cuales poseemos escasos testimonios dentro de descripciones generales que pueden abarcar diversos lugares y períodos de tiempo, nos permitimos traer a colación ciertos rasgos que se suele atribuir a los ritos iniciáticos, y que podrían, a nuestro modo de ver, desempeñar un papel significativo en el Fedón.

Veamos: "El momento central de toda iniciación está representado por la ceremonia que simboliza la muerte del neófito y su retorno entre los vivos. Pero regresa a la vida un hombre nuevo, que asume otro modo de ser" . "La muerte iniciática es seguida de un nuevo nacimiento, que consiste en asumir la existencia en la cual los ritos introducen al neófito" . "Por eso no hay que

asombrarse de que los griegos con frecuencia conecten la palabra *teleutân* (morir) con la palabra *teleîn* (iniciar)". Se trata de lo que más tarde configurará la iniciación cristiana: "por el bautismo fuimos sepultados con él en la muerte, para que...también nosotros llevemos una vida nueva...nuestro hombre viejo ha sido crucificado...si hemos muerto con Cristo, también viviremos con él" (Pablo, Romanos 6, 3-8).

Y así vemos que plantea Platón la iniciación filosófica como un ejercicio "en el morir y estar muerto" (Fd. 64a6), como una "purificación" (67c5) o "rito purificador" (69c2) que permita al filósofo "liberarse" del ámbito engañoso en el cual está "encadenado" (82e2) y tener así acceso a "lo verdadero" (67b1).

Todo esto, por cierto, rodeado de Constantes y explícitas alusiones a iniciaciones místicas, con citas fraguadas o ciertas. Lo cual nos lleva a postular la hipótesis de que la muerte liberadora de que habla Sócrates en el Fedón no es su muerte real sino un mito del que se sirve Platón para figurar la purificación filosófica como muerte iniciática.

Claro está que, como ya hemos dicho, en el relato del Fedón se nos presenta a Sócrates en el día de su muerte histórica -con un rosario de anécdotas tal vez auténticas-, proclamando su fe en una vida en más allá, de modo que la interpretación textual es la más fácil y está a la vista: la filosofía consiste en un ejercicio ascético que acostumbra al alma a manejarse al máximo posible desligada del cuerpo (65al ss.), de manera que, cuando llegue la muerte - definida como "separación entre el alma y el cuerpo", 64c4-, el alma del filósofo tenga acceso a la especie de los dioses (82b10). Allí sí, una vez muertos, poseeremos el saber (66e6): el saber de las cosas en sí, que únicamente conocemos en el Hades, mientras en la tierra apenas podemos recordarlas de modo deficiente (74a- 77a, cf. 68a-b y 70c). Hay una iniciación -eso no se niega-, mas no una muerte iniciática: la única muerte en juego es la muerte física de Sócrates, y la metodología que propone el filósofo consiste en prepararse para ella.

Sin embargo, esta interpretatio facilior tiene también sus dificultades, algunas de las cuales han sido señaladas por Festugière: el consejo de Sócrates a Eveno de que lo siga (o sea, que muera él también) "lo más rápidamente que pueda" (61b8) parece poco compatible con la prescripción de que "no ha de hacerse violencia a sí mismo" (61b9) suicidándose, excepto que, como apunta Festugière, "se trate de otra clase de muerte" y no de la "muerte física". Por lo demás, resulta paradójico que la contemplación plena de las Ideas se produzca en el Hades (lugar donde Platón -siguiendo Od. XI 576-600- sitúa el castigo de los grandes pecadores) y no en la Isla de los Bienaventurados, o en un tópos hyperouránios como el del Fedro 247c3, para llegar al cual no necesita el alma desprenderse del cuerpo. Tiene que tratarse, evidentemente, de mitos a los que se recurre para expresar la prioridad de lo espiritual en el proceso cognoscitivo. Y esto es claramente lo que dice Platón cuando propone, en Fedón 61e, *diaskopeîn te kai mythologeîn* acerca del tema (términos que repite en 70b6-c4, referidos concretamente a la existencia del alma en el Hades). Si no fuera así, por otra parte, ¿cómo se explicaría que en Rep. VII 517a8 ss. - en la interpretación que de la alegoría de la caverna expone el propio Platón - pueda el filósofo ascender en vida al ámbito inteligible e incluso contemplarlo "suficientemente" (*hikanôs*, 519d2)?

A veces ha sido señalada la similitud que hay entre la alegoría de la caverna y el mito geográfico del Fedón (considerado con frecuencia como "el mito" de ese

diálogo) en cuanto en uno y otro caso se narra que está los hombres vivimos en el fondo de una cavidad donde vemos las cosas distorsionadas, y sólo podemos conocer la verdadera realidad si ascendemos al exterior. No se ha profundizado empero en tal comparación -tal vez por hacérsela tangencialmente-, probablemente por darse por supuesto que uno de los relatos es escatológico y el otro no; mas sin inquirirse -que sepamos nosotros, al menos- por qué en un caso la salida de la cavidad implica muerte y en el otro no. Además, no parece haberse parado mientes en que algunos de los rasgos y de los términos comunes a ambas narraciones guardan claros puntos de contacto con el diaskopeîn y mythologeîn del Fd.6 i e ss. Creemos incluso que no se ha advertido que es mayor la semejanza de la alegoría de la caverna con este último relato que con el mito geográfico: por ejemplo, respecto del recuerdo de las Ideas (tras su contemplación en el Hades, Fd.74c13 ss., o fuera de la caverna, Rep. VII 520c3 ss.) que opera en nuestro conocimiento empírico permitiéndonos detectar de qué son imágenes las cosas la que vemos.

Nótese bien: de acuerdo con los misterios a que alude Platón en Fd. 62b3-4 "los hombres estamos en una especie de prisión"; el alma se halla "encadenada y apresada en el cuerpo, forzada a examinar las cosas no por sí misma sino a través de su encarcelamiento, y revolviéndose en una total ignorancia" (82e2 ss.). Y así la filosofía acostumbra al alma a "liberarse del cuerpo, como de cadenas" (67dl ss.): sólo "así purificados, tras habernos desembarazado de la insensatez del cuerpo...conoceremos por nosotros mismos todo lo incontaminado, esto es, sin duda, lo verdadero" (67a7 ss.). En la alegoría de Rep. VII también se representa a los hombres en una suerte de prisión, donde están "desde niños con las piernas y el cuello encadenados" (514a5), sin ver "otra cosa que las sombras proyectadas" en el fondo de la caverna (515a6), y creyendo que sólo eso es "lo verdadero" (515c2). Se traza entonces la hipótesis de la "liberación de sus cadenas" de un prisionero y su ascenso hacia el exterior de la gruta, que es equiparado al "camino del alma hacia el ámbito inteligible" (517b4), "un camino de ascenso hacia lo que es, camino al que correctamente denominamos 'filosofía'" (521 c7). También en el mito final del Fedón los hombres justos, tras el juicio post-mortem, se ven liberados y "desembarazados, como de prisiones", de las cavidades de la tierra en las que vivían, "y llegan a la moralidad pura que hay arriba, quedándose a habitar allí, sobre la tierra " (114b8 SS.)

Pero el paralelismo que a nosotros más nos interesa es el que se da entre el diaskopeîn te kaì mythologeîn del Fedón y la alegoría de la caverna: en ambas narraciones el hombre vive aprisionado en una existencia engañosa y perturbadora, que le impide conocer la verdadera realidad de las cosas en sí y le permite convivir sólo con distorsionadas imágenes de éstas; en ambos relatos la filosofía enseña el difícil camino liberador y conduce hacia un modo de existencia superior. Y debemos insistir en que en los dos casos se trata básicamente de conocer realidad suprema, sin que quepa suponer, por lo demás, que en el se habla de un conocimiento pleno mientras en la alegoría sea cuestión de un grado imperfecto: dentro del mito, ciertamente, se dice que conocemos "suficientemente" las Ideas mientras vivimos (66b6) sólo "tras morir" (66e6); dentro de la alegoría por su parte, el ascenso hasta alcanzar "la plenitud" (o "el término", télos, 532b2) "de lo inteligible" es graduado, como se sabe, mediante un exigente currículum que comprende cuatro o cinco

disciplinas matemáticas previas a la dialéctica. Pero no existen diferencias de grado entre el mito y la alegoría en cuanto a la plenitud del conocimiento que el filósofo logra tras la muerte en el Fedón o al finalizar el aprendizaje de la dialéctica en VII. En ambos casos se accede al máximo posible de conocimiento que Platón concibe para el hombre.

Si es como decimos, caben tres alternativas:

A) ha habido en Platón un cambio de pensamiento entre Fedón y Rep. VII respecto de la posibilidad humana de conocer las Ideas;

B) la salida del prisionero en Rep. VII es una figuración alegórica de la muerte real del filósofo, quien sólo en el más allá puede conocer plenamente las Ideas;

C) la muerte real del filósofo en el Fedón es una figuración mítica de la disciplina y esfuerzos que debe desplegar el filósofo para conocer las Ideas.

Ahora bien, la alternativa A resulta poco probable, ya que sin duda Rep. VI-VII es posterior al Fedón, y no se halla en la obra de Platón el menor indicio de un cambio en tal dirección ; antes bien, si se compara estos escritos con el Político y las Leyes (p.e. VII 803c), parecería desprenderse que Platón fue paulatinamente perdiendo su confianza en la capacidad humana en general. Lo cual no significa que la hipótesis A sea imposible, naturalmente; pero siempre resulta poco recomendable metodológicamente atribuir a presuntas modificaciones del pensamiento de Platón las diferencias conceptuales que se crea encontrar entre dos diálogos, especialmente cuando se suele considerar a ambos ubicados en un mismo período.

La alternativa B es la que más obviamente debe descartarse, ya que no sólo Platón mismo interpreta la alegoría de la caverna como una ilustración del método pedagógico con que debe formarse a los filósofos, sino que les impone a éstos la obligación de volver a la caverna para gobernar, y no quedarse contemplando las Ideas "como si ya en vida estuvieran residiendo en la Isla de los Bienaventurados"; todo el proyecto político contenido en la República depende, precisamente, de esa salida iniciática y de ese forzado retorno . Sólo resta, en consecuencia, la posibilidad interpretativa C. Pero aquí corresponde una aclaración que tal vez hacía rato que se echaba de menos. No es lo mismo un "mito" que una "alegoría", tampoco en Platón. La alegoría supone un lógos detrás (en el sentido de una explicación estructurada conceptualmente), del cual viene a constituir u suerte de simplificación o de ejemplificación esquemática con fines didácticos. Aunque el lógos sea presentado después que la alegoría (como en Rep. VII 517a8) o no sea expuesto nunca, indudablemente la precede. En cuanto al mito, no está trasponiendo a un lenguaje figurativo lógos subyacente, al menos en forma íntegra, sino que en todo caso expresa el contenido de una experiencia personal que se quiere transmite al otro, y que se estima resultaría imposible, difícil o poco conveniente intentarlo con argumentos estructurados conceptualmente; por eso siempre se revela como tarea inútil la de buscar en cada uno de los componentes de un mito símbolos que se pretenda integrar en un mismo lógos.

(Retornando a lo puramente hipotético, me atrevería a sostener que, cuando murió Sócrates, Platón sintió que esa muerte le enseñaba algo, una verdad de índole absoluta, que él no llegaba a entender muy bien de qué se trataba, por lo que se puso a buscar. Esa búsqueda culminó en la convicción de que eso absoluto eran las cosas en sí. Pero además, durante dicha persecución, Platón

tomó contacto, como vimos, con misterios religiosos, cuyas iniciaciones muy probablemente se completaban a través de una muerte ritual que convertía al iniciado en hombre nuevo. Mi conjetura en ese terreno tan poco verificable es la que, cuando descubrió la teoría de las Ideas, Platón vivió por segunda vez la muerte de Sócrates, y en esta ocasión como si se tratase de una muerte iniciática -con un largo y duro proceso de aprendizaje- que hubiese permitido a él mismo, a Platón, conocer lo absoluto de las cosas en sí. Y esta segunda vivencia de la muerte de Sócrates sería la que 11 relata en el Fedón, aunque el marco dramático corresponda a la primera vez -o sea, a la muerte real de Sócrates-, y de ahí la forzosa ambigüedad del texto, que hace décadas incluso hacía pensar a algunos -como Burnet y Taylor- que todo lo dicho allí era rigurosamente textual e histórico.)

Por consiguiente, las similitudes fundamentales que hallamos entre el diálogo mitológico del Fedón y la alegoría de la caverna no nos lleva postular un único lógos tras ambos relatos, aunque es evidente que existe un punto doctrinario común: el conocimiento pleno de las Ideas tras un prolongado y riguroso ejercicio filosófico. Sin duda alguna, por lo demás, la consideración de la existencia vulgar como si tuviese lugar "en una prisión" de la que hay que "liberarse" es una imagen que Fedón toma de los misterios (tal vez órficos, a juzgar por Crátilo 400c), y que ha subyugado a Platón lo suficiente como para reiterarla en alegoría de la caverna (y antes en el mito geográfico). Pero ni el ejercicio filosófico en que consiste la filosofía en el Fedón incluye bosquejo alguno de currículum con disciplinas matemáticas, ni el ascenso dialéctico de Rep. VII contiene la batalla campal del alma contra "el cuerpo y sus deseos" (bien que allí se exige a las matemáticas un grado de abstracción inusual por entonces, y que implica el máximo alejamiento posible respecto de los sentidos). Se trata de enfoques diversos, y seguramente complementarios entre sí. Pero lo que hemos tratado de demostrar está ligado a lo que hemos denominado "punto doctrinario común" al mito y la alegoría: puesto que, con una adecuada preparación, podemos conocer en vida las Ideas plenamente, la muerte liberadora de Sócrates en el Fedón no es una muerte real, biológica, sino iniciática.

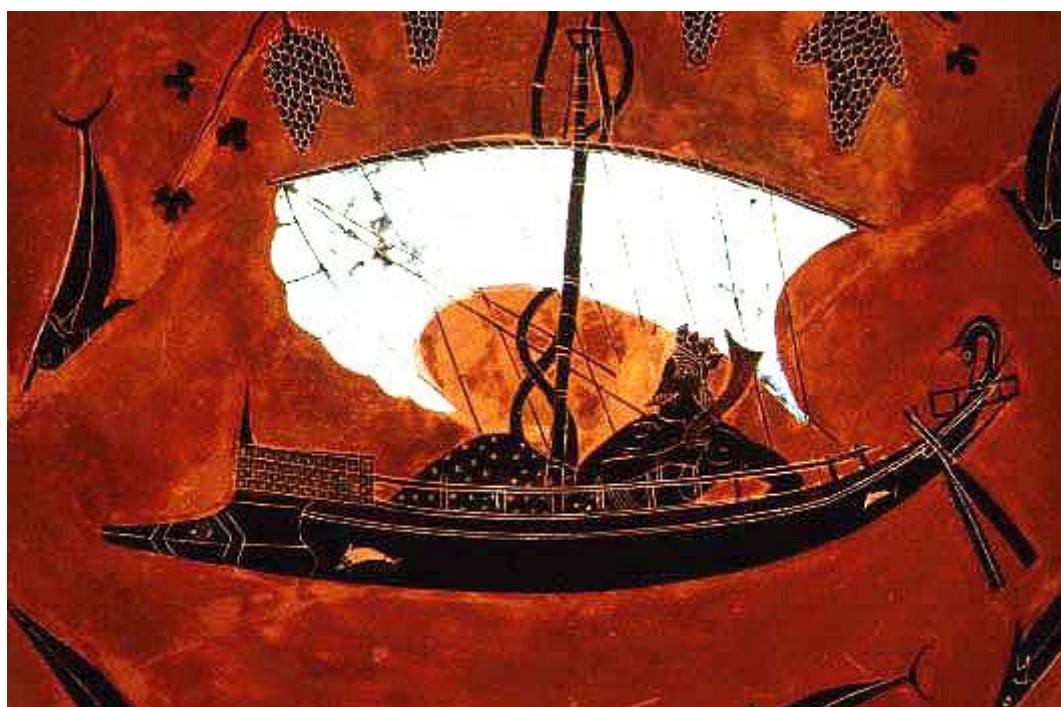
Tal vez se nos objete que esta interpretación crea dificultades mayores que las que trata de solucionar. Por el momento sólo encararemos la primera que salta a la vista (o una de las primeras), y es la que ofrecen las líneas que siguen inmediatamente a las del mito geográfico que citamos (114b8-c2), y es donde leemos: "Y entre éstos, los que se han purificado suficientemente por medio de la filosofía viven absolutamente sin cuerpo por todo el tiempo siguiente y llegan a moradas aun más bellas que las anteriores, lo cual no es fácil de describir ni alcanza ahora el tiempo." Antes habíamos llegado sólo hasta la frase anterior, porque con ésta se quiebra el paralelismo (que no era, por lo demás, el que nos interesaba, pero sí el que otros habían subrayado en relación con la alegoría de la caverna), situación que, de todos modos, no queremos soslayar. Aunque el mito no lo diga explícitamente, cabe sospechar que los "justos" (literalmente "los que se considera con deferencia respecto de haber vivido santamente") se han iniciado en la filosofía, ya que, tras morir, acceden a la "verdadera tierra", o sea a las Ideas. (y lo que es más: lo han hecho sin separarse del cuerpo, ya que, si no, no se especificaría esto enseguida respecto de los más purificados.) y no se está atribuyendo a quienes lleguen "a moradas aun más bellas" ninguna ventaja cognoscitiva, con lo cual la situación

se asemeja significativamente a la de los mejores filósofos de Rep. VII 540b6 ss., que ya hemos observado antes .Ni siquiera en estos casos excepcionales, pues, se promete para el más allá un conocimiento de que carecemos acá, sino simplemente la dicha sin especificaciones, "llegar a ser amado de los dioses e inmortal, si cabe a algún hombre" (Banquete 212a6). Esta última frase ofrece un matiz adicional de duda, que, como nota R.G. Bury (ad loc.), también está presente en el Fedón, p.e. en 58e6, cuando Fedón cuenta que Sócratesle dio la impresión de que, al llegar al Hades, "las pasaría bien (eû práxein), en el caso de que eso sea posible alguna vez para alguien".

Porque nosotros no estamos negando que en el Fedón se considere una posibilidad de inmortalidad en sentido literal para filósofos excepcionales como Sócrates, respecto del cual afirma Platón que "apenas ha habido antes algún otro caso, o ninguno" (Rep. VI 496c4 s.), como tampoco negamos, por cierto, que, cuando Pablo habla del bautismo como muerte iniciática, crea en una vida eterna, y como tampoco negamos que haya existido una tal creencia en la religión de misterios en que se inspiró Platón. Lo que rechazamos es que la temática del Fedón esté constituida por tales nociones literales de muerte e inmortalidad, que parecerían convertir a nuestra vida en una desgracia a la cual sólo el filósofo puede sustraerse ya título individual. Más bien, se trata de un diálogo protréptico, como dice Festugière, en el que se pretende enseñar a los discípulos el verdadero camino de la filosofía.

Universidad de Buenos Aires

**Volumen 5 | Sección: Principal
Dioniso y Ariadna: el devenir de los hilos - Nora Trosman**



Nora Trozman es Licenciada en Filosofía y autora de numerosos estudios sobre filosofía moderna y contemporánea . agradecemos su colaboración con elhilodeariadna

DIONISO Y ARIADNA: EL DEVENIR DE LOS HILOS

Nora Trozman

Fiesta dionisíaca con sus múltiples manifestaciones: el vino, la poesía, la música, el devenir del pensamiento y la potencia colectiva que nos liga.Y por tratarse de este filósofo en particular, el pensamiento activa la vida y la vida a su vez, afirma el pensamiento. Fiesta que en el decir de Nietzsche es siempre “exceso, exuberancia,orgullo”, fiesta pagana no cristiana, fiesta del pensar que es embriaguez, o sea “un santo decir sí desde la máxima plenitud de la vida”, que no es retorno a la naturaleza bárbara sino estados de intensidad y afirmación, al que el mundo griego estuvo plenamente abierto.

Cada mes nos reúne este ritual del esplendor de lo inútil, su potencia; “hacer de la inutilidad una práctica” propuso hace poco. Lo inútil dice Heidegger puede hallarse en lo más vivo del acontecer de un pueblo e incluso hasta puede anunciarlo, ser la voz que lo anticipa, al modo como Zaratustra es portavoz del superhombre. Ser portavoz es poner la voz por delante y lo inútil, puede tomar el riesgo de este lugar.

Quiero hablar hoy del Dios sin duda más errante, ambiguo, múltiple e inquietante, del cual Nietzsche mismo se reconoce “discípulo e iniciado”, o sea: DIONISO.

Tomaré en una primera parte el mito de referencia que inspiró mi trabajo y en homenaje a Dioniso y a la música, arte propiamente dionisiaco, impulso de la embriaguez, la llamo:

1. OBERTURA:

Una breve puntuación sobre la historia mitológica para luego ver casi al modo de un “teatro”, cómo el hilo y el laberinto generan dos parejas opuestas: Teseo-Ariadna y Dioniso-Ariadna. Ariadna en tanto punto de trasmutación es el sitio en el que un sólido hilo se corta y a partir de ese corte otro devenir comienza a fluir.

Teseo era un gran héroe y como tal vivió muchas aventuras, pero ninguna tan famosa como la de su lucha contra el Minotauro. Esta historia se remonta a la época en que el rey de Creta, Minos pierde a su hijo asesinado por los atenienses. Enloquecido por esta muerte, les declara una guerra infinita a sus adversarios, pactando que cada nueve años los atenienses debían enviarle siete jóvenes muchachas y siete muchachos para ser ofrecidos en sacrificio al Minotauro.

Dédalo construyó a pedido de Minos, un inmenso palacio lleno de aberturas y retorcidos recovecos del que nadie, una vez adentro, podía salir. En el medio vivía el Minotauro que con sus desmesurados cuernos acabaría con la vida de los jóvenes.

El pacto de Minos constituye una desmesura, es del orden de la hybris, pero consultado Apolo aconseja aceptarlo.

Partían los barcos con velas negras llevando a los elegidos y en uno de esos viajes, Teseo decide embarcarse prometiendo a su padre que volverá con vida y dará muerte al Minotauro.

Laberinto se llamaba el palacio, un espacio enorme que alojaba a la misma muerte en su interior. Laberinto serán luego las pequeñas orejas de Dioniso y Ariadna, cuando el héroe Teseo salga de la escena. Primero laberinto de la muerte y luego de la afirmación de la vida.

Teseo no sabía que más allá de su valentía, iba a tener lugar un encuentro que potenciaría su cualidad heroica: el encuentro con Ariadna. Para ella la presencia del héroe era casi del orden “de la visión y el enigma”, algo puede visualizar pero no deducir. Así define Nietzsche en Zarathustra a “las almas enamoradas de la hora del crepúsculo, atraídas por las flautas a todos los abismos laberínticos sin querer seguir un hilo que conduzca a la certeza”, tal como fue el hilo de Ariadna para Teseo.

En el mito griego Teseo recibe de Ariadna un ovillo que atado a una punta se irá desovillando y de ese modo marcará el camino cierto; luego bastará volver a ovillarlo para encontrar la salida del Laberinto. Una espada completa la donación y con ella Teseo matará al monstruo.

2. ARIADNA- DIONISO: LA PAREJA DE LA AFIRMACION

Ariadna entre Teseo y Dioniso está en el cruce mismo donde la moral y la vida se separan

irreconciliablemente: se trata de moralizar la vida o crearla como un arte.

Teseo es un hombre sublime, un héroe que subsume todos los atributos de su condición: la seriedad, la pesadez, la voluntad de llevar cargas, pero sobre todo su desprecio por la tierra y su sed de venganza. El confunde la afirmación con la fuerza y la tensión; (lo cual es una caricatura de la afirmación) afirmar no es soportar el peso de las cargas como el camello, sino por el contrario liberar, desligar, alivianar. El desierto como espacio no es el lugar de la afirmación.

Teseo no podrá nunca tener el olor de la tierra como el Toro que celebra la intensidad de todo lo terrenal; él en nombre de valores heroicos, ascéticos y superiores está capturado en el laberinto de la moral, su empresa es negar la vida y reducirla a sus fuerzas reactivas.

Ariadna participó de esta misma finalidad, ella es el Anima, alma resentida contra la potencia vital del Toro. Ariadna tiene la solidez del hilo en el laberinto, hilo del conocimiento y la moral y en tanto espíritu resentido ella es la araña, personificación de la venganza, su voluntad es la de juzgar y castigar. Ella teje infinitas telas, infinitos hilos para que todo sea igual a sí misma, la identidad es su obra, en tanto araña-Ariadna no conoce la emergencia de la diferencia.

En algunas versiones del mito Ariadna es abandonada, en otras es ahorcada por su propio hilo, quiere morir. Pero las fuerzas reactivas y la voluntad de negar, al ser negadas ellas mismas, pueden anunciar una doble trasmutación: la negación deviene súbitamente afirmación y pasa a servir de excedente a la vida.

Ariadna separada de Teseo siente en su propio tránsito, la cercanía de Dioniso, sueña a Dioniso, lo visualiza, lo escucha musicalmente como lo hace Nietzsche en el ditirambo “Canción de Ariadna”:

¡Sé cuerda Ariadna!

Tienes orejas pequeñas, tienes mis orejas:

¡pon una palabra cuerda en ellas!

Yo soy tu laberinto.

Y luego agrega en el aforismo “El mago” en Zarathustra “pon una sola palabra, el pequeño monosílabo Sí.”

Dioniso Toro es la AFIRMACION pura y múltiple de la vida, él no soporta, no se carga de nada, al contrario aligera todo lo que vive. El sabe “reir, jugar, danzar, o sea afirmar”.

Ariadna el Anima deviene fuerza activa, con Teseo ella era pesada, ahora en su cercanía a Dioniso se eleva y hasta es capaz de volar. Entiende que lo suyo era la venganza, la desconfianza y la vigilancia del hilo. Comprende que Teseo no era realmente un griego, sino un hombre pesado, superior en el sentido moral; el real griego es Dioniso.

3. PEQUENA OREJA: EL MISTERIO DE ARIADNA.

DIONISO – RISA – JUEGO - DANZA su unidad constituye el poder afirmativo de la transmutación. Tomo las palabras de Deleuze: “la danza trasmuta lo pesado en ligero, la risa trasmuta los sufrimientos en alegría, el juego de lanzar los dados trasmuta lo bajo en alto”. ¿Qué afirma cada uno? La danza afirma el devenir, la risa afirma lo múltiple, el juego afirma el azar.

Dioniso en el fragmento de Zarathustra “El canto de la noche” enuncia: allí (en la noche) despuntan los cantos de todos los amantes, su alma es canto de amor, ansia de amor. Dioniso llama a Ariadna mujer, pues él que es el Dios de la afirmación, busca una segunda vuelta afirmativa.

El misterio de Ariadna es su propia trasmutación, el laberinto es inquietante, despierta toda nuestra curiosidad, oscuro y misterioso, a veces el inconciente mismo para Nietzsche.

¿Acaso el hilo que nos lleva hacia el exterior, hacia la virtud y el descanso lejos del Minotauro., es capaz de otro devenir? Si: otro laberinto, Dioniso Toro y Ariadna arman otra escena. “Yo soy tu laberinto” dice ahora Dioniso, laberinto trasmutado en oído de Dioniso y es necesario ahora que Ariadna tenga ella también oídos como los de Dioniso para oír la afirmación y responderla .Ella hace de la afirmación de Dioniso el objeto de una segunda afirmación, duplicación que no sólo conserva sino acrecienta el Sí.

Ariadna con Dioniso adquiere pequeñas orejas, oreja laberíntica que ahora tiene la redondez, la circularidad del Eterno Retorno, ya no mas laberinto del conocimiento y la conciencia moral, no mas el laberinto de Dédalo, arquitectura mortal, sino laberinto-pequeña oreja devenida sonora y musical.

Ariadna con Dioniso es un pase al otro lado, paso que libera la música y el canto de la Tierra, como dice Deleuze “el gran ritornello” que suena intensamente en los cantos de Ariadna, Orfeo o Apolo. Canción que promueve líneas de errancia con nudos, bucles, velocidades, movimientos, gestos y sonoridades diferentes. Pero sobre todo el ritornello de la alianza Ariadna-Dioniso es agenciamiento territorial, es la tierra del ditirambo en el que Dioniso afirma:

“eterno Si del ser,
eternamente soy tu Sí
¡pues yo te amo, oh Eternidad!”

Pequeña oreja circular, anillo nupcial, anillo de la Eternidad, círculos en altura en el elevado vuelo del águila con la serpiente anillada alrededor del cuello, animales de Zarathustra que constituyen la imagen sensible del eterno retorno.

4. EPIFANIAS DE DIONISO:

Dioniso es la afirmación del flujo más terrenal e intenso ligado al más alto principio de la vida: querer el eterno retorno, querer que el devenir sea, que todo lo que se va, vuelva, que el pasar permanezca.

“Todo placer quiere eternidad, quiere profunda eternidad” (Nuevo canto de la danza)

Múltiples epifanías del Dios: el vino, la embriaguez, el canto, el salto, la danza, los coros, el entusiasmo religioso, la locura divina, hablan de las diversas apariciones de Dioniso.

Dice de él Marcel Detienne “Dios epidémico”, su poder de contagio es infinito, pero epidemia es un significante propio del discurso de las teofanías: epidemia es el ritual ofrecido a las potencias divinas cuando llegan a un lugar, complementado con la apodemia, ritual de la partida.

Epifanías errantes las de Dioniso, arma espacios en todas y ninguna parte, su “aparecer” se da contingentemente en una gruta perdida, en la más recóndita montaña, a la entrada de un santuario, descendiendo del cielo bajo una luz crepuscular, surgiendo en su carro naval, emergiendo de las aguas abismales del Lago Lerna, encabezando los coros de las ménades en la lejanía de la selva; movimiento, movimiento incesante.

Dioniso bailarín, Dios de la danza. Años después de haber afirmado que Dios ha muerto, Nietzsche hace decir a Zarathustra: “Yo solamente podría creer en un Dios que supiera danzar”.

En “El nacimiento de la tragedia” ya apareció la idea de que cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido de andar y hablar, ya no necesita de ellos y está a punto de volar por los aires danzando.

La danza contra el espíritu de la pesadez, a veces demonio, diablo o enano; la danza instante puntual en el que el salto suspende hasta la ley misma de la gravedad, danza que todo lo aligera, despega del piso, eleva y produce, junto con el canto una comunión, un estado de beatitud, entusiasmo religioso tal como testimonia el culto dionisíaco.

El “Himno a la alegría” de Schiller, sobre el que está inspirado el último movimiento de la Novena Sinfonía de Beethoven, la famosa “Oda a la alegría”, compone el cuadro de la Creación, esa exuberancia casi mística tal como aparece en los Misterios del Eleusis.

Nietzsche propone en Zarathustra “Un canto de la danza” sobre el espíritu de la pesadez, soberano y señor del mundo; y luego en el “Nuevo canto de la danza” leemos:

“Los talones se alzaron, los dedos de mis pies escucharon para
comprenderte, ¡acaso el bailarín no lleva los oídos en los dedos de los pies! ”
Saltos en los que el pie aprende astacias. Leo unos versos del ditirambo
llamado “Al mistral”:

Baila sobre mil espaldas,
crestas de olas, ardides de olas
¡Salve quien nuevas danzas invente!
Bailemos de mil maneras,
¡libre sea llamado nuestro arte,
gaya nuestra ciencia! (...)
Dancemos como trovadores
Entre rameras y santos,
¡entre el mundo y Dios, la danza!

Quien con los vientos no baile,
Quien por lazos esté atado,
rengo, senil o lisiado,
hipócrita, farsante,
necio de honra, ganso virtuoso,
¡huya de nuestro paraíso!

5. HACER SALTAR LOS TECHOS

En una isla situada en tierra gala y habitada por mujeres poseídas por Dioniso, tiene lugar un culto sagrado en el que ningún hombre puede poner el pie. Una vez al año ellas sacan el techo del santuario y en el mismo día, tiempo efímero entre el sol naciente y el crepúsculo, ellas deben poner otro techo nuevo, trayendo cada una su carga de material mientras cantan el evohé (invocación del Dios)

Invocación en estado de trance que concluye cuando, por la noche, el techo es repuesto.

El Dios arquitecto del panteón es evidentemente Apolo, amante de los santuarios, las grandes ciudades, las murallas de equilibrada belleza. Dioniso arma una vez al año su templo al aire libre, una capilla alada cubierta de pámpanos verdes donde se canta el evohé: dice M. Detienne “un fragmento a cielo abierto”, techo que salta, vigas que oscilan, como sugiere Eurípides en “Las Bacantes”: Dioniso ataca “las estructuras de sostén”. Y Deleuze acentúa, tiemblan los territorios mismos y la arquitectura con Dioniso es deshecha a cada paso, dura cada travesía.

Esta manía epidémica (locura divina) es cuidada por consejo de Apolo mediante los Peanes, cantos purificadores cantados durante los sesenta días que dura la cura.

Un paso más por el salto. El trance dionisíaco comienza por el pie, escucha de la oreja musical y de inmediato, el pie que salta. El cuerpo dionisíaco es en este sentido un arco que va de la oreja al pie, arco que tensa los dos puntos extremos.

SALTAR y BROTAR: guardan una solidaridad ritual en las festividades de Dioniso, cuerpo de ménade, pie en plena pulsión saltarina y vino que brota de la tierra súbitamente. Impulsión del cuerpo de la tierra y del cuerpo femenino, salto del pie y brote del poderoso “pharmacon” nominados en lengua griega con el mismo verbo EKPEDAN (saltar/brotar). Marca de lo espontáneo, lo fugaz inherentes a las epifanías de Dioniso.

El corazón palpitante es en el cuerpo poseído, el que salta junto con el pie, dice Homero “danza del corazón” cuando Andrómaca se entera de la muerte de Héctor.

Para concluir un fragmento de Zaratustra que porta ese rasgo singular de la escritura aforística que hace a lo poético, conceptual y a lo conceptual poético, en el estilo de Nietzsche. El aforismo se llama “Canto de la danza”.

“Si quiero a la Sabiduría y a menudo demasiado, es porque me recuerda mucho a la Vida.

Tiene sus mismos ojos, su risa y hasta su anzuelo de oro. ¿Qué culpa tengo yo que se parezcan tanto?

Y cuando un día me preguntó la Vida: Pero ¿quién es ésa, la Sabiduría?, respondí presuroso: “Ah, sí, la Sabiduría!”

Tenemos sed de ella, y no nos saciamos jamás; la miramos a través de mil velos; intentamos asirla con mil redes”
¿Es hermosa? ¡Qué se yo! Pero hasta los peces más viejos muerden todavía su cebo.
Es voluble y terca; muchas veces la he visto morderse los labios y enredar sus cabellos con el peine.
Quizás es mala y falsa, y en todo mujer, pero cuando habla mal de sí misma es cuando más seductora parece.”

**Volumen 5 | Sección: Principal
Lógos y Alétheia . De Éfeso a Friburgo sin escalas - Ricardo Alvarez**



Lógos y Alétheia. De Éfeso a Friburgo sin escalas.
(Sobre la lectura heideggeriana de Heráclito)

Ricardo Álvarez *

En el parágrafo 7 (B) de Ser y Tiempo (1927), Heidegger, apoyándose ciertamente no en Heráclito sino en Aristóteles, interpreta lógos, primariamente, como Rede, y, derivadamente, como razón, juicio, concepto, definición, fundamento y relación. La función característica del lógos es el dejar ver (delóun) y, por lo tanto, remite a apófansis, sýnthesis y alétheia. En el parágrafo 34 explica el concepto de Rede (que coloquialmente puede traducirse como "discurso") como fundamento ontológico-existencial del lenguaje: no se trata, pues, del discurso mismo sino de su condición de posibilidad. Heidegger lo define como articulación significante de la comprensibilidad afectivamente dispuesta del ser-en-el-mundo al que pertenece el ser-con y que siempre se mantiene en una determinada forma del convivir ocupado (o del ser-con cabe). Es, pues, un existenciario originario de la apertura que el Dasein es. Sus posibilidades son el hablar, el callar y el escuchar.

Pero con la misma originariedad el lógos es también "enunciado", y ya en el parágrafo 33 Heidegger había establecido que "enunciado" equivale a "juicio" y que sus notas características son la mostración, la predicación y la comunicación: en todo enunciado hablo sobre algo (mostración), digo alguna cosa acerca de ese algo (predicación), y esto que digo se lo digo a alguien (comunicación). En virtud de lo visto hasta este punto Heidegger lee la tradicional definición del hombre, zoón lógon éjon, no en su versión latina, como "animal racional" (en general, Heidegger opina que la traducción del lenguaje filosófico griego al latín implica una corrupción y una interferencia que él se propone remontar en busca de la experiencia originaria del pensamiento occidental: la experiencia griega del ser), sino como ente (o viviente) que habla, esto es, que tiene lógos. Ese lógos designa propiamente la apertura misma y, por ende, tanto puede abrir como cerrar, tanto puede traer a la presencia como recubrir. En el parágrafo 35, al hablar de la caída, se caracteriza la habladuría (Gerede), precisamente, como lógos que obtura. Esta posibilidad que el lógos tiene de ocultar y desocultar conduce a Heidegger a las cercanías de Heráclito. Por ello no debe asombrarnos que, en el parágrafo 44 (B y C), se proceda a un análisis del fragmento 22 B 1 y se concluya que el Dasein es en la verdad en tanto desocultación (alétheia), y que ser (Sein) y verdad (alétheia) son cooriginarios. Ello es la profunda razón y justificación de que el ser propio del hombre (Dasein) sea el ahí del ser (Da-sein).

En Introducción a la Metafísica (cuyo texto se basa en un curso dictado en 1935) la presencia de Heráclito es apabullante. Heidegger analiza explícitamente 18 fragmentos heraclíticos. A partir de estos análisis, establece la fýsis como el erguirse que brota, el ser como fýsis y como presencia, el devenir como aparecer del ser, pólemos como posición discriminatoria del ser de los entes, y lógos como reunión o conjunción de lo que se junta. Esta idea del lógos como un reunir le parece a Heidegger más originaria que la sostenida en "Ser y tiempo". De hecho, sólo porque el lógos es un reunir puede ser entendido como discurso. Pero, además, concebir el lógos como un reunir nos lleva a entenderlo como equivalente al desocultar ocultante de la alétheia. Esta equivalencia (quizás deberíamos decir: este desplazamiento) explica gran parte del pensamiento posterior de Heidegger.

Entre 1943 y 1944 Heidegger dicta dos seminarios que resultan importantes a la hora de estudiar el desarrollo de su profunda reflexión sobre el curso del pensamiento occidental y la posibilidad de un pensar ya no metafísico. El primero de ellos ("El origen del pensamiento occidental") dio lugar al artículo

Alétheia. El segundo ("Lógica. La doctrina del Lógos en Heráclito"), que gira íntegramente alrededor del fragmento 50, al artículo Logos. En estos textos, profundiza Heidegger la reflexión sobre la identidad de lógos y alétheia, y establece el modo en que todo desocultar es, a la vez, un ocultar, y cómo todo estado de no oculto se funda en un previo ocultamiento. El desocultamiento es, pues, un venir a la presencia (un ex-poner) saliendo de lo oculto (lethé). Cabe señalar el particular mecanismo hermenéutico puesto en obra por Heidegger al analizar los textos de Heráclito y que frecuentemente produce en el lector la sospecha de violencia y distorsión caprichosas. Como ejemplo de ello, veamos el tratamiento que da en su Carta sobre el humanismo (1947) al fragmento 119:

"Un dicho de Heráclito, que sólo se compone de tres palabras, dice algo tan simple que de él aparece en forma inmediata la esencia del éthos. El dicho de Heráclito reza: êthos anthrópoi daimon. Se suele traducir generalmente: "su carácter es para el hombre su demonio". Esta traducción piensa a la moderna, pero no al modo griego. Éthos significa estancia (Aufenthalt), lugar de habitar. La palabra nombra el ámbito abierto en el cual mora el hombre. Lo abierto de su estancia deja aparecer aquello que se aproxima a la esencia del hombre y, llegando así, se detiene en su cercanía. La estancia del hombre continúa y guarda la llegada de aquello a lo cual pertenece el hombre en su esencia. Tal es, según las palabras de Heráclito, daimon, el dios. El dicho expresa, pues: el hombre habita, en cuanto es hombre, en la cercanía del dios... Éthos anthrópoi daimon, dice el propio Heráclito: la estancia (segura) es para el hombre lo abierto para la presencia del dios (lo inseguro [= descomunal - peligroso - extraño])".

Para reforzar esta interpretación, Heidegger comenta el testimonio aristotélico recogido por Diels y Kranz bajo el nro. 22 A 9:

"Con este dicho de Heráclito (el fragm. 119) coincide una historia que cuenta Aristóteles (De Part. Anim., A 5, 645 a 17). Dice así: De Heráclito se cuentan unas palabras que habría dicho a unos extranjeros deseosos de ser recibidos por él. Al acercarse lo vieron calentándose cerca de un horno. Se detuvieron sorprendidos, y esto sobre todo porque él les infundió valor (a ellos, los indecisos) haciéndoles entrar con estas palabras: También aquí hay dioses... El relato habla por sí mismo; pero, no obstante, hay algunos aspectos que destacar. La multitud de visitantes extranjeros (en su impertinente curiosidad por el pensador) está desilusionada y desconcertada al ver, en el primer momento, lo que éste está haciendo. Cree deber encontrar al pensador en condiciones que, contra la usual manera de vivir de los hombres, lleven todos los rasgos de lo excepcional, de lo raro, y de lo sensacional. La multitud espera encontrar, durante su visita al pensador, cosas que (por lo menos, durante algún tiempo) den materia para una entretenida charla. Los extranjeros esperan verlo quizás en el preciso momento en que (hundido en profunda meditación) piensa. Los visitantes quieren vivir esto, no para ser tocados por el pensar, sino sólo para poder decir que han visto y oído a alguien del cual, a su vez, sólo se dice que es un pensador. En vez de esto, encuentran los curiosos a Heráclito cerca de un horno de pan. Este es un lugar cotidiano e insignificante. Es cierto que ahí se cuece el pan; pero Heráclito, al pie del horno, ni siquiera está

ocupado en hornear el pan. Está allí únicamente para calentarse. Y así muestra en ese lugar tan trivial toda la estrechez de su vida. La visión de un pensador con frío es poco interesante. Los curiosos, desilusionados, pierden de inmediato las ganas de acercarse más. ¿Qué van a ver allí? Este acontecimiento cotidiano y sin gracia --el que alguien sienta frío y se mantenga cerca de un horno-- puede encontrarlo cualquiera y a cualquier hora, en su propia casa. ¿Para qué entonces ir a buscar a un pensador? Los visitantes se disponen a partir. Heráclito percibe la desilusionada curiosidad en sus caras. Reconoce que en la multitud basta la ausencia de una sensación esperada para determinar inmediatamente a los recién llegados a volverse. Por eso los anima. Los invita especialmente a entrar con las palabras *êinai gár kái entâutha theóus*: también aquí hay dioses. Estas palabras colocan la estancia (*êthos*) del pensador y su actuar a otra luz. Si los visitantes entendieron estas palabras inmediatamente (o aun si llegaron a entenderlas) y vieron entonces todo distinto a esta otra luz, eso no lo dice el relato. Pero el que esta historia haya sido contada y transmitida hasta nosotros --gente de hoy-- estriba en que lo que relata proviene de la atmósfera de este pensador y lo caracteriza: *kái entâutha*, también aquí, al pie del horno, en este lugar vulgar, donde todo objeto y toda circunstancia, todo actuar y pensar, son conocidos y usuales, esto es: [en este lugar] seguro (= tranquilo-íntimo-sin peligro-normal), también aquí, en el ámbito de lo seguro, *êinai theóus*; es así que hay dioses".

A esta altura, puede plantearse válidamente la cuestión de si estas interpretaciones heideggerianas no han de considerarse, en efecto, sencillamente arbitrarias. De hecho, el propio Heidegger, al proponer una exégesis no meramente filológica sino filosófica, ya había anticipado su respuesta a este problema. En Logos aduce, a modo de justificación, que para el pensar es más saludable andar entre lo que extraña que instalarse en lo comprensible. En Ser y Tiempo, señala, por otra parte, que una apropiación productiva del pasado es imposible desde el celo "historizante" de una interpretación filológicamente "objetiva". No se trata de restituir lo pasado sino de retornar a las posibilidades del Dasein que ha-sido-ahí, es decir, abrir esas posibilidades originarias, conservando su valor problemático. La decisión que se tome sobre las "traducciones" heideggerianas es la misma decisión que ha de tomarse respecto del sentido de la exégesis filosófica en general. Ésta ha de ser diálogo con lo dicho y, en tanto diálogo, se torna infecundo si meramente se instala en lo inmediatamente hablado.

En su libro sobre Kant y el problema de la Metafísica (1929), agrega Heidegger que, en general, lo decisivo en todo conocimiento filosófico no está en lo que se dice en las frases enunciadas en algún cierto texto, sino lo que, a través de lo dicho, se pone a la vista como aún no dicho. Efectivamente, lo pensado y lo dicho surgen desde lo no pensado y lo no dicho. Por eso, en Holzwege (colección de artículos publicada en 1950), escribe:

"Todo comentario debe, por cierto, no sólo extraer el sentido del texto, sino también, sin insistir en ello, dar insensiblemente lo propio de su sentido; este añadido es lo que el profano, midiéndolo según lo que él tiene por "contenido" del texto, siente siempre como interpretación sustitutiva y, con el derecho que se atribuye, censura como arbitrario. Pero un recto comentario no entiende jamás el texto mejor que lo entendió su autor, sino de otro modo. Aunque ese

otro modo debe ser tal que alcance lo mismo que el texto comentado pensó... [Así,] el lenguaje del pensar surgido a partir de su destino llama a lo que ha sido pensado por otro pensar a la claridad (Lichtung) de su propio pensar, para liberar al otro en su propia esencia".

Esto es posible, diremos, sólo porque todos los grandes pensadores han pensado lo mismo y, así, la "amable lucha" entre ellos (que nunca es mera refutación) "los ayuda a alcanzar alternativamente la simple pertenencia a lo mismo, a partir de donde encuentran lo destinable en el destino del ser" (según anota Heidegger en su Carta sobre el humanismo).

Toda la historia del pensamiento es, por lo tanto, para Heidegger (como, antes de él, para Aristóteles, Hegel y Nietzsche, entre otros), una herramienta utilizable para desplegar su propio pensamiento, o, para decirlo de otro modo, para pensar lo no pensado y tratar de decir lo no dicho en los diversos textos abordados.

Es por eso que los griegos (y especialmente Heráclito y Parménides, por cuanto ellos inauguraron el ámbito en el que se desplegaría el pensamiento occidental) representan un desafío. Heidegger se ocupa de este punto en el seminario sobre Heráclito dictado conjuntamente con Eugen Fink en 1966-1967. Para él, lo desafiante no es, como lo fue para Hegel (para quien los griegos son sencillamente lo aún no mediado), la necesidad histórica de reconciliar aquella inmediatez con lo hoy pensado a través de todas las mediaciones de la tradición filosófica, cristalizadas finalmente en un sistema. Tampoco se trata, como parece sugerir Fink, de apuntar a una confrontación o, eventualmente, a una manifiesta incommensurabilidad, entre nuestra experiencia del ser y la griega. Más bien, Heidegger prefiere señalar que el desafío de los griegos consiste en la sospecha de que su pensamiento (y, con ello, lo pensado en toda la historia de Occidente) se encuentra determinado por algo impensado, que acaso sólo pueda mostrarse a nuestra mirada y que también nos determina. Heidegger propone que esto impensado en la filosofía griega es la alétheia:

"Sobre la alétheia como alétheia no figura nada en toda la filosofía griega. En el parágrafo 44 B de Ser y Tiempo se dice ya al respecto: "La traducción por la palabra verdad y, mucho más, las definiciones teoréticas de esta expresión, encubren el sentido de lo que los griegos ponían, como comprensible de suyo, en una comprensión pre-filosófica, en la base del uso terminológico de alétheia". La alétheia, como estado de no-oculto, va en dirección de lo que es la iluminación (Lichtung) (...) Iluminación quiere decir: despejar, alzar anclas, roturar. Esto no significa que allí donde ilumina la iluminación, sea claro. Lo iluminado es lo libre, lo abierto, y, a la vez, lo clareado de algo que se oculta. No debemos entender la iluminación a partir de la luz, sino a partir de lo griego. Sólo en la iluminación pueden encontrar su lugar la luz y el fuego (...) Lo oscuro carece, ciertamente, de luz, pero no por ello deja de estar iluminado. Nuestra tarea es experimentar el estado de no-oculto (Unverborgenheit) como iluminación (Lichtung). Esto es lo impensado en lo pensado de toda la historia del pensamiento occidental. En Hegel operaba la necesidad de satisfacer lo pensado. Para nosotros, lo dominante, en cambio, es el imperioso latido de lo impensado en lo pensado, la fuerza que nos lleva del primero al segundo".

La redacción de Logos (artículo basado, según ya apuntáramos, en el seminario dictado por Heidegger en 1944 bajo el título "Lógica. La doctrina del Lógos en Heráclito") gira alrededor del fragmento 50 de Heráclito, tradicionalmente traducido del siguiente modo: "No después de escucharme a mí sino al lógos, lo sabio es convenir en que todas las cosas son una" --o, según Snell, "decir en el mismo sentido: Uno es Todo"--. Al comenzar la exégesis, Heidegger aclara que el lógos aquí aludido es un reunir, pero no un mero amontonar, sino un recoger que implica los momentos del ir a buscar y del albergar. En tanto tal, es un elegir aquello que pide albergue, aquello que se muestra como elegible. En la elección de lo selecto, lo ponemos ante nosotros, porque todo recoger (lesen) es ya, señala Heidegger, un poner (legen). En este poner, lo puesto (i.e. lo que está-delante-de-y-junto-a) nos importa, nos concierne, va con nosotros. Al Dasein, por decir así, le importa esencialmente el cobijo de lo que está puesto delante, en su presentarse reunido, pero este cobijo es precisamente su presencia en el desocultamiento. Ahora bien, este poner se despliega como decir y hablar, es decir, como lenguaje. Así, éste (como dejar estar delante que reúne) no es primariamente determinable como expresión o significado, sino que proviene originariamente del poner, esenciando en él, y recibiendo su modo esencial del estado de desocultamiento de lo que está delante reunido. Esto (a saber, que el decir sea un dejar-estar-delante-junto, que, reunido, reúne) constituye, admite Heidegger, un misterio, una cuestión imposible de ser pensada hasta el final. ¿Y qué ocurre con el escuchar (que no es, claro, un mero oír entendido como captación de sonidos)? Dice Heidegger: "Hemos oído propiamente (i.e. hemos escuchado) cuando pertenecemos a lo que nos han dicho" Ello significa: dejar estar lo dicho en su estado de desocultamiento, poniendo lo que está-delante-reunido desde sí como algo que está-delante-reunido, o sea, poniendo esto como ello mismo. El concentrado escuchar y el decir ponen algo que está delante y junto en lo mismo de su estar delante y junto. Así, cobijan lo puesto delante junto, le dan albergue. Estas determinaciones del decir y el escuchar, por lo tanto, nos abren el sentido del lógos como albergue que recoge y liga. Señala Heidegger que sólo en tanto el exponer, el narrar y el decir son modalidades del poner delante, pueden incluirse en la significación originaria de lógos. Por eso, escribe:

"Lenguaje sería: coligante dejar-estar-delante de lo presente en su presencia. Es un hecho: los griegos habitaron en esta esencia del lenguaje. Ahora bien, nunca pensaron esta esencia del lenguaje. Tampoco Heráclito. ¡Qué habría acaecido propiamente si Heráclito --y después de él los griegos-- hubieran pensado propiamente la esencia del lenguaje como lógos, como la posada que recoge y liga! Hubiera acaecido nada menos que esto: los griegos hubieran pensado la esencia del lenguaje desde la esencia del ser. es más la hubieran pensado incluso como éste. Porque hó lógos es el nombre para el ser del ente. Pero todo esto no acaeció. En ninguna parte encontramos huellas de que los griegos hayan pensado la esencia del lenguaje de un modo inmediato desde la esencia del ser. En lugar de esto, el lenguaje --y además los griegos fueron en esto los primeros--, a partir de la emisión sonora, fue representado como foné, como sonido y voz, desde el punto de vista fonético (...) El lenguaje, desde el

principio. alcanza el carácter fundamental que caracterizamos luego con el nombre de «expresión». Esta representación del lenguaje, que si bien es correcta toma a éste exteriormente, a partir de ese momento no ha dejado nunca de ser la decisiva. Lo es aún hoy. El lenguaje vale como expresión y viceversa. Gustamos de representarnos toda forma de expresión como una forma de lenguaje. La historia del arte habla del lenguaje de las formas. Sin embargo, una vez, en los comienzos del pensar occidental, la esencia del lenguaje destelló a la luz del ser. Una vez, cuando Heráclito pensó el lógos como palabra directriz para, en esta palabra, pensar el ser del ente. Pero el rayo se apagó repentinamente. Nadie cogió la luz que él lanzó ni la cercanía de aquello que él iluminó".

Sin embargo, esa luz parecía suficientemente clara. No es lo que se oye de las palabras (la voz o el modo de hablar) lo que debe ser escuchado, dice Heráclito, sino el lógos. Pero escuchar el lógos, advierte Heidegger, significa pertenecer a él. Ahora bien, pertenecer al lógos es propio de lo sabio. Y la palabra "sabio" (sofós) indica un atenerse a lo asignado, un destinarse a él, en tanto es lo que conviene, lo que ha destinado el albergue que recoge y liga. Así, lo sabio es llamado "bien destinado" o "bien dispuesto". Ciertamente, en el fragmento 32, Heráclito señala que esto "bien dispuesto", que no quiere y sin embargo quiere ser llamado con el nombre de Zeus, es propiamente Hen, lo cual se traduce habitualmente como "Uno". Pero Heidegger advierte que este "Uno" no debe ser entendido como "lo Uno" (i.e. algo que excluiría la multiplicidad) sino más bien como "lo único que todo lo une", enfatizando así su aspecto de instancia uniente. De tal modo, sofós estaría indicando esa coligación destinada desde el lógos, que, en tanto se atiene a esa destinación, es el lógos mismo. Cuando es a un mortal a quien se aplica la calificación de "sabio", ello alude a su pertenencia y destinación a la disposición del coligado-dejar-estar-delante en el albergar que recoge y reúne. Dicho de otro modo: propiamente, se llama "sabio" a lo bien destinado que se atiene al uniente aparecer conjunto de lo reunido; derivadamente, se llama "sabio" al mortal que oye propiamente esa destinación del lógos y se deja pertenecer a ella, respondiendo de tal modo al llamado del ser. ¿Es este camino de "sabiduría" inmediatamente transitable para nosotros? No, según reconoce Heidegger, pues demasiados siglos de tradición occidental nos cierran su huella, haciéndolo lejano y encubierto. Permanece para nosotros, no obstante, como enigma. Nuestra tarea consistiría sólo en preparar desde el pensar su cercanía y advenimiento.

Ahora bien, resta pensar, en referencia al fragmento 50, esa alusión a Uno y Todo que aparece al final de la sentencia. En realidad, el texto griego no dice "Uno es Todo", sino "Uno Todo" (Hén Pánta). Hen debería ser pensado, según ya dijimos, como lo unificador, lo que une coligando, lo que coliga dejando estar delante y recogiendo. Lo unido, puesto y recogido, lo que está delante como tal y en conjunto, en estado de desocultamiento, es decir, la totalidad de lo presente, es aquí designado como "Todo" (Pánta). Pero, entonces, la expresión Hén Pánta no aparece como un mero enunciado panteísta, sino que ella dice lo que el lógos es, mientras que el lógos dice cómo esencia Hén Pánta, en tanto su particular unir unificador no es ni un mero abarcar, ni un ensamblar, ni un enlazar o vincular, puesto que en él converge lo divergente de tal modo que los

opuestos están-puestos-delante-junto en su estar-presente. Así, Heidegger da esta versión del texto heraclíteo:

"Perteneciendo no a mí sino a la posada que recoge y liga: dejar-estar-extendido Lo Mismo: lo Bien Dispuesto (la posada que recoge y liga) esencia: Uno uniendo Todo".

La correspondiente interpretación sería la siguiente:

"No es a mí, al hablante mortal, a quien oís; pero estad atentos a la posada que recoge y liga; si empezáis perteneciendo a ésta, entonces, con tal pertenencia, oiréis de un modo propio; este oír es en la medida en que acontece un dejar-estar-delante-junto al cual le está puesta delante la Totalidad, el coligante dejar-estar extendido, la posada (o albergue) que recoge y liga; si ocurre un dejar-estar del dejar-delante, acaece propiamente lo Bien Dispuesto; porque (en) lo propiamente Bien Dispuesto, el destino sólo es: el Único-Uno uniendo Todo".

La conclusión del artículo Logos señala que, en el pensar de Heráclito, el ser, que para los griegos significaba originalmente "estar presente", como morar durando y saliendo hacia delante, al estado de desocultamiento, aparece básicamente como lógos, que en sí mismo es a la vez un ocultar y un desocultar. En tanto tal, lógos es lo mismo que alétheia: un estado de desocultamiento que lleva lo presente a su presencia, des-albergándolo, puesto que todo des-albergar expone a lo presente, librándolo de su estado de ocultamiento, y, por lo tanto, necesita de éste. La alétheia descansa, así, en lo oculto (Ilethé). En el artículo El final de la filosofía y la tarea del pensar, de 1964, Heidegger se pregunta si este juego de ocultamiento y desocultamiento, que nos permite hablar no de la mera Lichtung de la presencia, sino de la Lichtung de la presencia que se oculta, puede resistir el reproche de instituir una mística sin fundamento, una mala mitología, o, en todo caso, un funesto irracionalismo. Pero se llama "irracionalismo" a la negación de la ratio, esto es, del noēin, del nōus, y no estamos seguros, según Heidegger, de saber qué significan estas palabras "sin conocer la alétheia al modo griego, como no-ocultamiento, y, después, yendo más allá de los griegos, sin pensarlas como Lichtung del ocultarse". Mientras tanto lo "racional" seguirá siendo íntimamente cuestionable y será infundado hablar de racionalismo o irracionalismo. Para la época actual, la racionalidad parece identificarse exclusivamente con la racionalización científico-técnica. La razón sería, de acuerdo con esto, la efectiva exactitud de la cibernetica. Pero ello parece cerrar en cierto profundo sentido el camino hacia lo que es. Es posible que tal racionalización sea sumamente irracional. Finaliza, por eso, Heidegger:

"Tal vez hay un pensar fuera de la distinción entre racional e irracional, más sencillo todavía que la técnica científica, más sencillo, y, por eso, aparte; sin efectividad y, sin embargo, con una necesidad propia. Al preguntar por la tarea de ese pensar, no sólo queda involucrado en la pregunta ese mismo pensar, sino también la pregunta que cuestiona por él (...) Todavía no se ha resuelto de qué manera debe conocerse, para que pueda ser accesible al pensar, lo que no necesita de ninguna demostración. ¿Se trata de la meditación dialéctica, de

la intuición que da originariamente, o de ninguno de los dos? Únicamente puede decidir sobre ello la singularidad de lo que, ante todo, exige de nosotros que le admitamos. Pero ¿cómo posibilitarnos la decisión si antes no le hemos admitido? ¿En qué círculo -lamentable, además-nos movemos aquí? ¿Se piensa la èukykleos alethéin (el no ocultamiento bien redondeado) como la Lichtung? ¿Es, entonces, el título de la tarea del pensar, en lugar de "Ser y Tiempo", "Lichtung y Presencia"? Pero ¿de dónde y cómo hay Lichtung? ¿Qué habla en el "hay"? La tarea del pensar consistiría, entonces, en el abandono del pensar anterior, para determinar qué es la "cosa" del pensar".

Ese abandono del pensar anterior, esto es, del pensar onto-teo-lógico (que ha regido el despliegue de Occidente, según Heidegger, desde Platón hasta Nietzsche y Marx, y cuya consecuencia es el desenvolvimiento actual a escala planetaria de la racionalidad técnica) --que no comporta un mero descarte iconoclasta de lo ya pensado sino, por el contrario, un volvernos hacia ello con nuestro pensar-- es a la vez una propedéutica y el inicio del "otro pensar", tierra prometida que rige la destinación del camino heideggeriano. Tal inicio está señalado por la interpretación del claro (Lichtung) como el más simple y enigmático de los acontecimientos --véase con referencia a ello el artículo El principio de identidad, de 1957--: el acontecimiento (Ereignis) de la mutua pertenencia y apropiación de tiempo y ser, de ser y Dasein, de lo presente des-oculto en la Lichtung y el uniente aparecer-reunido desde lo oculto, o, dicho de otro modo, de Hén y Pánta. Reconocer este acontecimiento, experimentar sencillamente su juego, estar bien dispuesto respecto de él, es, pues, lo sabio (sofós). Pero ¿quién habla aquí? ¿Heidegger? ¿Heráclito? ¿O, por medio de ambos, la destinación misma?

*Ricardo Alvarez es
Profesor de Filosofía (UBA)
Doctorando en la Universidad de Morón
Ex-profesor de Psicología Fenomenológica en la Facultad de Psicología de la Universidad del Salvador.
Actualmente, profesor de Historia de la Filosofía Contemporánea en el Instituto Superior de Profesorado "Ricardo Rojas" y de la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino

SECCIÓN LETRAS:

volúmen 5 | sección: Letras
Ariadna Poesía: Selección antológica de poemas de Nancy Morejón - Juanamaría Cordones-Cook



Selección antológica de poemas de Nancy Morejón

Selección e introducción de Juanamaría Cordones-Cook

Introducción

Poeta celebrada en el Caribe y en el resto América, así como en Europa y África, Nancy Morejón (La Habana 1944) acaba de ser reconocida con el Premio Nacional de Literatura Cubana. Escritora precoz, pues sin ser consciente de ello ya creaba poesía a los nueve años, su obra ha sido traducida en varios idiomas e incluye doce poemarios, tres monografías, un drama poético, cuatro volúmenes de estudios críticos sobre historia y literatura cubana y caribeña, además de traducciones de escritores francófonos e innumerables artículos aparecidos en revistas y antologías. Su poesía, versátil expresiva y temáticamente, cubre una amplia gama que va desde la cotidianidad callejera a reflexiones estilizadas sobre todas las artes, mientras rescata voces subyugadas con una profunda conciencia social filtrada por una sutil conciencia artística.

La selección que presentamos incluye un panorama sinóptico de poemas escritos por Nancy Morejón desde sus nueve años, 'Viento' (1954), hasta el más reciente, 'Alexander Cook' (setiembre 17, 1999). Excepto por estos dos textos de apertura y de clausura, el resto de la selección no obedece a ninguna cronología, sino que sigue un ondulante movimiento temático.

VIENTO

Un círculo. Un duende. Un espejo.
Inmediatamente yo.
Desde aquel escaño tortuoso,
vienes en pos de mí,
¿Qué buscas

bajo mi línea negra
que se esconde
aunque quisiera sostenerse?
No hay esperanza. No hay dolor.
Soy sin mí. Y vuelo contra ti,
viento,
que arrastras acaso lo inenarrable,
hacia tu ruido.

COMO ANTAÑO

Podríamos sentarnos, como antaño
a leer el último libro del escritor famoso.
Preferimos el río, la presa, el pájaro,
la cuenca del corazón abierta
para la segadora.
Oh qué humo bendito del futuro
se esfuma entre las manos de los dos.

ROSA

Hablémosle,
nuestra es
su espina.

EL TAMBOR

Mi cuerpo convoca la llama.
Mi cuerpo convoca los humos.
Mi cuerpo en el desastre
como un pájaro blando.
Mi cuerpo como islas.
Mi cuerpo junto a catedrales.
Mi cuerpo en el coral.
Aires los de mi bruma.
Fuego sobre mis aguas.
Aguas irreversibles
en los azules de la tierra.

Mi cuerpo en plenilunio.

Mi cuerpo como las codornices.

Mi cuerpo en una pluma.

Mi cuerpo al sacrificio.

Mi cuerpo en la penumbra.

Mi cuerpo en claridad.

Mi cuerpo ingravido en la luz
vuestra, libre, en el arco.

A UN MUCHACHO

Entre la espuma y la marea
se levanta su espalda
cuando la tarde ya
iba cayendo sola.

Tuve sus ojos negros, como hierbas,
entre las conchas brunas del Pacífico.

Tuve sus labios finos
como una sal hervida en las arenas.

Tuve, en fin, su barbilla de incencio
bajo el sol.

Un muchacho del mundo sobre mí
y los cantares de la Biblia
modelaron sus piernas, sus tobillos
y la uvas del sexo
y los himnos pluviales que nacen de su boca
envolviéndonos sí como a dos nautas
enlazados al velamen del amor.

Entre sus brazos, vivo.

Entre sus brazos duros quise morir
como un ave mojada.

PAISAJE CÉLEBRE

Ver la caída de Ícaro desde la bahía de
azules y verdes de Alamar.

Un valle al que se asoma
un misántropo encapuchado.
Árboles frutales alrededor de las aguas
y un hombrecillo, solo, arando sobre ellas
hasta incorporarse al arcoíris.

Ese hombrecillo
es un pariente de Brueghel, el viejo, hermano mío,
que pinta la soledad del alma
cercada por espléndidos labradores.

Es el atardecer y necesito las alas de Ícaro.

ELOGIO DE LA DANZA

Para Leo Brauwer

El viento sopla
como un niño
y los aires jadean
en la selva, en el mar.

Entras y sales
con el viento,
soplas la llama fría:
Velos de luna
soplas tú
y las flores y el musgo
van latiendo en el viento.

Y el cuerpo
al filo del agua,
al filo del viento,
en el eterno signo de la danza.

ALICIA ALONSO

Asida entre la luz y el mundo,
leve y profunda,
se adelanta la cabeza gentil
de Alicia Alonso.
¡Qué sinsonte a sus pies!
¡Qué murmullo del pino!
Soñando junto al tiempo
aclarado y feliz,
se adelanta su sombra,
como un suave noviembre,
como un suave noviembre después.
Aparecen los hilos de la lluvia

y Alicia gira y gira
con aliento de brizna tal vez.
He aquí su espacio eterno.
Vamos. Silencio,
Ella baila entre el don y la espuma,
entre la flor y el mito,
en el misterio.

DESILUSIÓN PARA RUBÉN DARÍO

Un pavo real blanco pasa.

R.D.

Si pasa un pavo real por mi costado,
haré como que cuidas su figura,
sus piernas, su chasquido de patas,
su presunto caminar agobioso,
su largo cuello;

pero es que hay otro pava real que no pasa esta vez,
pavo real modernísimo,
que azora al poeta de cabellos lacios,
de traje carcomido por el salitre del océano;

pero es que hay otro pavo real no tuyo
que yo desgarro sobre el patio de mi casa imaginaria,
al que retuerzo el cuello casi con pena,
a quien creo tan azul tan azul como el azul del cielo.

RICHARD TRAJO SU FLAUTA

VIII

los orishas nunca se hicieron eco de nuestras voces
sabíamos que rondaban la casa
y que amedrantaban como güijes toda la maldición
alguien estaba o residía
soberanamente
un simple palo o bejuco era su atmósfera
splara con toda la fuerza de un negro enamorado

los orishas oscilaban tranquilos alrededor de los dedos
los dedos de la mano derecha disminuían el ritmo
lentamente
el esperado trae su flauta

todos pedíamos su presencia alrededor de la mesa caoba
el oro del hogar se derrumbó sobre sus hombros
misteriosamente

maravilloso estar entre nosotros Richard
con esa flauta sola

BOTELLA AL MAR
A Mario y a Luz Benedetti

Una botella de vino tinto al mar.
Son las tres de la tarde.
Una botella de vino tinto sin licor,
sin apenas los restos de esos vapores
que nos trnsportan a lo indecible.
Una botella con un mensaje
¿para quién?
Era un papel blanco
emborronado con una escritura
minúscula casi ilegible. Allí decía:
'Escribo en este papel
que introduzco en esta botella
para nadie
y para todo aquel
o aquella
que quisiera leerme
en las próximas eras.
Salta un pez desde la espuma
y tumba el lápiz y el papel
con los cuales me expreso.
Ruedan los dos
y sobre el mar
de grafito
viene un galeón diminuto
y unos negros
amordazados
dando alaridos
y una niña hermosa y sola
de pupilas abiertas
y un duendecillo feo pero audaz.
Había escrito estas peripecias
conn el aliento del salitre
cuando el papel regresó a mis manos
como por arte de magia...
A quien pueda interesar:
buenos días, buenas noches'.
Una botella de vino tinto al mar.
Son las tres de la tarde.

UN PATIO DE LA HABANA
A Gerardo Fulleda León

Un patio de La Habana,
como pedía Machado,
es caro a la memoria.
Sin altos muros,
sin esa lumbre intrépida
del arcoiris
sin la flor andaluza
que tanto abuela reclamaba
en los búcaros...

Un patio de La Habana
conserva huesos de los muertos
porque ellos son anchos tesoros,
viejas semillas del labrador.

Un patio, ay, de donde sale
tanta estrella.

COTORRA QUE ATRAVIESA MANRIQUE

A Chiqui Salsamendi

De súbito, una cotorra mínima
va a desplazar su pico por la calle Manrique
y la despavorida, ronronea, dando palos de ciego,
tal vez buscando algún destino.
Los verdes y los azules de su cuello
estallan frente a las zanahorias,
el berro y las lechugas.
Dos negras se aproximan,
desde la multitud,
en un vaivén de hamacas vivas,
columpiadas por el viento del Golfo.
Un vendedor de periódicos
apenas puede pregonar,
absorto ante el fulgor de la cotorra
y la belleza natural de las negras.
La calle Manrique es un boceto de Landaluce
y se detuvo el vendedor
como alguien que acaba de descubrir todo un zoológico.

A LA SOMBRA DE LOS TRANVÍAS

A Eliseo Diego

A la sombra de los tranvías
abuela, ¿traía recogida una trenza
o era el relato familiar quien lo afirmaba?
Mi pobre abuela... que nunca vi.

MUJER NEGRA

Todavía huelo la espuma del mar que me hicieron atravesar.
La noche, no puedo recordarla.
Ni el mismo océano podría recordarla.
Pero no olvido al primer alcatraz que divisé.
Altas, las nubes, como inocentes testigos presenciales.
Acaso no he olvidado ni mi costa perdida, ni mi lengua ancestral.
Me dejaron aquí y aquí he vivido.
Y porque trabajé como una bestia,
aquí volví a nacer.
A cuanta epopeya mandinga intenté recurrir.

Me rebelé.

Su merced me compró en una plaza.
Bordé la casaca de Su Merced y un macho le parí.
Mi hijo no tuvo nombre.
Y Su Merced murió a manos de un lord inglés.

Anduve.

Esta es la tierra donde padecí bocabajos y azotes.
Bogué a lo largo de todos sus ríos.
Bajo su sol sembré, recolecté y las cosechas no comí.
Por casa tuve un barracón.
Yo misma traje piedras para edificarlo,
pero canté al natural compás de los pájaros nacionales.

Me sublevé.

En esta misma tierra toqué la sangre húmeda
y los huesos podridos de muchos otros,
traídos de ella, o no, igual que yo.
Ya nunca más imaginé el camino a Guinea.
¿Era a Guinea? ¿A Benín? ¿A Madagascar? ¿O a
Cabo Verde?

Trabajé mucho más.

Fundé mejor mi canto milenario y mi esperanza.
Aquí construí mi mundo.

Me fui al monte.

Mi real independencia fue el palenque.

y cabalgué entre las tropas de Maceo.

Sólo un siglo más tarde,
junto a mis descendientes,
desde una azul montaña,

bajé de la Sierra

para acabar con capitales y usureros,
con generales y burgueses.
Ahora soy: sólo hoy tenemos y creamos.
Nada nos es ajeno.
Nuestra la tierra.
Nuestros el mar y el cielo.
Nuestras la magia y la quimera.
Iguales míos, aquí los veo bailar
alrededor del árbol que plantamos para el comunismo.
Su pródiga madera ya resuena.

AMO A MI AMO

Amo a mi amo.
Recojo la leña para encender su fuego cotidiano.
Amo sus ojos claros.
Mansa cual cordero
esparzo gotas de miel por sus orejas.
Amo sus manos
que me depositaron sobre un lecho de hierbas:
Mi amo muerde y subyuga.
Me cuenta historias sigilosas mientras
abanico su cuerpo cuidado de llagas y balazos,
de días de sol y guerra de rapiña.
Amo sus pies que piratearon y rodaron
por tierras ajenas.
Los froto con los polvos más finos
que encontré, una mañana,
saliendo de la vega.
Tañó la vihuela y de su garganta salían
coplas sonoras, como nacidas de la garganta de Manrique.
Yo quería haber oído una marímbula sonar.
Amo su boca roja, fina,
desde donde van saliendo palabras
que no alcanzo a descifrar
todavía. Mi lengua para él ya no es la suya.

Y la seda del tiempo hecha trizas.

Oyendo hablar a los viejos guardieros, supe
que mi amor

da latigazos en las calderas del ingenio,
como si fueran un infierno, el de aquel Señor Dios
de quien me hablaba sin cesar.

¿Qué me dirá?
¿Por qué vivo en la morada ideal para un murciélagos?
¿Por qué le sirvo?
¿Adonde va en su espléndido coche
tirado por caballos más felices que yo?
Mi amor es como la maleza que cubre la dotación,
única posesión inexpugnable mía.

Maldigo

esta bata de muselina que me ha impuesto;
estos encajes vanos que despiadado me endilgó;
estos quehaceres para mí en el atardecer sin girasoles;
esta lengua abigarradamente hostil que no mastico;
estos senos de piedra que no pueden siquiera amamantarlos;
este vientre rajado por su látigo inmemorial;
este maldito corazón.

Amo a mi amo pero todas las noches,
cuando atravieso la vereda florida hacia el cañaveral
donde a hurtadillas hemos hecho el amor,
me veo cuchillo en mano, desollándole como a una res
sin culpa.

Ensordecedores toques de tambor ya no me dejan
oír sus quebrantos, ni sus quejas.
Las campanas me llaman...

PERSONA

¿Cuál de estas mujeres soy yo?
¿O soy yo la que está hablando
tras los barrotes de una ventana sin estilo
que da a la plenitud de todos estos siglos?
¿Acaso seré yo la mujer negra y alta
que corre y casi vuela
y alcanza records astronómicos,
con sus oscuras piernas celestiales
en su espiral de lunas?
¿En cuál músculo suyo se dibuja mi rostro,
clavado allí como un endecasílabo importado
de un país de nieve prohibida?

Estoy en la ventana
y cruza 'la mujer de Antonio';

'la vecinita de enfrente'¹ , de una calle sin formas;
'la madre--negra Paula Valdés--'.²
¿Quién es el señorito que sufraga
sus ropas y sus viandas
y los olores de vetiver ya desprendidos de su andar? ¿Qué permanece en mí de
esa mujer?
¿Qué nos une a las dos? ¿Qué nos separa?
¿O seré yo la 'vagabunda del alba',³
que alquila taxis en la noche de los jaguares
como una garza tendida en el pavimento
después de haber sido cazada
y esquilmada
y revendida
por la Quinta de los Molinos
y los embarcaderos del puerto?
Ellas: ¿quiénes son éstas que se parecen tanto a mí
no sólo por los colores de sus cuerpos
sino por ese humo devastador
que exhala nuestra piel de res marcada
por un extraño fuego que no cesa?
¿Por qué soy yo? ¿Por qué son ellas?

¿Quién es esa mujer
que está en todas nosotras huyendo de nosotras,
huyendo de su enigma y de su largo origen
con una incrédula plegaria entre los labios
o con un himno cantado
después de una batalla siempre renacida?

Todos mis huesos, ¿serán míos?
¿de quién serán todos mis huesos?
¿Me los habrean comprado
en aquella plaza remota de Gorée?
¿Toda mi piel será la mía
o me han devuelto a cambio
los huesos de otra mujer
cuyo vientre ha marcado otro horizonte,
otro ser, otras criaturas, otro dios?

Estoy en la ventana.
Yo sé que hay alguien.
Yo sé que una mujer ostenta mis huesos y mi carne;
que me ha buscado en su gastado seno
y que me encuentra en la vicisitud y el extravío.
La noche está enterrada en nuestra piel.
La sabia noche recompone sus huesos y los míos.
Un pájaro del cielo ha trocado su luz en nuestros ojos.

ALEXANDER COOK

Estoy ante la nada
como aquella adolescente
que vivía en mí sin intentarlo ni saberlo.
La nada es un relámpago
y un aviso de muerte, quizás;
la muerte de otro ser que ha vivido en nosotros mismos.
La nada es un amanecer bien frío
despojado de seres,
rodeados de un rumor de hojas vivas,
apalabradadas en su luz matinal.
Qué espléndida la nada, ahora,
alzándose sobre los hombros de Alexander Cook
y su infinita bola blanca
cayendo ante nosotros,
ante su infancia que termina poblada de preguntas,
cayendo al vacío,
otra vez a la nada...

volúmen 5 | sección: Letras
Sección Anticipos Poesía - Enriqueta Racedo



Sección Anticipos al cuidado de Ana Quiroga Esta sección ofrece una diversa serie de textos (cuentos, fragmentos de novelas, ensayos) que permanecen inéditos o que El hilo de Ariadna anticipa ya que han de publicarse próximamente. Sus autores son, en algunos casos, noveles y, en otros, cuentan con una considerable obra editada. Los une, a nuestro criterio, una probada calidad que esperamos que los lectores de nuestra revista confirmen.

TESEO

Pobre mortal que parte
a enredarse los pies en el ovillo.
Quizás Ariadna en su despecho
esté a favor del Minotauro:
su héroe ha elegido el cuerpo a cuerpo
con la mitología.
Le ha tendido el ovillo para que se enredara,
le ha entregado los planos del palacio,
planos falsos para que se extravíe.
Pero es un héroe, no comprende
las artimañas de mujer, y entonces vuelve
cuando nadie lo espera, con su botín a cuestas.

IFIGENIA

Esta noche no duerme,
presa camino a la hecatombe.
Flota una culpa ajena
entre las naves detenidas
sobre el espejo quieto de las aguas.
Se atavía para una ceremonia
que no quiere y a veces desearía
un poco más de vida para su noche virgen.
Pero siente que el frío le da alcance:
marca su epitalamio como pasos
que la lleven al ara.
Debe olvidar el miedo y simplemente
representar la ejecución de un mito.
Esta noche no duerme,
aunque florezcan los almendros bajo un cielo estrellado
(así ha venido sucediendo y así sigue).
Alguien habrá de alimentar gusanos
para que gire en su universo el orden.
Pero no quiere una corona
nupcial, falaz para su sacrificio.
Huele la sal del mar, cercana,
el aire empuja las tormentas,
y alguna invicta voluntad mueve a las otras,
¿de qué le sirve haber nacido
principal en su tierra?
Vino con esa gracia y sin embargo,
no puede ya contra la voz que dictamina
híbrida de intenciones
a pesar de su amor o de su odio.
Esta noche no duerme, en el oriente
se vislumbra una línea.
Ya vendrán a buscarla las antorchas:
con halagos, esperan que se vuelva
su voluntad sumisa,

con la crueldad de los detalles tiernos
van a tranquilizarla
con brebajes sedantes, con mentiras;
le vendarán los ojos
al fulgor del cuchillo.
Recuerda entre los labios
cierto sabor metálico,
pero no tiene miedo,
quizás eso la salva.
Imagina praderas, ciervos blancos,
quizás eso la salva, porque hay noche
para su sueño virgen,
de pie aguarda bajo los capiteles.

CURARE

De todos los venenos que he probado,
el tuyo ciertamente es el más lerdo.
Sé que no son mortales sus efectos
(para eso, la vida es infalible)

pero tiene un poder paralizante,
contamina intenciones, juicio, pasos,
hará que sufra como fiera presa
mil temblores de llaga en las entrañas.

Y, sin embargo, bebo enajenada,
con voluntad rendida ante tus ojos,
los sorbos de tu vino emponzoñado.

Y quién sabe si acaso no es la muerte,
este miedo, este aliento retenido,
esta lenta agonía de la espera.

ALFARERIA

El alfarero tiende
manos cuarteadas, la materia
se ensancha o se adelgaza a su contacto
mientras la rueda gira y los pies corren.
En la tórrida tarde se secan las vasijas
mientras la rueda gira
en la velocidad del tiempo que se ajusta
al diseño;
la arcilla entre sus manos se perfila,
mientras la rueda gira.
Bajo la yema de los dedos
un cuello que se alarga,
curva cintura suave
contorno boca y labios de vasija
mientras la rueda gira,
la geografía errante de las dunas, lejos

mientras la rueda gira
Cambia el diseño, y la velocidad
del torno y ahora un cuenco,
después un hondo plato
mientras la rueda gira
Moja sus dedos en un vaso,
suaviza los contornos
mientras la rueda gira,
los pies detienen su carrera.
Seca sus manos, guarda sus artesanías.
El toldo cae
sobre la rueda de la tarde detenida.

ELEGÍA (Extracto)

IV

La antorcha que de mano en mano, pasa.
La vela sin pabilo,
un bote a la deriva,
un espejo hecho trizas,
los zapatos impares.
Papeles sin firmar,
una llave sin puerta,
una vaina servida,
la cáscara de un huevo.
Un puente roto,
un violín sin el alma y sin el arco,
un arco sin la cuerda
y una flecha sin arco.
Un clavo sin cabeza,
un fósforo ya usado.
Bronce sobre madera,
mármol sobre la tierra.
La moneda en la lengua.



Angélica Gorodischer es narradora. Escribió numerosos libros, entre los que figuran Prodigios, Fábula de la virgen y el bombero, Jugo de mango, La noche del inocente, Cómo triunfar en la vida, Menta y Kalpa imperial. Recibió, entre otros, los premios Konex de platino, Emecé (por su novela Floreros de alabastro, alfombras de Bokhara), Más allá, Esteban Echeverría y Dignidad, otorgado por la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos por su trabajo en pro de los derechos de la mujer.

La Palabra Perdida

Las nueces frescas le ponían áspera la lengua, dice el poeta, y por supuesto está hablando además de otra cosa. Si tenemos el suficiente entrenamiento en la palabra escrita, y si no lo tenemos también porque se trata de un verdadero poeta, no de un escribidor de versos, podemos sentir la aspereza de la lengua y ni cuenta que nos damos porque eso es parte del encantamiento de la poesía.

En poesía la palabra es así, pesada, opaca porque guarda otras cosas en sí y a esas cosas hay que desentrañarlas, abrir el cuerpo de la palabra y sacarle lo que oculta en las entrañas. En poesía la palabra permanece, impermeable, impertérrita, hasta que se la lee y estalla. En la frase del principio hay nueces frescas, hay lengua y hay un chico, quién lo duda. Pero también hay un verano, hay un árbol o muchos árboles, según la historia personal de quien lee, y hay un viento para nosotros como de pampa, y hay una luz particular que quizá se acerque a la de los cuentos del señor Tabucchi ya que por lo visto Tabucchi es en estos días ineludible, y hay el tiempo, tiempo como clima pero también como cronología. Después viene otro señor que también es, a su modo, un poeta, y le agrega una película. Y todo eso porque aquel otro dijo en palabras escritas que la lengua de un chico se ponía áspera con las nueces frescas.

Claro, dicho así, la lengua de un chico se ponía áspera con las nueces frescas, no tiene ningún encanto ni evoca nada. Hay que decirlo como lo dijo él. Y

mejor, habría que decirlo en su lengua original que es el alemán, pero yo de alemán no sé casi nada y me resisto a hacer papelones.

Una se pregunta, a veces, en esos momentos en los que el tiempo psíquico parece que da para todo, de dónde viene la poesía. Y se lo pregunta una, que no es poeta ni tiene nada que ver con la poesía. Una es narradora, pero resulta que si empieza con esas averiguaciones, se encuentra a mitad de camino o quizás no, un poco más atrás de la mitad del camino, se encuentra con que las paralelas sí se tocan como vienen suponiendo desde hace un tiempo los matemáticos y los físicos y toda esa gente sospechosa.

Y a todo esto, de dónde viene la poesía. Es tentador decir: de una necesidad. Es tentador y es una tontería. Es como contestar preguntas acerca del paraguas o del alfiler de gancho. Que son artículos muy interesantes por otra parte.

Viene, la poesía digo, no el paraguas ni el alfiler de gancho, directamente de la primera palabra, y aquí sí que hemos metido el dedo en el ventilador. La cuestión de la conquista de la palabra es una cuestión épica. No hablo de "géneros". Lo es no porque la primera poesía haya sido épica, que eso no lo sabemos y es posible que no lo sepamos nunca, sino porque conquistar la palabra fue más difícil, más terrible, más pecaminoso que conquistar los mares, los cielos, la luna y lo que venga que la gente pueda llegar a conquistar.

¿Qué es una conquista, en primer lugar? Una conquista es una búsqueda, Corominas dixit. Conquirere es literalmente buscar por todas partes. Y ya que estamos ahí, vamos un poco más allá, que esto de ir un poco más allá es una conducta sumamente recomendable. Vamos a: qué son esas todas partes, adónde están, cómo se las aborda.

Supongamos que estamos en una de las primeras mañanas del mundo. Bueno, no exageremos tampoco: no estoy hablando de una bola de fuego que después del big bang andaba flotando por ahí a ver de dónde se podía colgar. Estoy hablando de un mundo ya organizado, en el que había cosas, objetos externos que al decir del señor Bertrand Russell son sistemas circulares, irradiantes de impresiones posibles, es decir árboles y bichos de diversos tamaños y formas; en el que había nubes y lluvia y atardeceres y de vez en cuando unas erupciones volcánicas que hacían temblar la tierra; en el que también vivían unas raras criaturas que habían empezado a caminar en dos patas y que por lo visto andaban buscando algo, algo que era más que la cueva y el alimento.

Ustedes saben que yo estoy por la abolición de las marcas sexistas en el lenguaje, así que no voy a hablar de "el hombre" ni por casualidad. No creo en esa pavada maligna de abarcar por exclusión. Aquí se hablará de mujeres y varones, o de la gente, o de la humanidad o de las personas. Miren cuántas palabras interesantes hay para usar sin necesidad de ofender a la mitad más una del mundo.

Y en aquel momento del que hablábamos, lo que había era un mundo de iguales oportunidades para todas y todos, y nadie decía nada acerca de "nivelar para abajo". Pero que la gente andaba buscando algo, de eso no hay dudas porque encontró ese algo y no fue una casualidad.

Dale Spender habló en un libro memorable (*Man Made Language*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980) de "la política del nombre". Resumiendo porque el libro de Spender dice muchas cosas, algunas no muy fáciles, lo que la gente andaba buscando era la palabra, el nombre. Y nombrar, cito a Spender "nombrar no es un proceso neutral ni azaroso". Por el contrario, nombrar es un

proceso subjetivo que revela la concepción que tiene de sí misma la persona que nombra. Pero hay más: "los nombres que no pueden transitar sobre las significaciones del pasado, no tienen significación alguna", eso también es de Spender. Y yo agrego, sobre las huellas de Spender y otros autores y autoras, claro: los nombres nuevos, las palabras nuevas, se originan en las perspectivas del mundo que tienen quienes nombran, más que en los objetos a nombrar, que viene a ser otra forma de decir lo que dijo Bertrand Russell y que a Borges le gustaba citar (Discusión, de 1932, "Las Versiones Homéricas").

Ahora, hoy, en este momento, cuando surgen tantos nombres nuevos porque hay a cada rato objetos externos y acontecimientos nuevos que nombrar, sabemos que esos nuevos nombres, esas nuevas palabras no son enteramente nuevas, se apoyan en viejas creencias, están atadas a principios que ya existen. Y otra vez yendo un poco más allá, esos principios y esas creencias derivan de estructuras prefiguradas de pensamiento y de lenguaje. En otras palabras, no inventamos nada aunque nos parezca que sí. Pero sigamos: las estructuras prefiguradas de las que hablamos vienen de experiencias de un mundo sin nombres que tal vez esté presente en el imaginario colectivo aun sin que lo sepamos ni lo advirtamos a cada paso.

Qué lío, ¿no? Y sí, es un lío porque hubo un momento de la humanidad, que no sé a qué período prehistórico corresponde y dudo de que alguien lo sepa con seguridad, hubo un momento en el que no había ni esquemas prefigurados, ni principios ni creencias ni nada. Nada más que los objetos allí afuera, y por objetos entiendo no solamente las piedras y los árboles y el agua sino también los seres, más los acontecimientos que deben haber sido dramáticos todos.

Fuertes, como dicen ahora.

Y había el conquirere, la búsqueda por todas partes, y las todas partes eran precisamente la diversidad del universo. Lo que se buscaba era el nombre, la conquista de la palabra, conquista que no dependía de las cosas y los acontecimientos a nombrar, sino de las subjetividades de quienes nombraban. En fin, los libros fundamentales de las distintas religiones lo dicen con mucha más gracia. Y con mucha mayor gracia y fantasía aun lo dicen los chicos cuando en la etapa pre-filosófica, cuando la pregunta obsesiva que se les ocurre es "para qué", imaginan algo así como un congreso, un concilio, una reunión de gente sabia y poderosa, en la que se discuten los nombres que se les van a poner a las cosas: esto se va a llamar mesa y esto lámpara y eso silla y aquello cielo.

En los libros fundamentales hay una divinidad, que siempre es la misma se llame como se llame y pertenezca al pueblo al que pertenezca, que confiere a los primeros seres el privilegio de nombrar, que es, claro está, el privilegio de conocer. En general la divinidad se guarda un as en la manga, total en esos tiempos se usaban las mangas anchísimas y larguísima, cuestión de no darles todo a esas gentes que, la divinidad lo sabía, le iban a traer tantos problemas.

Se guarda algo porque quiere seguir manteniendo el poder que tiene sobre mujeres y varones. Pero hay alguien, que según las mitologías puede ser un varón y puede ser una mujer, hay alguien que desobedece y se alza con el fruto prohibido o el fuego de los dioses o la huella de oro que lleva al reino de las inmortalidad. Y con ese acto que se llama de distintas maneras, traten de adivinar que no es difícil, nos convierte en seres pensantes, imaginantes, deseantes, creadores, mortales. Y la divinidad se muerde los codos porque aunque sabía que le íbamos a occasionar problemas, nunca se imaginó que

íbamos a componer sinfonías, inventar la rueda, planificar ciudades, escribir novelas, cantar óperas, descubrir vacunas, cincelar las riquezas del centro de la tierra, sacar de la galera guerras, poemas, películas, cartas de amor, mapas, átomos, doctrinas filosóficas, prejuicios, recetas de cocina, certificados de buena conducta y hasta letras de tango. Cómo se lo iba a imaginar. Lo que la divinidad quería era simplemente que le ahorráramos el trabajo de nombrar el mundo, pero jamás se supuso que armada de la palabra, la humanidad iba a organizar semejante maravilloso desmadre. Porque a pesar de los talibanes, los hornos de Auschwitz y los chupaderos, es maravilloso. Y lo es gracias a la palabra, ya que si con la palabra se pueden planificar horrores, con la palabra se puede denunciarlos.

¿Cómo fue que alguien dijo algo? Lamento pero no tengo idea. A lo mejor un señor o una señora sumamente sabia y erudita lo sabe, pero a mí se me ocurre que más que saberlo debe fantasearlo a partir de alguna mínima huella disimulada en algún fragmento de vida que se salvó del tiempo, las inundaciones y los gobiernos.

Bueno, yo también puedo fantasear. Sabiendo, y esto sí lo sé porque me lo dijo mi otorrinolaringólogo, sabiendo que estas estructuras que están aquí y con las que hablamos no fueron originariamente diseñadas para hablar sino sólo para aullar y gruñir, puedo imaginarme que alguien tuvo algo que decir. Un nombre, una intención, una llamada, algo. Ya que no había creencias, todavía no, ni estructuras preestablecidas pero sí oscuras, nacientes subjetividades y eso que se llamaba todas partes en donde buscar, desentrañar y conquistar, debe haber habido un poderoso deseo que llevó a uno de esos seres a decir una palabra en vez de aaaghh, uggg, brop o esas cosas que salen en las historietas. De ahí en adelante hasta llegar a va pensiero, a nueces frescas o a percanta que me amuraste, no hay más que un paso y muy cortito.

En todo eso, tiempo, campos de batalla, las manos del judío que labran en el ghetto los cristales, palimpsestos, construcción de muros, cúpulas pintadas y basureros nucleares, en todo eso ha ido transcurriendo la palabra y en todo eso y mucho más se ha ido haciendo más y más fuerte y más y más vulnerable.

Pero tenemos que hacer un alto. Porque todo esto va más o menos bien pero nos estamos dejando algo en el camino y eso no puede ser. Nos estamos dejando en el camino la palabra escrita.

Veintidós mil años atrás a la gente empezó a darle por pintar las paredes de las cuevas y no les cuento las cosas que dicen hoy los arqueólogos y los espeleólogos. Francia, España, países de África y de América Latina se pelean para ganar la carrera de la cueva pintada más antigua como si el primer puesto tuviera tanta importancia. La gente pintaba las cuevas hace veintidós mil años; con intenciones mágicas, religiosas, estéticas, económicas, terapéuticas o todas juntas, vaya a saber. La gente ya hablaba, pero la gente aun no escribía.

En un libro maravilloso de Eric Havelock que se llama *La Musa Aprende a Escribir* (Barcelona, Paidós, 1986) se dice lo siguiente acerca de la palabra escrita, en fin, no lo dice precisamente Havelock sino su prologuista el profesor Antonio Alegre Gorri de la Universidad de Barcelona: "La invención de la escritura o, dicho con más precisión, la transición de una sociedad carente de escritura a otra en la que toda –o casi toda– manifestación lingüística relevante se efectúa por medios escritos, supone una transformación radical de todos los aspectos de la vida social y del pensamiento: ni la religión ni la literatura, ni las

ciencias sociales ni el derecho tal como los venimos entendiendo los civilizados desde hace más de dos mil años –desde que hay propiamente historia, otro concepto indisociable de la expresión escrita– serían concebibles sin la intervención de la escritura”.

Yo me lo creo porque estos señores son muy importantes y saben mucho y lo que dicen es bastante sensato, pero entonces, como con la poesía, ¿de dónde viene la escritura?, ¿cómo se inventa?, ¿de dónde sale?, ¿quién siente su necesidad, su falta?

Sólo se puede responder con conjeturas. Se sabe algo del cuándo, un poco del cómo, retazos del dónde, y nada más. Dice René Etiemble (Georges Jean: Writing. The Story of Alphabet and Scripts. New York, Harry N. Abrams Inc., 1992) que “los seres humanos están viviendo y muriendo desde hace un millón de años, pero están escribiendo desde hace nada más que seis mil años”. Ahí hay algo del cuándo.

Y dice Georges Jean que “uno podría imaginar que la gente ideó los primeros signos escritos para preservar las historias tradicionales, pero en realidad las razones que hay detrás del desarrollo de la escritura son mucho más frívolas” (Georges Jean, op.cit.).

Los mensajes son mucho más antiguos que la escritura, y cuando digo mensajes uso la palabra en su sentido más amplio, en el sentido de los significados. Ahí entran los adornos de las vasijas, la disposición de las viviendas, y también las huellas que los cazadores dejaban para quienes vinieran detrás. Pero la palabra escrita empieza a existir sólo cuando aparece un repertorio de signos compartido por un grupo humano, que pueden usarse para reproducir pensamientos y sentimientos.

Sin embargo, lo primero que la gente escribe no es el poema sino la cuenta del lavadero. Bueno, en realidad no fue la cuenta del lavadero pero como si lo fuera: una lista de bolsas de cereales y de cabezas de ganado en una tablilla de un templo de Uruk allá entre el Eufrates y el Tigris en donde hoy viene a quedar Irak, entrando a la derecha como suelen estar estas cosas importantes. No vamos a hacer una historia de los signos porque no podríamos salir del pantano ni con tiempo y buena voluntad. Pero lo que una realmente se pregunta es cómo es posible que hayamos llegado hasta aquí, hasta la computadora, Internet y correo electrónico. Guerras, pestes, hambrunas, incendios, catástrofes naturales, macartismo, gulags, kukluxklan, bombas atómicas, y encima para registrar todo eso tuvimos que dar dos saltos más enormes que cualquier brinco a las estrellas. El hiperespacio, los agujeros negros y las guerras de las galaxias son juegos de jardín de infantes comparados con el clic de la mente, el alma o cómo se lo llame, que llevó del gruñido a, a, no sé a qué, nadie lo sabe, quizás a vamos a poner este bife de gliptodonte al fuego. Y el clic que hubo de una punta de flecha dibujada en la arena a un signo pictográfico que significaba “dos asnos” tallado en una tableta de arcilla cocida; del estilo de madera con el que se cavaban los signos a la pluma de ave con la que un señor en los suburbios de Londres trazaba letras que formaban palabras que formaban frases que formaban versos que formaban tragedias de celos, de poder y de muerte allá en el siglo dieciséis. Yo sé, todo el mundo sabe, que las cosas no fueron rápidas ni fáciles. Por comodidad nos gusta pensar que sí, que un día alguien se despertó más inteligente de lo que había sido al dormirse y que dijo ya sé, hoy voy a inventar

el alfabeto. Digna de ese maravilloso escritor que fue César Bruto, la escena es absolutamente imposible.

Esas cosas llevan siglos y milenios. Vaya a saber durante cuánto tiempo los sacerdotes de Mesopotamia usaron estilos para grabar las tabletas, a lo largo de cuántas generaciones los escribas egipcios fueron destilando los jeroglíficos hasta llegar a la literatura sapiencial, cuándo fue que de la canción o el verso cantado perteneciente a la enorme riqueza de la oralidad griega se pasó a los fragmentos de Parménides que tienen otra riqueza totalmente distinta.

Tal vez habría que pensar que el desarrollo de la palabra hablada va unido, como al principio, al transcurrir de la subjetividad en la historia, mientras que el desarrollo de la palabra escrita va unido al paso cada vez más rápido de la tecnología.

Sea como fuere, la palabra es para todas las personas algo tan familiar que ni se piensa en ella. Es como la respiración y como el trabajo doméstico: piensan en ellos los especialistas o se piensa en ellos cuando hay dificultades; de otra manera, cuando todo anda bien, la gente en general los da por descontados. Están ahí, se respira, se suspira, resbala una sobre pisos encerados, mira a través de vidrios transparentes. Están ahí, eso es todo.

La costumbre es una mala consejera. No es del todo indeseable, pero hay que mantenerla a raya porque no se puede confiar demasiado en ella. Todo lo que adormece es sospechoso y no hay como la costumbre para hacerle creer a una que no hay ningún problema y que si lo hay enseguida se va a arreglar. En otras palabras, lo mejor es estar atenta. Atenta a qué. A las palabras precisamente y nada menos.

Mi impresión es que hemos perdido la poesía de las palabras, que no quiere decir que debamos usar palabras rebuscadas a la manera de los modernistas o de los simbolistas o de nadie. Lo que pasa es que creo que, hablando o escribiendo, hemos despojado a las palabras de su poder, y eso es peligroso. Por supuesto las palabras se gastan. Hay las que se enferman. Algunas mueren y se pierden para siempre. Otras mejoran, se ponen de pie y siguen andando. Nacen algunas, y de esas algunas que nacen, unas mueren rápidamente y otras tienen largas vidas que ocupan generaciones y generaciones. Todas están vivas; algunas lo están más que otras y todas figuran en los diccionarios así como todos los rosarios y todas las rosarinas figuramos en la guía de teléfonos.

Pero es que así como todas y todos somos diferentes, entre las palabras las hay dulces, traicioneras, duras, directas, hipócritas, generosas, despóticas, siniestras, transparentes, hechiceras, tibias, pero como dice Léon-Paul Fargue "amar a las palabras por ellas mismas y comprender lo que dicen o sugieren, comprender lo que murmuran y proponen, saber de dónde vienen y adónde van, pesarlas, beberlas y comerlas, eso es lo que importa" (prólogo a *Sortilèges du Verbe*, de Matila Ghyka. Paris, Gallimard –décima edición–, 1949). Eso es lo que importa, eso es lo que hay que comprender.

No es posible usar las palabras sin cierta reverencia. Lo cual no quiere decir que hablemos y/o escribamos con los guantes puestos, con cautela, con unción y pensando cada paso que damos. No. Quiere decir simplemente que estamos obligadas y obligados a saber lo que estamos haciendo cuando hablamos y cuando escribimos. Eso es algo que enseña la escuela. ¿La escuela? ¿Qué es la escuela? Ah, sí, eso que se viene abajo lentamente desmigajado, destruido por una nueva edad media que sólo se va a diferenciar de la otra en que ésta

va a tener una pila de tecnología que va a hacer que mucha más gente sea descartable.

Bueno, la escuela cuando la había (todavía quedan restos, y todavía hay maestras y maestros admirables) enseñaba eso. Enseñaba el valor de las palabras. Una palabra, cualquier palabra, esconde muchísimas cosas. Esconde su propio silencio, esconde miles de significados, esconde juegos, trampas, consuelo, voces, colores, música, esconde a sus hermanas, a sus enemigas, esconde puertas y ventanas que podemos abrir o mantener cerradas, esconde escaleras para subir al cielo y para bajar a los infiernos, esconde techos para abrigarnos y abrigos para no morirnos de frío.

Pero debido a nuestra relación cotidiana y desaprensiva con ellas, nos hemos acostumbrado a tratarlas como a trapos de piso y no nos acordamos de que son de terciopelo, de seda y de tisú de oro. Las maltratamos, las retorcemos, las tiramos, las escupimos, las pisamos y las olvidamos. Pero eso se paga.

Llega un momento en el que ya no nos entendemos. Cuando las palabras eran una herida en forma de cuña sobre una tableta de arcilla, resultaban primordiales para la vida. No era lo mismo dejar establecido que uno tenía dos asnos que no tener ningún registro de que alguien tenía dos asnos. Cuando las palabras eran nuevas y la gente les ponía nombre a todas las partes del universo, la noche era para cantar y para contar y se oía en profundo silencio lo que los demás tenían que decir y todas y todos entendían lo que oían. Cuando las palabras eran líneas y curvas trazadas sobre papeles hechos a mano por un señor que encerrado en una celda imaginaba a un flaco caballero a lomos de un rocín infame acompañado por un gordo escudero sobre un burro, las gentes, que no todas sabían leer, se juntaban en la plaza para que los que sabían les contaran lo que había pasado en la vela de armas.

Ahora las palabras son de luz. Aparecen un segundo, dos, en la pantalla y las borramos con sólo apretar una tecla. Aparecen un segundo, dos, en la otra pantalla, pronunciadas por señores que no están en ninguna celda pero deberían estarlo, y desaparecen con el zapping que nos lleva a lo de una rubia descerebrada que abre la boca y cree que está diciendo algo.

No estoy descalificando la tecnología. Al contrario: amo mi computadora, me maravilla pensar que alguna vez todas las personas podrán tener sus computadoras. Amo en cierto modo la televisión, cuando me trae el mundo hasta mi living y veo cómo vive y cómo come y cómo ama la gente de otros países a los que nunca voy a ir. También amo y esta vez sin reservas el lavavajilla y el microondas, créanme. Pero abogo por un uso sensible, inteligente, disparatado sí pero no estúpido, de esas maravillas.

Y todo eso, la computadora, la televisión, el microondas, exige, como todo en este mundo, que hagamos uso de las palabras. Si no las tuviéramos no podríamos vivir. Nos habríamos extinguido hace rato, como los tigres dientes de sable y los pterodáctilos; y alguna otra especie, conquistadora de la palabra, hubiera encontrado el camino hacia la civilización o hacia eso, imperfecto todavía y a veces sin esperanzas, eso que orgullosamente llamamos civilización.

Niego que ésa sea una posibilidad trágica. Es bastante interesante y en cualquier momento podemos meternos a explorarla. Por ahora lo que tenemos es una palabra turbia, desarmada, imprecisa, que está en nuestras manos salvar. Yo no sé cómo se hace eso. Si tuviera soluciones estaría en las calles

arengando a las multitudes, o me hubieran llevado en cana por chiflada, qué sé yo.

Pero no hay duda de algunas cosas. Primero, que tenemos que dejarnos de pavadas acerca de mantener puro el idioma, puesto que el concepto de pureza es bastante riesgoso. No hay nada puro, ni en la naturaleza ni en la cultura, y mejor así puesto que el mestizaje es lo que nos enriquece, desde todo punto de vista, empezando por la fisiología y terminando en la ideología. Había un individuo que preconizaba la pureza de la raza aria, no sé si nos acordamos. Bueno, eso es la búsqueda de la pureza, el viva la muerte.

El idioma que hablamos no es puro, no lo fue nunca, por suerte. Está vivo, se enriquece día a día, crece, come, respira y nos da muchas satisfacciones y si no me creen les recomiendo la buena lectura de cualquier autor o autora. Y sobre todo no tenemos que tener miedo. Bienvenidas las palabras nuevas, bienvenidos los deslizamientos de sentido, bienvenidas las palabras extranjeras. Todas las palabras que usamos fueron extranjeras alguna vez. La mayoría de ellas fueron latinas y griegas. pero las hay árabes, rusas, francesas, inglesas, chinas, portuguesas, de todo origen y calaña.

Están sí las que vienen de otros idiomas, pero están las que vienen de los jóvenes, del rock, como las que vinieron del jazz y del tango. Están las que vienen de la ciencia, de la informática, del arte, del juego. Están las jergas profesionales y las que usan las señoritas de la noche.

Y están las escandalosas, las que vienen del erotismo, de lo que se ha dado en llamar el continuum del sexo; y las terribles, las que vienen de los submundos de la pobreza, de la droga, del robo, del crimen, de la miseria y el abandono, que a éas también las vamos a adoptar algún día.

Aquí hay algo interesante, que saltó en la palabra de mucha gente cuando a García Márquez se le ocurrió la tontería ésa de jubilar la ortografía, y es que el lenguaje crece de abajo hacia arriba, de los márgenes hacia el centro. Dicho de otro modo, la marginalidad es productiva. Después el centro, los diccionarios y las academias, aceptan y santifican, pero lo nuevo vino de ahí, de los lugares sospechosos.

Y otra cosa más: respetemos la palabra y abandonemos por favor los eufemismos. Abandonémoslos para decirlos y también desenmascarémoslos cuando los oigamos. Lo cual presupone una actitud crítica a la escucha. Dicho de otro modo: no nos creamos todo lo que oímos porque últimamente todo lo que oímos es mentira. Vamos a llegar hasta las últimas consecuencias no quiere decir nada, no porque las palabras estén vacías sino porque están llenas pero no de intenciones de llegar a ninguna parte sino de entramados de intereses y corrupción que van a impedir que nadie se mueva de donde está lo cual quiere decir que nadie va a llegar a ninguna parte. Crearemos cuatrocientos mil puestos de trabajo tampoco quiere decir nada porque en esa nueva edad media hacia la que vamos ya no hacen falta talabarteros ni torneros ni peones, no hace falta gente que trabaje. Es una conspiración en mi contra tampoco significa nada cuando sale de labios de alguien que está precisamente dedicado o dedicada a conspirar contra sus iguales y sobre todo contra quienes dependen de él o de ella. Asesor o asesora de empresas no es una persona que les explique a los empresarios cómo mejorar lo que hacen sino alguien que cobra una coima por poner al servicio de empresas sus relaciones, generalmente nacidas en el ejercicio de la función pública. Y a propósito función pública no significa o no debiera significar poder para hacer lo que a

esa persona allí ubicada se le dé la gana, sino todo lo contrario: función pública significa o debería significar servicio. Un gobernante no es un dueño sino un servidor.

Eufemismos los hay en todos los idiomas, pero a nosotros nos interesan hoy en este idioma ya argentino sensacional que hablamos, este idioma fuerte, emocionante, rico, colorido, sensual, hecho para el poema de amor y para la diatriba, para el tango y para el proyecto de país. No digamos nunca más rehizo su vida cuando queramos decir se volvió a casar; no digamos carenciados cuando queramos decir pobres ni ilícitos cuando queramos decir robos o asesinatos. No digamos revolución cuando lo que hay que decir es golpe de estado ni digamos ex presidentes cuando lo que hay que decir es infames traidores a la patria. Digamos lo que hay que decir en donde hay que decirlo, con el tono necesario y en palabras justas y perfectas, en esas palabras todopoderosas que a veces olvidamos que tenemos al alcance de la mano, todas y todos.

seguir con que hemos perdido la poesía de la palabra
estamos acostumbrados a la palabra
hemos desnaturalizado la palabra
el lenguaje como cosa viva. PERO

**volúmen 5 | sección: Letras
Dos relatos - Mario Goloboff**



Mario Goloboff es escritor y profesor de literatura. Dictó clases en las Universidades de Toulouse, Reims y París-Nanterre. Radicado nuevamente en el país, lleva talleres de escritura y enseña en la Universidad Nacional de La Plata. Ha publicado Leer a Borges, Genio y figura de Roberto Arlt, Julio Cortázar. La biografía y Elogio de la mentira. (Diez ensayos sobre escritores argentinos). Poesía: Entre la diáspora y octubre, Toujours encore y Los versos del hombre pájaro. Novelas: Caballos por el fondo de los ojos, Criador de palomas, La luna que cae, El soñador de Smith y Comuna Verdad. Sus textos de creación han sido traducidos a más de diez lenguas.

Dos relatos de Mario Goloboff

EL PASADOR

El tipo que me la encajó, lo hizo a sabiendas. Eso, me juego. Entonces, no veo por qué tendría yo que obrar de otro modo. Así, esperé la oportunidad, y el sujeto se presentó.

Tenía que ser un desconocido; de ser posible, un señorito de buenos modales, alguien que después no se animara a venir con problemas. Ni lo conocía, ni lo vi más; nunca vino a hacerme cuestión; descuento que estaba bien educado, eso podía apreciarse no más tratarlo.

Llegó solito, pero como llamado. Al almacén que tenemos (ahora espero que por mucho tiempo más) en Tacuarí y Chile. Había unos cuantos amigos, clientes de toda la vida, parroquianos del vecindario, que es como decir, ya lo sé, dar una vuelta en redondo. Pero es una de las tantas manías que la porquería aquella me dejó, la de hacerme un tema de todo. Eso de las monedas que sin fin resplandecen en la historia y la fábula es más fábula que historia, si lo sabré yo.

El hombre entró, saludó tímido aunque correcto, pidió una caña (y además de naranja, lo cual no dejó de llamar la atención), y se quedó mirando unas manos de truco gallo como si entendiera. Bueno, mirando es un decir, porque tenía los ojos grandes, lunáticos, como entrecortados de miopes o insomnes, como entrecerrados de mucho o de poco dormir.

Se la di con el vuelto. Desde ya no sé cuándo me venía sacando el sueño; no veía otra cosa que esa maldita moneda, un vintén con dos letras de Argentina borradas, y una fecha del 29 o del 30, qué más da.

Qué más da. Qué importa el año, y menos aún su valor. Lo que sí sé es que una vez que la vi ya no pude dejar de verla, ya no pude dejar de pensar, ya no pude nada.

En el interín, se enfermó mi mujer; una de las chiquitas tuvo un accidente grave, y apenas si pudieron sacarla; el boliche fue de mal en peor. Doña Jacinta me aseguró que era nomás el vintén. Eso, todo eso, le debo al amuleto aquél.

Así que liberarme de él era como de una prisión. Y a Dios gracias, pasó ese pituco venido a menos, y no me dio ni así de remordimiento enchufárselo. Bueno, casi. Porque no tranquilo del todo pregunté a los muchachos si alguno lo conocía. Pero nadie lo había visto jamás.

Concluimos, pasadas largas las dos y media, que andaría por aquí, perdido, buscando alguna chirusa, o saliendo tal vez del velorio de los Villar, en la otra cuadra, donde la Teodelina les había dado la última fiesta a los pobres viejos.

Villalba rey

En eso pasa un caballo, y empieza a sentir frío. El animal no se detiene, pero él sabe hasta dónde irá, a lo de los Sosa irá, porque el que monta es el más chico de los Villalba, y todos saben que ese Villalba es un Sosa.

El viejo lo regaló cuando no era todavía tan viejo, lo dio porque sí, a los Villalba lo entregó como si fuera un paquete, porque sí o porque tenía una deuda con ellos, nunca se supo, o de puro hijo de puta lo regaló.

Es por eso que en cuanto pasa el caballo empieza a sentir frío. No porque vaya a pararse ahí, él sabe bien dónde se va a parar, hace años ya que lo sabe, en el rancho de Sosa. Y sabe que del tordillo se va a bajar el más chico de los Villalba, que todos debieran saber que fue en su origen un Sosa. Con la gorra ladeada sobre el pelo negro tupido se va a bajar, de seguro con un cuchillo en la mano, y va a buscar la garganta del viejo. Mientras la mujer, que nunca estuvo muy en sus cabales, pero no ha de ignorar los motivos, se quedará mirando como si nada la esperadísima escena.

Cuando el viejo caiga, pondrá más ojos de loca que nunca, y ni por compasión va a esperar a que el otro muera para empezar a besarle la mano al muchacho, y después la boca, y después después.

En eso pasa un caballo, y siente frío. Es porque sabe que el viejo Sosa va a morir en su ley de viejo bandido, y sabe que la mujer va a morir en su ley de loca, y que el único que va a seguir viviendo para siempre sin ley, como castigado, va a ser el más chico de los Villalba. Ese que nació Sosa hasta que el viejo lo regaló, porque sí, para saldar una deuda o, quién sabe, para repetir qué historia.

**volúmen 5 | sección: Letras
Sección Anticipos - Daniel Diez**



Sección Anticipos al cuidado de Ana Quiroga

Esta sección ofrece una diversa serie de textos (cuentos, fragmentos de novelas, ensayos) que permanecen inéditos o que El hilo de Ariadna anticipa ya que han de publicarse próximamente. Sus autores son, en algunos casos, noveles y, en otros, cuentan con una considerable obra editada. Los une, a nuestro criterio, una probada calidad que esperamos que los lectores de nuestra revista confirmen.

Daniel Diez nació en Buenos Aires el 19 de abril de 1973. Ha escrito numerosos cuentos que, en su mayoría, permanecen aún inéditos. Esta es una breve selección de tres textos, para ser publicados en El Hilo de Ariadna.

El campito

... pero ya me envolvía una difusa oscuridad.

Ryunosuke Akutagawa, En el bosque.

Mi nombre es Oscar Pereyra; en la noche de ayer fui asesinado. Soy, o mejor dicho era, viajante. Represento a la compañía Fortuna's y esta semana viajé al pueblo de Rincón para, fundamentalmente, solucionar los problemas que tenía un cliente llamado Iturrez con una de nuestras máquinas.

Rincón es un lugar chico y hospitalario; me hospedé en la pensión Cataluña. Como era soltero y sin compromiso (como mi profesión no me permitía establecerme en ningún lugar), de vez en cuando me gustaba pasar la noche acompañado y para eso no hay nada mejor que una mujer de la vida. En Rincón hay muchas, atraídas por los camioneros que paran en la fonda de Paco para comer. Se ubican a esperar a la clientela en "el campito": un lugar apartado, iluminado por un sólo poste, cruzado por el arroyo Los Manzanares y en donde a causa del terreno los vehículos deben pasar despacio. Allí fui en busca de la Rosi o de la Eulalia, pero me encontré con la Claudia, una chica nueva, y sin dudarlo me la llevé a la pensión.

La piba era educada y la pasamos bien, pero a la mañana siguiente no quería irse y me pidió quedarse hasta el mediodía. Yo conocía ese truco: uno se va dejándolas entredormidas y al volver se encuentra pelado. Casi la sacaba a la rastra de la pieza cuando me preguntó si no le podía guardar una cosa. Era un anillo de oro con una piedrita roja engarzada. Me dijo que su novio - y entendí que se trataba de su fiolo - se lo quería sacar y que eso no correspondía porque era un regalo de su primer cliente. Le dije que viniera por la noche a buscármelo, me lo guardé en el bolsillito para las monedas del pantalón y me fui a visitar a Iturrez.

El viejo estaba hecho una furia y a la media hora de protestar sin descanso ya me había faltado el respeto a mí y a la compañía. El muy bruto había desencajado unos engranajes de la zurcadora y ésta le había levantado la tierra como nunca había visto. Pasé cuatro horas explicándole que la garantía no le cubriría los daños – por no querer decirle tamaña animalada - y al final empezó a violentarse. Para ganar tiempo le dije que fuera a buscar el certificado y me fui cantando bajito. En la ruta una camioneta me acercó hasta la pensión. Mi idea era agarrar mis cosas, mandarme a mudar y cantarle las

cuarenta a Iturrez por carta. En la entrada a la pensión estaba doña Marta; al verme, me alejó de ahí tomándome del brazo.

- En su pieza hay un hombre buscándolo - dijo en voz baja - dice que usted tiene algo que es de él. Y me preguntó por la señorita que usted trajo aquí anoche.

Le dije a doña Marta que no se preocupara, que en media hora volvía para solucionar el tema y paré el primer camión que pasaba. Mi intención era ir a buscar al comisario, contarle el asunto del anillo y volver con él a la pensión para frenar al casfishio.

- Voy pa' Bahía Blanca - dijo el camionero saludándome.

- Yo no tanto, conque me deje en Maipú agradecido - le contesté.

Al pasar por el campito miré a ver si ya se encontraba la Claudia pero aún era temprano.

- Ahora vamos un minuto nomás a visitar a un amigo y retomamos pa' Maipú, ¿tá? - dijo el camionero.

- ¿A lo de Iturrez? - pregunté divisando la entrada de la chacra.

- Sí, ¿lo conocés?

- Si... no... mejor me bajo acá, muchas gracias - dije y me bajé con el camión aún en marcha y tan apurado que me olvidé la valija con todos los papeles y mis documentos arriba.

Empecé a correr para el pueblo, sabiendo que ni bien el camionero le contase lo ocurrido a Iturrez, éste intuiría que había sido yo y que era capaz de salir a buscarme con la escopeta con tal de que autorizara cambiarle la zurcadora.

Yo tenía un perfecto estado físico y andaba corriendo a un buen ritmo entre medio del pastizal, alejado de la ruta, cuando distinguí la luz del campito.

Agarrar a la Claudia y entregársela a su macho era la única opción que tenía de dormir en una cama esa noche.

Salté el arroyo con tanta mala suerte que erré en el cálculo y me fui de boca a la zanja. El barro no me dejaba ver bien y unas piedras - de esas que uno se pregunta de donde saldrán si ahí no hay más que tierra - me habían quebrado una o dos costillas y magullado la pierna derecha. Intenté levantarme y no pude. Oí ruidos y pedí ayuda; el lugar ya era una boca de lobo. Un paisanito se acercó y me ayudó a darme vuelta.

- Sos muy flaco, no me vas a poder cargar. - le dije - Andá a buscar a alguien más.

El paisanito pareció no escucharme porque empezó a tironearme del saco y al principio pensé que era para levantarme. Después me di cuenta de que en realidad me revolvía los bolsillos. Me sacó la plata que llevaba encima y me volvió a tumbar boca abajo.

- No me dejés acá - recuerdo que le dije.

Y entonces sentí la alpargata sobre mi cabeza, mi cara enterrándose en el barro y después ya no recuerdo nada más.

Juntos

Aunque hacía dos años que vivíamos juntos (se lo había propuesto sin pensarla demasiado y U, siempre espontánea, no lo había dudado un

segundo), el principio de nuestra verdadera relación comenzó una noche de invierno, mientras cenábamos con una pareja amiga. Fue escuchar en aquella cena la discusión que estaban teniendo - los celos de ella, las evasivas de él - e instantáneamente con U nos miramos, dejando en claro que luego debíamos hablar.

Esa noche, tirados en la cama, nos pusimos de acuerdo y, aunque suene un poco frío, delineamos los códigos de nuestro futuro juntos. Ahora acepto que tuvimos suerte, pero en ese momento tomé con naturalidad - y sé que U también - descubrir que ninguno de los dos necesitaba cumplir con un pacto de fidelidad implícito. Al no sentirnos dueños o exclusivos del otro, vimos que nos podíamos comprender y compartir en cualquier momento y seguir queriéndonos.

Reconocíamos el estado de dominio y dependencia de la mayoría de las parejas; la manipulación sistemática a través de la culpa; las mentiras compulsivas; las sospechas y la inseguridad general. Ver a U desnuda a mi lado, diciéndome que el amor no necesariamente dura para siempre, que era la pasión y no el tiempo el parámetro adecuado para medir un sentimiento y que no creía en la obligación de mantener una unión hasta el desastre, me llenaba de satisfacción. Sus palabras, que también eran las mías, nos liberaban de la tortura de pensar que ya habíamos elegido para siempre y que debíamos perdurar así aunque luego ya no nos gustara o que teníamos que considerarnos mutuamente como la única opción.

A partir de esa noche nuestra relación mejoró tanto que llegué a pensar que antes había sido infeliz. Con U conseguimos la medida justa para hacer cualquier cosa que quisiéramos sin necesidad de herirnos; de estar cerca y de cuidarnos sin ser invasivos.

Fue así como nuestros conocidos nos empezaron - primero tímidamente, luego, por ejemplo, vociferando en medio de una reunión - a preguntar cómo hacíamos para llevarnos tan bien. La respuesta era una sonrisa apenas dibujada en mi rostro, una mirada pícara de U hacia mí y un silencio simple. Pensaba que habíamos dado con la fórmula perfecta, pero que ésta no sería tan fácil de implementar para todos. Veía la imposibilidad de que nos pudieran comprender si les contaba que a veces U pasaba la mayor parte de la noche afuera y que cuando se acurrucaba junto a mí para aprovechar las pocas horas de sueño que le quedaban mi hombría se mantenía intacta. Cómo explicar que en varias oportunidades, al contestar el teléfono, me hacía pasar por un socio o por su cuñado para no arruinarle una cita o para sacarle de encima a algún pesado y que ella hacía lo mismo. Cómo contar, por ejemplo, las veces en las que U venía ofuscada de escuchar las sospechas de una amiga para con su marido y la secretaria. Cansada de ver a su amiga malgastando el tiempo en preocupaciones o en querer descubrirlas, la frustración de U surgía por no poder contestarle a su amiga que a U ni siquiera le interesaban los nombres de las mujeres que se acostaban conmigo ese mes.

Entendíamos que nuestros códigos eran algo particulares y que no serían aceptados, así que evitábamos la confrontación mediante el mutismo.

Nuestra comunicación sexual mejoró más de lo esperado, y no es que antes hubiera sido mala, sino que se llenó de matices y sensaciones que nunca habíamos experimentado. Verla llegar a las cuatro de la mañana, era disfrutar contemplando cómo se sacaba la ropa arrugada y sentir las puntas aún mojadas de su pelo en mi pecho. Gozar de su risa cuando desabrochaba mi

pantalón y descubría que me había olvidado el calzoncillo en alguna parte. Amarnos sabiendo que lo hacíamos porque nos gustábamos y sólo por eso, dejando atrás las especulaciones o la histeria. Ser nosotros mismos siempre. A menudo me pasaba que estando con una mujer circunstancial, en el punto en donde todas las cosas pasan a otro plano, de pronto, esa persona o esos labios, conscientemente, se transformaban dentro de mí en los de U. En varias ocasiones ella también sentía que un peso o unos brazos se convertían sólo un instante en los míos. Esa extraña sensación, muy leve pero palpable, sólo desaparecía - para ambos - cuando estábamos de nuevo juntos.

Me hubiera gustado tener anotada la fecha en que comenzó nuestro bienestar y sin embargo sólo tengo la fecha en que conocí a J: 1 de mayo del 96. No sé bien cuando lo conocí U pero calculo que no mucho antes.

Al comienzo él era sólo un amigo que U veía cada tanto. Supongo que fue la necesidad de decírselo a alguien lo que la llevó a contarle cómo era nuestra relación. A J no le importó y es más, se mostró interesado en conocerme.

Quizás accedí porque quería ver como era compartir una comida con alguien que sabe que yo sé que es el amante de mi mujer. El tipo me pareció interesante en varios puntos y comprendí por qué U sentía alguna pequeña debilidad adicional hacia él. J tomaba con naturalidad el rol que le imponíamos: algo pasajero en la vida amorosa de U. Con el paso de las semanas, sin darnos cuenta, comenzamos a darle más participación.

Primero fue un fin de semana en el que nos invitó a una isla del Tigre. J fue un compañero perfecto para la pesca, un excelente asador y un amigo discreto a la hora de irnos a dormir, levantándose él primero de la mesa y yéndose a su habitación. Al sábado siguiente lo invitamos a cenar a casa en una especie de retribución de cortesías. Ahora creo que es probable que intencionalmente se haya esforzado por producir una charla agradable y entonces beber demasiado e insistir en que se tomaba un taxi pero aceptar nuestro sofá: una propuesta que U había hecho sólo por educación, esperando una negativa. Recuerdo que me fui a dormir diciéndome que sería una pena que J fuera alcohólico.

Al mes volvimos a la isla y ese sábado U me dejó dormir y se fue un rato con J. Ahora sé que no le di la debida importancia, como tampoco a la pregunta que, ya en casa la noche siguiente, U me formulaba en tono neutro:

- ¿ Te molestó que ayer me fuera con J?

Le respondí que no y era la verdad, pero ése fue el primer indicio claro que no quise - o no pude - ver.

El segundo no tardó demasiado. U venía de pasar dos noches enteras en el departamento de él: algo que sólo había hecho antes en una sola oportunidad y con otra persona.

- ¿ Me querés?, me preguntó esa noche. Supe que algo le pasaba pero no creí que fuera importante.

- Pero si sabés que sí.

- Bueno, me gustaría escucharlo más seguido.

- Pero si sabés que si estoy por con vos es sólo porque te quiero.

- Si, claro, no me hagas caso - dijo y sonrió, pero en su mirada había una expresión de resentimiento.

Cuando tomé conciencia de la situación ya era tarde y había respondido demasiadas preguntas. Era tan inusual que U me preguntase a donde iba o a que hora pensaría volver que yo las contestaba sin importancia, como si lo hubiera hecho siempre. Un día me dijo:

- J quiere que nos vayamos los tres juntos de vacaciones.

- ¿Qué?.

No dijo nada y escondió el rostro en la taza de café pero yo supe que no lo decía en serio, que me estaba probando.

Nos fuimos de vacaciones a Cuba, los dos solos. No nos movimos de una paya casi virgen que encontramos por casualidad y que se nos antojó deliciosa.

Recuerdo que en ese momento creí, - y que evité comentarlo con U - que el viaje nos había hecho muy bien porque era la primera vez, después de mucho tiempo, que estábamos de corrido 20 días sólos. Exclusivamente el uno para el otro.

Al mes de volver intuí que lo seguía viendo pero desistí de averiguarlo. Cada dos por tres se quedaba en su casa y no dije nada por miedo a presionarla. La voz de J por teléfono me sonaba cada vez más irónica, oírla empezó a molestarle y le corté varias veces.

Para mediados de año U vivía cuatro días conmigo y tres con él.

- ¿Te molestaría que me enamorase de él? - soltó de pronto, después de hacer el amor una tarde de julio.

Me vestí y me fui para no contestarle cualquier cosa, para contener la furia que me nacía de adentro, para no pegarle.

Volví después de caminar durante un par de horas por cuadras interminables. U juntaba su ropa en un bolso y lloraba. Al verme dejó todo y se dirigió hacia la puerta.

- Mejor vengo mañana y me llevo todo.

- ¿Cómo te podés ir con él?.

Respiró profundo para lanzarme una puteada pero se contuvo. Bajó la mirada y la subió.

- Yo no puedo entender que vos me quieras como me decís que me querés y sin embargo no te joda que pase casi más tiempo con él que con vos.

- Así que él ahora te quiere.

- Por lo menos me valora más.

Me fui a la pieza porque ya no podía verle la cara, no soportaba oír el discurso de J en los labios de ella. Qué sentido hubiera tenido seguir hablando si las frases que hubiesen seguido serían las de una pareja cualquiera: esos reproches que odio y que ella alguna vez odió también.

Recostado en la cama, oí primero el ruido de un libro o de un portarretratos que cayó al suelo, después el sonido de la puerta al cerrarse y el giro de la llave adentro de la cerradura del otro lado.

Nieve en Buenos Aires

He bautizado a este cuaderno en el que escribo como "diario del tiempo". En él, mi misión es la de ir registrando los datos del clima día por día. Además, y creo que para complicarlo un poco, he creado en el mismo cuaderno otro diario que permanecerá oculto, clandestino. Todavía no sé cómo llamarlo, pero en él no pretendo marcar los días sino contar lo que se me ocurra. Estoy empezándolo a escribir en la última hoja del cuaderno del diario del tiempo, dándolo vuelta, como si esta hoja fuese la primera. Me entusiasma la idea de escribir los dos, el oficial y el secreto, de modo que en algún momento, en el medio exacto del

cuaderno, puedan unirse. No sé si esta idea que se me ocurrió valga verdaderamente la pena. Sé que los demás - Martín, Sonia y Julián - la encontrarán sin sentido. Ellos confían en mí; están seguros de que llevaré el diario del tiempo sin olvidarme de anotar ningún dato.

Hoy - 24 de julio - es el cuarto día de nuestra espera. Martín - porque siempre es Martín el de los proyectos geniales, el que nos salva del aburrimiento - nos propuso venir acá - un departamento de sus viejos que está vacío - y esperar juntos la nieve. Hace mucho frío (los datos de la temperatura están en el otro diario) y desde hace quince días se espera que caiga nieve sobre Buenos Aires. Se supone que ocurrirá en cualquier momento y se arriesgan varias fechas, pero se sabe que es seguro que nevará. Los cuatro dejamos nuestras casas y nos mudamos aquí. Las ventanas del living dan hacia la plaza Almagro; corrimos los sillones hacia allá de manera que podemos ver en todo momento lo que pasa afuera.

Martín pensó en todo. Los viejos de él están por Europa. Él es el que más suerte tiene de nosotros porque no lo joden para nada. Nosotros - Julián, Sonia y yo - tuvimos que decir que nos íbamos con él y con sus viejos por 15 días al sur y que volvíamos para cuando terminen las vacaciones de invierno. La abuela de Sonia fue la única a la que le pareció bien que vaya, yo tuve que hacer un escándalo para que me dejaran y Julián medio que se escapó. Tenemos todo planeado: cada tanto llamamos a nuestras casas para decirles lo bien que la estamos pasando; Julián llama en los horarios que sabe en que no hay nadie y les deja saludos en el contestador.

Lo que nos dijo hoy Martín es cierto. Estamos acá esperando el momento en que se largue a nevar. Ésa es la única causa. Medio que se enojó porque Julián empezó conque ya no se soportaba sin televisión y porque Sonia gastó varias fotos del rollo que tenemos preparado para sacarle a la nieve. Tenía razón y no discutimos, pero la verdad es que estamos un poco ansiosos. Decidimos organizarnos mejor y dormir por turnos para estar atentos también por la noche. La idea de despertarnos y de encontrar todo cubierto de blanco, de perdernos de ver caer los copos cubriendo la vereda, el pasto y los árboles de la plaza nos alarmó.

Tenemos una radio prendida las veinticuatro horas. Cada media pasan el reporte del tiempo y cada dos el pronóstico para el próximo día. Pedimos la comida por teléfono y es perfecto: yo creo que podría vivir así para siempre.

Confirmo para mis adentros lo bien que estuve en empezar este diario secreto. El otro, ya es un aburrimiento. Se está llenando de números, de grados centígrados, que al final marean y no dicen nada. Sonia piensa que son algo más que las cifras de la temperatura, que en grupos forman símbolos. Nadie la entendió.

Supongo que ya pasó lo peor. Íntimamente, había pensado que esta espera nos volvería locos. Hoy puedo decir que ya estamos acostumbrados; no extrañamos la t.v., la computadora o los libros y menos la calle o nuestras casas. Se está bien así, ya no estamos impacientes. Ver hacia afuera es lo único que hay para hacer y no habría algo mejor. Pronto caerá la nieve y no lo podremos creer.

Se acerca el final de las vacaciones. Los expertos predicen que probablemente nevará recién en agosto. Estamos preparando qué decirles a nuestros viejos por si el "viaje" debe prolongarse. Habrá más noticias para este boletín.

Ya tenemos una buena lista de excusas preparada. La primera será que a causa de la nevada - porque donde se supone que estamos nevó muchísimo - se cortaron las rutas. Después yo me romperé una pierna esquiando y así sucesivamente. Corremos con la ventaja de que los viejos de Martín no vuelven hasta fines de diciembre y que nadie conoce este lugar.

Estamos contentos porque hoy debería ser nuestro primer día de vuelta en el Pellegrini. Decidimos que estar los cuatro acá es una señal de que debemos dejarlo definitivamente.

Le dije a Sonia de transar. Me contestó que no sabía, que de decir que sí habría que buscar la manera de que ni Martín ni Julián se enterasen. Vamos a ver.

Ya no podemos llamar a nuestras casas. Saben que algo pasa y que les mentimos. Habíamos previsto que esto sucedería. Nos amenazaron con mandarnos a buscar por la policía. Mi vieja se me puso a llorar, mi viejo dijo: mañana estoy allá y te traigo a las patadas. Él también miente; mañana es jueves y los jueves siempre tiene junta.

Empecé a agregar - en el oficial - los datos de la visibilidad y la velocidad del viento - que notamos está más fuerte - para cortar un poco todos esos números. Igual es un embole. Por la tarde el teléfono sonó varias veces y no nos animamos a contestar. Sería un equivocado.

Sonia estaba preocupada por su abuela - por la edad - y tuve una idea. Nos sacamos una foto con las camperas puestas - Julián se puso una frazada encima - en una pared blanca. Después nos dimos cuenta de que eso no servía. Primero porque nadie quería bajar, revelar el rollo e ir al correo a enviarla, luego porque nos avivamos que descubrirían que el sello del sobre es de acá. No quedó otra y Sonia la llamó.

- Abuelita, - le dijo despacio - no te preocunes. En menos de un mes estoy de vuelta.

La abuela se empezó a perseguir con que le dijera la verdad de si estaba embarazada. Sonia se calentó y le cortó. Que se joda, dijo, y todos estallamos de risa. Nevará en cualquier momento.

Hoy Julián nos avisó que nos quedaban setenta pesos. Empezamos a culparlo porque él es el tesorero, pero reconocimos que la culpa era de todos. Como lo mejor era comprar con esa plata mucha cantidad de algo barato, sorteamos quién se encargaría de ir al supermercado. Le tocó a Sonia y se negó al

instante. Le decíamos que le había tocado a ella así que tenía que ir, pero se había encaprichado. Insistimos y se puso a llorar como una histérica, diciendo que por nada en el mundo la obligaríamos a bajar. Costó calmarla. Al final - como ni Julián ni yo nos levantábamos - fue Martín. Volvió cargado de botellas de licor, cajas de vino y bolsas de pipoca. Esto es lo único que no da hambre, dijo, y todos lo felicitamos.

Julián revisó la tinta de esta lapicera y vio que tiene menos de la mitad. Como es la única que tenemos, por precaución, resolvimos no anotar más los datos del tiempo y poner sólo un "no" junto al día en cuestión. Ahora tengo que escribir cuando estoy seguro de que los demás duermen o miran por la ventana, lo cual no es nada fácil porque estamos casi uno al lado de otro.

Hoy nevó en Mar del Plata y estamos más esperanzados que nunca. Me hubiera gustado poder ver las imágenes. Se espera una ola de frío intenso para las próximas horas. Sentimos que ya falta poco.
El teléfono sonó durante horas. Al principio no contestamos por cautela, después nadie quiso levantarse a atender y dejarlo descolgado sería un riesgo.

Ayer a la noche, debido a la helada, un viejo se murió por Retiro. En Ensenada cayó agua nieve. Intuimos que está cerca y no podemos hablar de otro tema. Destapamos un licor de cereza. Hay que beberlo en pequeños sorbos o sólo mojarse los labios: así, el gusto dulzón traspasa lentamente la lengua y parece llegar al cerebro. Soñé una cosa rarísima y creo que fue a causa de licor. Yo era una mosca. Estaba en el campo: el cielo gris y la tierra cubierta de nieve. De pronto, entre la blancura, diviso un punto rojo; vuelo hasta ahí y descubro un racimo de uvas. Me desperté sediento.

Nos cuesta imaginar que la temperatura sigue bajando. El aire cálido de la habitación es siempre el mismo. Notamos, quizá, un frío leve en el cuarto de baño. Los movimientos de la gente que cruza la plaza son menos articulados. Se ve que llevan mucho abrigo y que sufren; tienen las cabezas cubiertas por gorros, las caras pálidas y las bocas moradas. Hace dos días que no se ve el sol.

Hoy subió la temperatura; me alegra no tener que anotarla. Alguien tocó el portero eléctrico. Con Martín nos quedamos mirándonos, Sonia y Julián dormían. Nos acercamos a la ventana y vimos a unos chicos que corrían para la plaza y se escondían en unos árboles. Casi me muero del susto al pensar si justo ahora que falta tan poco... El chiste de esos pendejos igual me trajo molestias porque luego de pararme y tener que flexionar las piernas para caminar me acalambré. Es lógico que esto me pase: las piernas se quejan de tener que aguantar el peso del cuerpo y quieren volver a la comodidad del sofá.

Hace más calor. Apagamos la radio. Se ve que los hijos de puta de afuera están contentos. Hoy la plaza se volvió a llenar por la tarde. Algunos exagerados andaban sólo en remera; unas chicas en patines usaban shorcitos. Me dan lástima, porque creen que pasó lo peor. Parecería que ya no les importa ver nevar, como si se hubiesen olvidado y sólo quedásemos nosotros cuatro. Pienso que es mejor. De esta forma cuando suceda, la nieve formará un espectáculo sólo para nosotros porque sabe que fuimos los únicos en esperarla.

Ayer hubo tormenta. El sonido del viento se filtraba por las rendijas. Prendimos de nuevo la radio.

Ahora sí siento algo muy fuerte dentro de mí, un pálpito tan real que se convierte en un hecho antes de que suceda. Una voz me dice que todo esfuerzo - aunque tal esfuerzo no existe porque estamos seguros de que no podríamos estar mejor - sistemáticamente obtiene su premio.

El vino nos ayuda a pasar más rápido las horas que faltan - las que invariablemente tienen que pasar - para poder presenciar la nevada.

Ya estamos en septiembre; la temperatura no baja de los 16 grados.

Hace varios días que no toco este diario y sólo me dedico exclusivamente al diario del tiempo, aunque sea sólo por rutina. Entendemos que a esta altura es inútil esperar más. Hoy a la mañana cerré los ojos y me pareció oír que Sonia lloraba tímidamente. Tardé mucho en volver a abrirlos para no terminar llorando también.

Odio a todos y a cada uno de los habitantes de este lugar y por sobre todo a esta ciudad. A esta ciudad de mierda en donde ni siquiera es posible ver un poco de nieve.

Hoy Martín nos habló para que reaccionemos. Hace días que nadie dice algo, que soportamos la luz del sol lastimándonos los ojos.

- Qué importa que no nevó si nosotros seguimos acá, dijo, y yo comprendí enseguida a qué se estaba refiriendo.

- Tal vez en el próximo invierno, ¿no?, dijo Julián, y todos nos miramos con alegría.

La espera es la misma: da igual el tiempo que dure.

Sin decir nada más estuvimos de acuerdo y entonces Martín se levantó para correr las cortinas. Por un tiempo no será necesario mirar hacia afuera.

Quise levantarme para ayudarlo pero estaba demasiado cómodo en el sillón y, como vi que él podía solo, me lo quedé mirando y sonriéndole.



Elena Bossi es doctora en Letras, trabaja como docente e investigadora en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy. Dirige proyectos de investigación financiados por SECTER y participa de un

proyecto conjunto con el grupo de investigadores del Centro de Estudios de la Significación de la Universidad Autónoma de Puebla.

Algunas publicaciones: 'Seres Mágicos', 'El teatro Grotesco' (Nominación a los Premios 'Teatro del Mundo' 1999, en el rubro 'Ensayística') y 'Leer poesía, leer la muerte' (II premio del Régimen de Fomento a la Producción Literaria Nacional y estímulo a la Industria Editorial. Fondo Nacional de las Artes. Género ensayo).

Suele publicar artículos en México y, en Jujuy, colabora con los diarios locales. Tiene textos de ficción en antologías de cuentos, teatro breve y poesía.

El esposo monstruo

Apuleyo aludió a través de la fábula de “Amor y Psique” a los misterios religiosos de Isis y a sus rituales de iniciación, de los cuales era un seguidor. Esta historia, anterior claro está a la versión que ofrece Apuleyo, pertenece al tipo conocido como La Bella y la Bestia.

Me gustaría ofrecer a través de estas páginas, una lectura comparativa entre el texto recreado por Apuleyo y las diez versiones del cuento recogidas en mi país por Berta Vidal de Battini en su vasta obra Cuentos y leyendas populares de la Argentina(1). Trataremos de observar los elementos “monstruosos” que se construyen alrededor de la imagen del marido (Amor, la Bestia) y la mujer (Psique, la Bella), para luego reflexionar acerca de algunos momentos del relato.

La narración contenida en Las metamorfosis(2) comienza con la descripción de la familia. Psique, como suele ocurrir con las heroínas de los cuentos maravillosos, es la menor de tres hermanas y posee una característica monstruosa que consiste en el exceso de su belleza:

“sed maiores quidem natu, quamvis gratissima specie, idonee tamen celebrari posse laudibus humanis credebantur, at vero puellae iunioris tam praecipua

“tam praeclara pulchritudo nec exprimi ac nec sufficienter quidem laudari sermonis humani penuria poterant” (3)

La monstruosidad de Psique parecería consistir en la belleza indecible: si la belleza de las hermanas podía ser alabada de manera verosímil, creíble; la hermosura de la menor resultaba imposible de ser ponderada por la palabra humana, era indecible y por lo tanto, rehuía la esfera de lo humano. Así, mientras sus hermanas se casan con reyes, Psique permanece soltera pues nadie se atreve a pedir su mano. El exceso de las características humanas o de los límites humanos vincula a Psique con lo divino y con la muerte(4). Lo 'indecible' de su belleza se debe posiblemente a que está destinada a la muerte y esa sería la razón por la cual, nadie se atreve a pedir su mano.

En las versiones que recoge Vidal de Battini, así como en muchas de las versiones de este tipo de cuento recogidas en el mundo, esa falta de la palabra se hace presente en otro tipo de dificultad: el regalo “imposible” que la hija menor pide al padre, en general una rosa, que adquiere características simbólicas ampliando su espectro de significaciones. De hecho, parece improbable que un regalo tan humilde, frente a los pedidos por las hermanas, pueda resultar tan difícil de obtener y esta rosa queda asociada a la fruta prohibida del paraíso, un posible objeto sagrado destinado a los dioses o a los muertos, tal vez una suerte de pasaporte para viajar al reino de los muertos al cual está destinada.

En la versión n.997, el narrador parece querer justificar las desgracias posteriores causadas por el pedido de la rosa y comenta:

“Este, claro, que era una imprudencia traer [sic](5) una rosa, que llegue fresca”(6)

El motivo de la flor prohibida cobra importancia en estos relatos; además de ser uno de los motivos casi obligados del tipo, llega a usurpar el lugar del título en una de las versiones, la n.998 “La niña de la flor blanca”; aunque por lo general, en la mayoría de las versiones, es la monstruosidad del esposo la que se evidencia en los títulos: “El príncipe fiera”, “El hombre oso”, “El príncipe lagarto”, “Martín Gallito”, “El príncipe iguano”, “El viborón”.

Al igual que en el paraíso, aparecen en las versiones argentinas custodios de esta flor que poseen características de reptil: sapos, lagartos o monstruos con escamas.

Seguramente es imposible pedir una flor fresca si se está en relación con la muerte.

Mientras en la narración de Apuleyo, la belleza es la causante directa de la caída en desgracia de la heroína, en las versiones del cuento que tenemos suele ser la partida del padre. El corte de la rosa del jardín prohibido parece haber reemplazado la ofensa hecha a la diosa Venus:

“Haec honorum caelestium ad puellae mortalis cultum inmodica translatio verae Veneris vehementer incedit animos,...”(7)

En ambos casos, es el padre quien recibe y debe transmitir a su hija la noticia acerca de su sacrificio. En general, en la mayoría de las versiones, la boda es asociada con la muerte. El oráculo de Mileto habla al rey de “funerei thalami” y

le advierte acerca de la naturaleza del futuro yerno: "Nec speres generum mortali stirpe creatum,/ sed saevum atque ferum vipereumque malum..."(8) La asociación de Cupido con una serpiente nos recuerda también los relatos de doncellas sacrificadas a dragones que Vladimir Propp explora en el capítulo séptimo de su libro Las raíces históricas del cuento(9).

Sin mayores explicaciones, en las versiones argentinas, encontramos una síntesis de los hechos(10). Veamos cómo se presenta el monstruo en algunas de ellas:

"Cuando estaba cortando la rosa se le apareció un sapo tamañote y le dijo que le daría la rosa si la traía a su hija para que se case con él."(11)

"Entonces sintió que como una uña le tiraba la ropa por la espalda. Éste sabía que era gente porque hablaba, pero qué bicho más fiero, no había visto nunca. Casi se cayó de la mula. Entonces la fiera le preguntó que quien le había dado esa rosa..."(12)

"Cuando ya la quiere arrancar, sale una serpiente muy grande y lo habla..."(13)

"Se arrimó a un nogal y cortó un gajo, y en ese momento se le apareció un oso. Entonce lo amenazó como queriendoló comer."(14)

En otras versiones, por el contrario, el cuento comienza con el nacimiento de un príncipe monstruoso. Es el caso de las versiones 1000, 1002, 1003, 1004.

"Y cuando ha nacido el niño era un lagarto."(15)

"Y que había teníu un niño que era muy lindo, pero que tenía la cola de iguano:"(16)

"Y tuvo un viborón d'hijo"(17)

"tuvo un nene pero bicho. Que era un lagarto."(18)

A veces, el monstruoso príncipe es engendrado por la relación de una mujer y un animal más o menos explicitada:

"Que había un rey, que se casó muy joven con una reina. Este rey salió a pasiar por los campos. Entonces, cuando iban a caballo, ella iba en ancas del caballo. Y se cruzó con un lagarto. Y la señora se cayó. Se ha caído la señora, entonce el Rey se enojó. Y le dijo que ella se había caído porque el lagarto había pasado. Entonce va el Rey a la casa. Después, la Reina 'taba de encargue.

Y cuando la Reina ya se iba a enfermar, había señoritas que la iban a atender. Y cuando ha nacido, el niño era un lagarto." (19)

"Diz que había un rey que no tenía hijos; tenía apenas la Reina. Y diz que la reina ha salíu y li ha dichu:

_Che, yo había querido tener un hijo de este animal, ya que no tenemos nohotros _ y que ese animal era un iguano.'(20)

Las heroínas son llevadas por una pasión y el deseo se dirige al cumplimiento del destino.

Al igual que Psique, nuestras heroínas se preparan valientemente para morir, pues creen que serán devoradas por el monstruo. En la roca del sacrificio, Psique es elevada por el Céfiro y llevada suavemente al valle florecido y de allí llega al palacio de aspecto real donde nada le falta pues “Nec est quicquam quod ibi non est.” (21) y donde le habla una voz sin cuerpo y es atendida por servidores invisibles de quienes sólo oye las voces.

El palacio aparece en las versiones argentinas generalmente como “una hermosa casa”(22) o “la casa del rey”(23) en la cual también hay “de todo”(24) y persiste, en algunas narraciones el motivo de los servidores misteriosos: “Empiezan a servirle, pero en vez de personas que sirvan, eran sombras”(25), “Tenía de todo. No le faltaba nada. Pero no veía personas, sólo sombras.”(26) Después del banquete, Psique se retira para dormir y percibe un leve crujido que prepara la presencia del “marido desconocido”:

“Iamque aderat ignobilis maritus et torum inscenderat et uxorem sibi Psychen fecerat et ante lucis exortum propere discesserat.”(27)

Si su marido es un muerto, ella no puede verlo. El tacto y el oído reemplazan, en la vida de Psyque, las funciones que normalmente ejerce la vista y pronto ella comienza a sentirse presa de una cárcel dorada. Con su insistencia, obtiene permiso para ver a la familia no sin que antes, su marido le advierta acerca de la “sacrilegæ curiositate” de querer saber cómo es su compañero. En el texto de Apuleyo, el oxímoron es el encargado de describir la visión de Psyque:

“Sed cum primum luminis oblatione tori secreta claruerunt, videt omnium ferarum mitissimam dulcissimamque bestiam”(28)

Cuando la mirada contempla lo que no debía ser visto, encuentra la presencia aterradora de la muerte (que ha sido prometida –destinada por el Otro- y que debe ser cumplida al punto de provocarla).

La imagen del prodigo provoca un efecto terrorífico:

“At vero Psyque tanto aspectu deterrita et impos animi marcido pallore defecta tremensque desedit in imos poplites...”(29)

Luego de este primer sobresalto, Psyque se siente reanimar y se detiene en la contemplación de la belleza del rostro divino sin poder saciarse nunca hasta dejar caer la gota de aceite que quema y despierta a Cupido. Cuando Cupido se eleva en vuelo para abandonar a su esposa, ella se aferra a una de sus piernas como miserable apéndice (“adpendix miseranda”)(30) hasta que cansada se suelta.

En algunas versiones argentinas el motivo se encuentra muy bien conservado:

“Dice que lo han visto. Dice que era un niño tan precioso, que ha agarrado, ella, se ha quedado embelezada, dice, viendoló al niño tan bonito que era, y le ha

caído una gota de sebo en la cara. Entonce él se ha despertau, se ha enojau y le ha dicho de que por qué había hecho eso.”(31)

“Éste comenzó a venir entre noches como persona. Ya pasó com'un mes qu'éste venía así. Para mejor, la señora estaba encinta y ‘taba como antojada de verle la cara. Ya qui una noche puso una caja de fósforos abajo ‘e l’almuhada. Ya vino una noche, y se quedó dormido d’espalda. Que venía sumamente empedrado y lujoso. Y ya cuando lo vio muy dormido, que la señora raspa un fósforo, y lo mira a la cara. Qu’era muy güen mozo. No le bastó un fóforo y qu’encendió otro. Y el otro durmiendo no más. Y cuando encendió el último, que le cayó una chispita, y que se despertó, y le dice: _Bueno, agora somos perdidos vos y yo. Yo nu hi acabau el plazo de mi encanto. Yo me voy:”(32)

“Una noche vino la sombra. Cuando ya roncó fuerte, prendió el fóforo. Y vio una persona, un joven muy lindo, que ‘taba durmiendo. Y de emocionada se le cae el fóforo en la cara del que ‘taba durmiendo. El joven que ‘taba roncando se levantó y le dijo:

_¡Qué traición me ha hecho!”(33)

Aquí comienza la segunda parte del relato: la peregrinación de Psyque. Lavará con su llanto y su cabello los pies de la diosa Ceres, será humillada por Venus, descenderá a los “infiernos”, cumplirá mil pruebas. Entre sus ayudantes se encuentran las hormigas , la caña verde del río, el águila de Zeus(35).

El viaje al reino de los muertos es posible gracias a los consejos mágicos que recibe pero, como Pandora, abre la caja destinada a Proserpina y queda sumergida en un sueño mortal: “Et iacebat immobilis et nihil aliud quam dormiens cadaver”(36).

El motivo es el mismo de Blancanieves y La Bella Durmiente del bosque.

¿Qué ocurre en las versiones recogidas en la Argentina con la dualidad de este esposo?

En algunas de las versiones, el monstruo se transforma cada noche:

“Ese mismo día se casaron, y cuando estaban solos, el sapo se había transformau en un hermoso príncipe.”(37)

“El Príncipe Lagarto era un lindo hombre encantao, y cuando se ía a acostar, se sacaba ese cuero, la capa de lagarto que tenía.”(38)

También es frecuente que el monstruo se retire al anochecer para dejar sola a la heroína:

“como ya se hacía de noche, les dijo la fiera que la desculpen, que no podía dormir allí, pero a primera hora iba a volver”(39)

Otras veces, el narrador prefiere detenerse lo menos posible en ese momento del relato, sin embargo, parece que no se pudiera dejar de hacer alguna referencia al motivo:

“Llega la hora de dormir y se acuesta en una cama linda que le pusieron, y así pasaba la vida esta niña”(40)

En las narraciones argentinas, los eventos mágicos suelen presentarse como arbitrarios sin ningún tipo de explicación:

“El Príncipe la había avisau que no avise a nadie que era príncipe, y que si avisaba ya no encontraría la casa ni a él, y que tenía que gastar cuatro pares de zapatos de plomo para encontrarlo. Y que tenía que preguntar por el Rey Santos.”(41)

“Era un matrimonio. La esposa se llamaba Blanca Nieve. El esposo se llamaba Martín Gallito.

Un día tuvieron un dijusto. Él dijo que se iba porque lo venía a llevar su familia. Llegó a su casa un viento y lo arrastró hasta la puerta Y la esposa lo agarró de los brazos y le decía:

—¡No te vas! ¡No te vas, Martín Gallito!

Y él, con el fuerte viento que ha venido se ha ido dejandolé un anillo di oro y un pañuelito de virtú, y le ha dicho que lo puede ir a buscar a un lugar que se llama Tres Picos de Amor, donde no corría frío ni calor, ni viento. Que ahí la esperaba porque él estaba en un encanto y ella no lo dejó que se librara.”(42)

Mientras que en “Amor y Psique” es Cupido quien rescata a Psique de la muerte, en las versiones de La Bella y Bestia, ocurre que el peregrinaje de la esposa por recuperar al esposo puede ser reemplazado por otra versión más breve en la cual la esposa rescata de la muerte al esposo al regresar a la casa. En las versiones más largas, en cambio, el esposo por lo general ha olvidado su vida anterior y ella necesita producir la anagnórisis a través de algún objeto. Como en el mito de Orfeo, la muerte aquí es simbolizada a través del motivo del olvido.

Lo que parece estar claro tanto en la narración de Apuleyo, como en las versiones populares argentinas es que el esposo posee características monstruosas que por un lado atemorizan y por otro enamoran y embelesan a la esposa quien es capaz de los sacrificios más terribles para recuperarlo. Entre estos sacrificios, el viaje al otro mundo, al reino de los muertos, es un motivo fuerte que ya sea claramente enunciado, ya sea escondido detrás de alguna metáfora(43), no deja de estar presente. Me gustaría detenerme en la relación que se presenta en los relatos entre belleza y monstruosidad, entre el terror y la fascinación por la muerte.

El éxtasis

El esposo es anunciado como un monstruo y su belleza solo puede ser percibida en la oscuridad o bien cuando se remueve o se quema la piel de lagarto que lo recubre. La visión de la belleza está revestida por una prohibición que desencadena la desgracia. En las versiones orales, la flor pedida por la hija parece anticipar este motivo por cuanto esta flor también es bella y es prohibida. No es mi intención observar o analizar en estos ejemplos las huellas

de costumbres o ritos antiguos sino reflexionar acerca de los contrastes que se establecen alrededor de lo monstruoso.

Cuando la visión es posibilitada (transgresión) se da el encuentro con la belleza, no sin consecuencias; porque la belleza se conjuga con la muerte y el horror.

Psique es monstruosa porque su belleza es “indecible” (está destinada a la muerte), Cupido es monstruoso y su belleza no es para la mirada, sólo para el tacto y el oído (porque es un muerto). También en las versiones orales argentinas se remite a estos sentidos:

“Que de noche venía él, se sacaba la ropa. Dice que todo sonaba como una seda, y se acostaba, dice, pero en oscuro la pieza”(44)

El dios no puede ser contemplado pues su visión aterra. Cuando las heroínas traicionan el tabú y encienden una luz para contemplar al monstruo quedan fascinadas y pierden la noción del peligro totalmente enajenadas. El episodio es erótico y la prohibición es la que engendra el deseo. Belleza y bestialidad parecen ser los atributos de un mismo ser. Ambos amantes son monstruosos y bellos por lo que tienen de inaccesibles. En ambos, el deseo y la muerte parecen estar fundidos. La mirada refleja su propio deseo imposible y queda fascinada, atrapada en ese espejo mortal.

Creo que la visión de Cupido en la oscuridad puede leerse como el momento más patético de la narración, un climax reflejado simbólicamente en el modo en que afecta el cuerpo de la mujer. Este esposo pertenece a otro mundo: mundo divino, mundo de los muertos. Allí es donde deberá ir a buscarlo su esposa; no es entonces extraño que su vista perturbe. Existe la conciencia de la mirada sacrílega que ilumina lo prohibido. Se trata de una imagen donde la belleza y el horror se encuentran en una escena de claroscuros ambigua y sugestiva. No olvidemos que Pique, además de una lámpara para iluminar, tiene en sus manos un cuchillo con el cual se proponía dar muerte al “monstruo” por consejo de sus envidiosas hermanas.

El espacio sombrío, oscuro de la habitación; la presencia de un monstruo que yace. Psique, según el texto de Apuleyo, sufre, al iluminar la escena, síntomas semejantes a los estertores de la muerte, luego se sobrepone y contempla extasiada. Esta ambigüedad aparece también en los relatos orales según los cuales el monstruo se transforma en príncipe en la habitación oscura.

Psique deberá expiar con su propia muerte la visión del dios. Esta muerte no se encuentra sólo simbolizada en el sueño profundo sino también en el motivo del viaje al reino lejano. El horror por la muerte parecería estar también ligado al deseo de esta esposa que a su vez se encuentra ya destinada desde su nacimiento a un amor fuera de la esfera de los mortales. Esta mujer, cuya belleza intimida a los posibles pretendientes o cuyo deseo es imposible de satisfacer, está destinada y desea la muerte. Ella enciende la lámpara e ilumina la oscuridad cerrada y con el mismo gesto con el cual ilumina, produce una segunda muerte simbólica (la quemadura). Muere y da muerte con el mismo gesto y esta muerte está ligada al erotismo: se trata de dos amantes en el lecho nupcial. El tema es el mismo que Georges Bataille desarrolla en su libro Las lágrimas de Eros(45), especialmente cuando analiza la imagen de la caverna de Lascaux(46), pero aquí hay una diferencia importante: lo grotesco está ausente. No se pone en juego la risa sino un sentimiento de lo sagrado.

Si bien es cierto que Apuleyo se sirve del relato folclórico con la intención de referir a una especial doctrina amorosa(47) y religiosa, las narraciones relevadas por Berta Vidal de Battini no parecen menos místicas. Incluso, lo arbitrario de algunas secuencias vuelve el motivo más misterioso y ritual. Muchachas dolientes, angustiadas, de rostros exasperados; ambientes claroscuros, luz que incide en los cuerpos y los vuelve sustancias impalpables, luz que quema y corroe aquello que toca. Sacrificios, víctimas que parecen ser inmoladas, pasiones fuertes que arrebatan a seres que desean estar juntos y son separados por un destino difícil de entender. Los personajes no se cuestionan ese destino, para ellos no es arbitrario: posiblemente conozcan las razones de su historia mejor que nosotros que no sabemos acerca de ese relato (o quizás debamos decir “pecado”) original; por otra parte, lo arbitrario ha formado siempre parte del mundo de los dioses y posiblemente, el hombre se haya acostumbrado a narrar sin evitar esos pliegues.

La visión de la Bella involucra de un modo especial al cuerpo: placer y padecimiento, excitación y extenuación, pathos, drama: en esa visión parece sintetizarse una vida intensa. La oscuridad rodea la escena y la concentra y reduce a una mancha de luz sobre el cuerpo del esposo. La pareja flota en un espacio indefinido enfocada por la mirada del narrador que ilumina, para el lector, a la esposa en la oscuridad que ilumina y mira el cuerpo del esposo(48). Esta escena recuerda los juegos de espejos y los puntos de vista extraños que suelen atravesar algunos cuadros: Las meninas de Diego Velázquez, Los Arnolfini de Van Eyck, los cuadros de Jan Vermeer en general, sólo por nombrar algunos de los más famosos.

Nuestra visión del monstruo no es directa: vemos a través de la expresión de la muchacha.

Se dice de la visión de la esposa, se dice de su mirada. Por lo tanto la belleza o monstruosidad del esposo es indirecta para nosotros que no podemos más que confiar en lo que nos dice esa mirada. El contraste de luz y sombra, la luz inestable de la lámpara y la reacción de la esposa ante el esposo hacen pensar en un juego de anamorfosis o deformación de la imagen por la perspectiva. Un capricho barroco. Produce una inquietud debida a la ambigüedad, ¿qué rostro se oculta detrás de la piel de lagarto? ¿amor o muerte? ¿belleza sin límite o monstruosidad?

Parecen ser la misma cosa, según quién sea el observador. La imaginación es la que permite superar el límite, jugar con la ambigüedad y el doble sentido de la “realidad” y la “fantasía”; y el deseo se impone para construir la imagen a través de esa mirada. La belleza engendra el deseo y a su vez el deseo continúa impregnando con ella aquello sobre lo que se posa.

Lo más heroico de la peregrinación de la Bella consiste en esa mirada que transforma a la Bestia, quizás porque ella también es monstruosa. Sólo esa mirada puede justificar el padecimiento posterior. Todo el relato se ha concentrado en ese instante de luz: una afirmación de la vida que logra fortalecerse por encima del angustioso presentimiento de la muerte. Psique puede ir más allá de lo contingente y en lugar de asesinar y morir crea una historia de amor sublime.

- (1) Ediciones Culturales Argentinas, 1982. T V, cuentos del 996 al 1005, páginas 123 a 171.
- (2) Apuleio, *Le metamorfosi o L'asino d'oro*. Intr. De Reinhold Merkelbach, trad. y notas de Claudio Annaratone. Texto latino a frente. 2ºed. Milano, Rizzoli, 1980. Todas las citas latinas están extraídas de esta edición.
- (3) Apuleio, Op.cit. pág 264: las dos mayores, por cuanto se quiera de bellísima apariencia, eran susceptibles de ser alabadas de manera apropiada; pero la belleza de la menor era tan particular, tan deslumbrante que no podía ser expresada ni alabada lo suficiente por la carencia de la palabra humana.
- (4) El rey, su padre, consulta al oráculo que le ordena llevar a su hija a la montaña para ser desposada por un monstruo. Cuando ella queda sola, un viento suave la deposita en un jardín maravilloso frente a un palacio. Allí es atendida por voces y durante la noche es visitada por un esposo misterioso cuya identidad debe permanecer secreta: si intentara descubrirla sería presa de terribles desgracias.
- Confundida por la perfidia de sus hermanas, Psique se provee de una lámpara de aceite y de un cuchillo para descubrir y matar al supuesto monstruo. Cuando está por matarlo descubre que su esposo es nada menos que Eros. Una gota de aceite de la lámpara lo quema y al ver que ha sido traicionado abandona a Psique que, desesperada, emprenderá un largo y sacrificado camino para recuperarlo.
- (5) Los textos recopilados por Berta Vidal de Battini están transcritos respetando la modalidad de los informantes según las regiones.
- (6) Vidal de Battini, Op. Cit. P.127.
- (7) Apuleyo, pág. 268. Venus nos recuerda en esta actitud, frente al espejo, a la madrastra de Blancanieves: "Esta desmesurada atribución de honores divinos para una doncella mortal irritó los ánimos de la verdadera Venus..."
- (8) Apuleyo, pág. 274: Ni esperes un yerno engendrado de estirpe mortal sino, al contrario, una serpiente despiadada y feroz...
- (9) Madrid, Ed. Fundamentos, 1974.
- (10) Ignoramos de dónde ha tomado Apuleyo la versión que recrea, pero es sabido que este tipo de relato conocido como La Bella y la Bestia ha tenido una gran difusión antes y después de su incorporación en *El asno de oro*. Debemos pensar en una circulación ininterrumpida que ha recorrido el mundo entero y por lo tanto no puede sorprendernos su conservación en el norte de la Argentina.
- (11) Vidal de Battini, pág 125.
- (12) Vidal de Battini, pág. 127.
- (13) Vidal de Battini, pág. 130.
- (14) Vidal de Battini, pág. 133.
- (15) Vidal de Battini, pág. 135.
- (16) Vidal de Battini, pág. 145.
- (17) Vidal de Battini, pág. 151.
- (18) Vidal de Battini, pág. 158.
- (19) Vidal de Battini, pág. 135.
- (20) Vidal de Battini, pág. 145.
- (21) Apuleyo, pág. 282: Ni existe cosa alguna que allí no haya.
- (22) Vidal de Battini, pág. 128.
- (23) Vidal de Battini, pág. 135. En esta versión, como en muchas otras, el rey es quien atiende los golpes en la puerta sin intermediarios.

- (24) Vidal de Battini, pág. 128.
- (25) Vidal de Battini, pág. 131.
- (26) Vidal de Battini, pág. 164.
- (27) Apuleyo pág. 284: Se acercaba el marido desconocido y ascendía al lecho nupcial y ya había hecho a Psique su mujer y se había alejado apresuradamente antes del comienzo de la luz.
- (28) Apuleyo pág. 310: Pero cuando apenas se develaron los secretos del lecho nupcial con el don de la luz, Psique ve a la más apacible y dulce de todas las fieras.
- (29) Apuleyo, pág. 312: Pero Psique, espantada por semejante visión, fuera de sí, desfalleciendo, temblando con mortal palidez, se dejó caer sobre sus rodillas.
- (30) Apuleyo, pág. 314.
- (31) Vidal de Battini, pág. 137.
- (32) Vidal de Battini, pág. 154.
- (33) Vidal de Battini, pág. 165.
- (34) Aquí el motivo es semejante al de la Cenicienta pues Psyque debe separar diversos tipos de granos. Venus obra como una madrastra (en verdad suegra) malvada y celosa. Es el oponente poderoso contra el que Psyque debe luchar.
- (35) En las versiones orales recogidas por Berta Vidal de Battini, aparecen también elementos semejantes, el cóndor sustituye en una versión al águila. Aparecen entre otros ayudantes mágicos: el águila vieja (rey de los pájaros), el Sol, el Viento, las Lluvias.
- (36) Apuleyo, pág. 364: Y yacía inmóvil en todo semejante a un cadáver.
- (37) Vidal de Battini, pág. 125.
- (38) Vidal de Battini, pág. 158.
- (39) Vidal de Battini, pág. 128.
- (40) Vidal de Battini, pág. 131.
- (41) Vidal de Battini, pág. 125.
- (42) Vidal de Battini, pág. 140.
- (43) Vladimir Propp, en el libro ya citado, estudia con detenimiento estas metáforas.
- (44) Vidal de Battini, pág. 136.
- (45) Barcelona, Tusquets, 1981.
- (46) La imagen de la cueva representa un hombre con el miembro erecto y una máscara de pájaro que desfallece o muere frente a la visión de un animal herido de muerte por su propia lanza.
- (47) Véanse al respecto las introducciones de Reinhold Merkelbach y Salvatore Rizzo en la citada edición de Las metamorfosis de Rizzoli y el libro de Pierre Grimal, El amor en la Roma antigua. Barcelona, Paidós, 2000.
- (48) Raúl Dorra, en un artículo titulado La mirada en el tiempo analiza de un modo sumamente sugestivo, una canción tradicional española a través del juego de perspectivas de la mirada.



Jorge Accame nació en Buenos Aires en 1956. Es profesor en Letras. En 1980-81 vivió en Urbino, Italia. Desde 1982 reside en San Salvador de Jujuy, donde trabaja como profesor en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. En 1997 fue becado por la Fundación Antorchas y participó del Programa Internacional de Escritura en la Universidad de Iowa. Ha publicado libros de poemas (Punk y Circo; Golja; Cuatro Poetas); de cuentos (El Jaguar; Diario de un Explorador; El Dueño de los Animales; Ángeles y Diablos; Cartas de Amor); novelas (Concierto de Jazz; Segovia o de la Poesía) y teatro (Chingoil Compani; Venecia). En 1998, su obra Venecia fue estrenada en Buenos Aires, en El Teatro del Pueblo. Desde entonces se ha representado en Inglaterra, España, Estados Unidos de Norteamérica, Canadá, México, Colombia, Perú, Chile, Brasil, Uruguay, Bolivia, y en la mayoría de las provincias de Argentina. Con Venecia ha ganado varios premios, entre ellos el Florencio Sánchez; ha sido finalista del premio Rómulo Gallegos con su novela Concierto de Jazz, y ha obtenido el tercer Premio Nacional de Literatura Infantil con su libro de cuentos Cartas de Amor.

Partes del animal(1)

La palabra discurso proviene del participio pasado del verbo latino discurro, que remite a la acción de correr de una parte a otra. En el trayecto de esta carrera que estamos comenzando, podríamos jugar con las palabras que nos trazan el camino y decir que nos ocuparemos de un cuerpo que corre hacia alguna parte. Nadie corre sin un cuerpo.

Podríamos señalar que ese cuerpo está en el discurso o que el discurso tiene un cuerpo; un cuerpo que a medida que corre se desvanece y al mismo tiempo crece en corpulencia. Podríamos decir que el discurso es un cuerpo. Un cuerpo raro: se pierde y se gana a cada paso.

El discurso nombra a una realidad que alude a su esencia: nombra a eso que corre por el correr que lo caracteriza, pero la acción de correr es lo que permite su existencia; el discurso existe en tanto desplazamiento. Una palabra promete la próxima y así sucesivamente. La primera sospecha que tenemos es que cuando terminan las palabras, muere el discurso. Sin embargo podemos imaginar que la carrera es infinita y que unas palabras provocan otras permanentemente.

Las palabras se nombran una a una porque no se pueden nombrar todas juntas, pero el deseo de quien nombra es decirlas todas, si fuera posible, al mismo tiempo. Anhelamos sentarnos en el escalón del sótano de Daneri y contemplar el cuerpo completo del universo a través del Aleph. Pero se nos ha otorgado una visión fragmentaria, que nos produce el temor de la inminencia y la tristeza de la nostalgia.

Una palabra concreta la inminencia de lo que prometía la anterior y a su vez amenaza algo que se concretará en la próxima. Esta misma palabra presente remite a la pérdida de la palabra pasada y provoca un dolor, una nostalgia, un dolor de patria ausente.

Estamos hechos de la misma sustancia de las palabras, nos desvanecemos y nos conformamos a medida que transcurrimos. Somos como las palabras; somos las palabras.

Sólo se nos permite correr hacia alguna parte, ser la carrera, nuestro cuerpo es lo que discurre.

Hay cuerpos discursivos que quedan a mitad de camino, hay algunos que sólo pretenden la dignidad de llegar a destino. Pero hay otros que no desean una existencia tranquila, sino que, como Aquiles, prefieren una vida intensa: son los cuerpos que buscan commover a través de la belleza, aquellos que habitualmente llamamos literatura.

De todas las formas de correr de un lugar a otro en literatura, acaso el cuento proponga una marcha más intensa que las demás. El cuento tiene una intensa carga de inminencia(2). Las palabras deben estar organizadas de manera de que siempre parezca que ya está por suceder algo. La inminencia es lo que permite que el relato avance.

Y la nostalgia permite el amor y consecuentemente el dolor por lo que se ha perdido en las palabras anteriores. Al mismo tiempo ese dolor actúa como un recuerdo deseado que se anhela volver a encontrar más adelante.

La inminencia produce tensión; se logra mediante la selección, combinación y ordenamiento de palabras, que crean una atmósfera en la que va a pasar algo que nunca pasa; es el estado latente de acontecimiento que perturba, hace imaginar cosas, nunca define. En cuanto defina, el relato debe terminar. La literatura como perversión. Como un rodeo extenso o infinito que enrarece lo natural, como artificio para evitar la muerte. La literatura como civilización,

como habitación, como guarida protectora; también como orilla deseada donde alguien permanece entre somnoliento y lúcido devorando los frutos del loto.

La nostalgia establece una fuerza que retiene al lector en el pasado, la inminencia lo empuja hacia delante. Pero el texto no existiría sin ambas interactuando simultáneamente, y una no existiría sin la otra.

Acaso el miedo a la muerte intente retardar los acontecimientos y al mismo tiempo los precipite. Acaso el miedo occidental a la muerte oculte el deseo de morir y sólo pueda representarse cabalmente en un texto literario.

La inminencia y la nostalgia se estructuran en las tres principales figuras literarias: la sinécdoque, la metonimia y la metáfora. La sinécdoque permite nombrar una palabra por vez, ofreciéndonos la ilusión de que alguna vez se nombrará el todo del discurso y al fin podremos ver ese gran cuerpo inabarcable. El nombrar la parte produce, en un movimiento metonímico, el desplazamiento natural hacia la próxima palabra (si el presente es una parte, seguramente el resto estará más adelante). Finalmente la metáfora nos engaña y nos deja la sensación de que hemos visto el todo. Es un truco de prestidigitación: estamos frente a un texto finito, con un comienzo, un transcurso y un final. Sin embargo, al terminar esta carrera intensa, estamos seguros de haber visto una totalidad. Porque el discurso literario permite el diálogo en al menos dos sentidos, entre lo que dice y lo que significa. Va y vuelve de uno a otro sin cesar, tejiendo relaciones infinitas. Por eso, cuando uno lee discursos literarios tiene la sospecha de que ha visto el mundo a través de un Aleph.

El conocimiento sensible a través de la metáfora se apoya en una concepción orgánica del universo. Es decir: si consideramos al universo como un cuerpo único sujeto a las mismas leyes en todo su imperio. Ese cuerpo sólo es posible en el discurso.

Una pieza literaria está compuesta por algo parecido a un tejido celular. Tengo la impresión de que si pudiéramos practicar una biopsia literaria y extraer una muestra del principio, otra del medio y otra del final de un cuento, comprobaríamos que pertenecen al mismo animal, con el que todas las células deben ser solidarias y al que deben subordinarse.

Como si se tratara de un organismo vivo, las palabras se comportan en literatura de un modo similar a las células y cumplen una función solidaria con la estructura viviente superior que conforman.

En estas palabras y en su orden reside lo distintivo de cada texto, la naturaleza de aquello que lo diferencia y hermana con los demás.

Tejiendo relaciones infinitas, tejiendo un texto. El texto es un tejido. El discurso es una carrera hacia alguna parte. Dos cataresis que nos identifican con lo que decimos.

Una historia particular dice esa historia particular, y significa el universo. En Kuichú, no conocían los asnos. Un día, un hombre rico hizo llevar uno por barco. Lo tuvo un tiempo en su finca, pero cuando se cansó de él, lo soltó en el

monte. El asno se internó cada vez más buscando pasto que comer, sin saber que un tigre lo acechaba. El tigre lo seguía con desconfianza; nunca había visto una criatura tan extraña y creyó que se trataba de un dios. Así pasaron los días, el tigre observándolo a distancia y el asno pastando despreocupadamente. Cierta vez el asno rebuznó y el tigre escapó corriendo. Pero cuando comprobó que el rebuzno no hacía daño, regresó y pensó que acaso no era un ser tan terrible. Se fue acercando cada vez más, hasta que se atrevió a tocarlo, luego lo empujó, le gruñó y lo molestó en todas las maneras en que se le ocurrió, hasta que el asno le pegó una patada. “Así que es esto lo que sabe hacer”, se dijo el tigre. Y entonces saltó sobre el asno y lo devoró. (3)

La literatura es un animal imprevisible y en esto radica buena parte de poder. Mientras no haga evidentes sus fuerzas, parecerá (y será) una divinidad para el lector. El lector, como el tigre, usará toda clase de argumentos para que el extraño animal se muestre; pero si este quiere sobrevivir deberá soportar los roces y mezquinar definiciones. Su principal arma contra la exigencia de precisiones es el flujo de la inminencia. Una palabra promete otra y esa, otra más. Así hasta formar una corriente palabras. El lector tiene la sensación de que en algún momento estas palabras van a saciar su sed, pero se equivoca: la sed es insaciable, porque cada palabra promete algo nuevo que tal vez cumpla la próxima.

Acaso sea la nostalgia la que carga de inminencia el texto, la connotación compleja de las palabras, porque el incesante recuerdo de lo que fue presagia el final de lo que será. Acaso el miedo a la muerte empiece y provenga de la palabra, porque antes de la palabra la vida no podía albergar tanto significado.

El hombre muerto, de Horacio Quiroga, comienza con una oración cargada de inminencia: “El hombre y su machete acababan de limpiar la quinta calle del bananal”. La preferencia por un sujeto compuesto con una combinación no habitual de los dos núcleos (hombre y machete realizando una acción juntos, como viejos compañeros) alerta al lector. El lector seguramente habría continuado leyendo aunque la narración hubiera empezado de otra manera, porque la inminencia es natural al lenguaje que se desarrolla sucesivamente en el tiempo y crea su propia inercia. Sin embargo, el escritor aprovecha esta condición natural de la materia con la que trabaja y la potencia. La literatura no es más que eso: una concentración máxima de lo que ya se encuentra en el lenguaje. El lector se eriza de sospecha y es empujado con mayor fuerza a continuar la lectura. Como ya sabemos, pocas líneas más abajo, el machete se clava accidentalmente en el vientre del hombre y este muere al sol del mediodía.

El cuerpo de un animal, para ser bello, debe guardar cierta magnitud y cierto orden de sus partes. Aristóteles decía que un animal de millares de estadios de longitud no podría abarcarse con la vista(4). Así, el universo.

Cambiamos al universo por sus partes: a través de ellas reconstruimos el todo. Desesperadas, en literatura, las palabras corren de un lugar a otro para remediar al animal completo.

- (1) Publicado en Cuerpos, varios autores, Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy, 2001.
- (2) El escritor Raymond Carver afirma que es conveniente que en un relato haya un leve aire de amenaza.
- (3) Cuento chino anónimo, del Li Tse, obra de Li Yu-kué (año 500 a. C.).
- (4) Aristóteles, en el capítulo 7 de su Poética.

volúmen 5 | sección: Letras
“La mujer y sus demonios: Diaconú, Cross y Kodama” - Gwendolyn Díaz



“La mujer y sus demonios: Diaconú, Cross y Kodama”
Gwendolyn Díaz, Ph.D.
Fundación Internacional Jorge Luis Borges, Buenos Aires, Julio 26, 2002
Conferencia “Identidad, amor y locura: Escritoras emergentes del Río de la Plata”

¿Cómo son las mujeres de hoy y como se las refleja en la ficción actual? ¿Con que cualidades llegamos al siglo XXI después de la larga trayectoria de reivindicación del siglo XX, cuando la mujer se enfrenta al patriarcado pasando por varias etapas del Feminismo, luchando por su liberación e igualdad? ¿En fin, cuál es la cara de la mujer actual y cómo se la representa en la ficción del momento?

Lo que me interesa aquí es especificar este cuestionamiento dentro del contexto de la ficción argentina actual escrita por mujeres. Para ello he escogido tres autoras que están en diferentes etapas de su carrera: Alina Diaconú, Esther Cross y María Kodama. Cada una aporta una visión formadora del perfil de la mujer siglo XXI. Si bien estas escritoras ubican a la mujer en el

mundo postmoderno y contemporáneo, mundo en que el hombre y la mujer ambos se desarrollan en el ambiente profesional, tienen acceso al poder, y, a la conciencia (sino siempre la práctica) de la igualdad de oportunidades, la mujer que describen estas autoras posee una dimensión suplementaria, una conciencia psíquica y anímica que bordea lo metafísico. Según el diccionario de la Real Academia Española, lo metafísico es aquello que trasciende el mundo físico, que alude a una realidad más allá de la que perciben los sentidos. También define en forma similar lo místico, cualificándolo de aquello que siendo abstracto se escapa al lo comprobable.

Recordemos que Simone de Beauvoir desarrolla su teoría del Segundo sexo para desmistificar a la mujer que el patriarcado había mistificado convirtiéndola en ‘lo otro’, lo oscuro, lo incomprendible. Critica al patriarcado su intención de oscurantismo sexual, según el cual la mujer es un misterio incomprendible, no es como el hombre y por ende es lo otro, lo extraño.

Varias décadas de investigación feminista en los campos de psicología, sociología, psicoanálisis, historia, literatura, biología, neurología, y muchos campos más han comprobado que el hombre y la mujer son en efecto distintos y al mismo tiempo iguales en su capacidad. Sin embargo, el mundo simbólico y social se ha estructurado en base a la subyugación de la mujer. El discurso feminista se dedicó a desmistificarla, a demostrar que es tan racional, tan lógica y tan capaz como el hombre. Pero en su afán de reivindicar lo intelectual, deja de lado ese conocimiento intuitivo, ese imaginario femenino que Lacan señala como determinante.

Al inicio del nuevo siglo, las autoras parecen estar diciéndonos que ahora la mujer, puede volver a asumir su dimensión metafísica, su sentido místico, sin temor a ser quemada en la hoguera o acusada de bruja. La más establecida de estas nuevas voces de la narrativa argentina es la de Alina Diaconú. Originaria de Bucarest, su predilección por una visión mística de la experiencia humana se nutre en su temprana juventud. Criada cerca de las montañas del Cárpato, pasa su infancia rodeada de jardines, libros y una naturaleza tan bella que provoca en ella un ímpetu espiritual. El mundo narrativo de Diaconú se ubica en un espacio *sui generis* que se mueve entre lo onírico y lo real, como si los dos espacios coexistieran en una supra realidad donde los vivos y los muertos son parte de un mismo mundo. Diaconú conjuga el mundo real y el cuestionamiento del poder con otro cuestionamiento, el de los límites de la conciencia humana. El mundo narrativo de esta autora da lugar a toda esa parte de nuestra experiencia que no logramos entender ni racionalizar. Junto al afán humano del orden surge lo inexplicable, y es allí donde la pluma de Diaconú se explaya buscando el sentido del sin sentido.

En “Mal de ojo”, cuento de la colección *¿Qué nos pasa*, Nicolás, una joven actriz está convaleciendo. Flaca y pálida a causa de la enfermedad, sufre mareos y dolores de cabeza. Escéptica por naturaleza y hasta en su momento atea, la protagonista ha decidido recurrir a una curandera en busca de un remedio a su situación. El acierto de este cuento es que oscila entre la convicción clara de la vieja curandera y la duda sobre sus poderes por parte de la actriz. Al comenzar sus rituales la vieja le asegura a la actriz: “Yo la voy a

curar. Justamente hoy estoy en un día maravilloso. Tengo los estigmas de Cristo en las palmas de las manos” (70). La actriz intenta ver las marcas y cree distinguirlas aunque no está segura. La joven le cuenta sollozando a la curandera que se siente muy mal y que nadie comprende lo que le pasa, ni siquiera los médicos, que padece de un mal incomprensible y por eso la ha llamado. La curandera la consola y sus palabras son “las palabras mágicas . . . que ella necesitaba en ese momento” (71). La protagonista reflexiona que “Durante unos instantes fue como un zumbido de mosquito la incoherente seguidilla de palabras que la mujer pronunciaba a la altura de su nuca. De tanto en tanto algo así como Dios, el Diablo, el Mal, el Bien” (71).

La curandera le dice que tiene que tener fe y ella entiende que ahora sí tiene fe. Qué ya no es la misma de antes : “Borradas fueron de su mente las antiguas polémicas, . . . sus amigos de toda la vida, las charlas de café, . . . las confesiones en las que había declarado ante todos ser atea. . . Tengo fe, repitió” (72). La curandera declara triunfal “A partir de ahora vas a sentirte mejor” (73), y entonces como por arte de magia, “súbitamente, se sintió mejor” (73). El cuento cierra con un tono ambiguo. No sabemos si en realidad hubo cura o no. Pero sí comprendemos que hasta la persona más atea, al enfrentarse con la imposibilidad de solución, cuando el mundo de la ciencia falla, busca otra solución, más allá de la ciencia y la razón.

Otros cuentos de la colección nos remiten a esta misma búsqueda de comprender lo incomprensible. En el cuento titular “Qué nos pasa, Nicolás” una madre se preocupa por su hijo único, su compañero de todos sus 17 años, después de que la abandonara el esposo: “ . . .fue su destino y fue el mío, un lazo demasiado estrecho y difícil nos tenía que unir, estabamos tan desamparados en el mundo él y yo” (84). Vive obsesionada por los cambios en su hijo que una vez fue sano pero ahora tiene lapsos en que balbucea y murmurra incoherentemente. Ella entiende que algo “algo semejante a la locura se estaba aproximando” a su vida (87). Cuando por fin el muchacho la acompaña al médico, éste diagnostica que el joven no tiene nada. Es entonces que el muchacho la enfrenta con la verdad suya: “La verdad de Nicolás era que desde hacía más de un mes me advertía extraña. Que era yo la que tenía auténticos ataques, . . . Que de repente comenzaba a balbucear unos sonidos guturales, infranqueables, como si hablara en un idioma ignoto” (88). No queda claro cual de los dos tiene el problema, en efecto ambos parecen compartir un mismo mal, un mal inexplicable que los ha alienado el uno del otro, “cada uno llorando la tragedia del otro, sin saber donde comienza y donde termina el ser de uno y del otro, donde está la fusión, dónde la fisura” (89). El lazo que une a la madre con el hijo es tan estrecho que sus egos se borran. Para la madre, su hijo es ella, no ha sabido separarse y cuando la separación empieza, cree perder la cordura.

El último cuento de Diaconú que veremos aquí es “Un cuchillo de acero inoxidable”. Una mujer se topa por casualidad en su cocina con un cuchillo usado de acero inoxidable que no le pertenece y nunca antes había visto, pero que “descansaba con cierta inocencia sobre la fuente, al lado del budín inglés” (32). La mujer indaga sobre la procedencia del cuchillo y se entera que ni su marido, ni su criada, ni su prima, nadie que tuviera acceso a la casa sabía nada

de tal cuchillo. Por fin un día decide que lo va a tirar, quiere deshacerse del él. Pero cuando lo va a buscar, el cuchillo ya no está, como había llegado había desaparecido. “Al desvanecerse ese cuchillo misterioso y real” (87), otro cuchillo la perseguía, el de la duda, el misterio y la sin razón.

Los cuentos de Diaconú, como también sus novelas, se deslizan en un mundo que entrelaza lo onírico con lo real. En una entrevista reciente sobre su obra, la autora explica su interés por lo metafísico: “Creo que nuestras vidas tienen una dimensión a la que no se puede acceder por medio de la lógica ni la razón. Esto es algo que siento intuitivamente y que me interesa explorar; eso que está más allá de lo concreto y lo racional” (Díaz). Sin embargo su interés por lo metafísico no le quita su lugar en el planteamiento de la realidad social y política actual, siendo su obra también una denuncia de la represión y del autoritarismo.

Otra autora que se desliza sutilmente entre el mundo de lo real y lo misterioso es Esther Cross. Dos rasgos distinguen la rica prosa de Cross, una sensibilidad delicada por el arte y una afinidad por el mundo de la imaginación y el misterio. Su colección de cuentos *La divina proporción* nos remonta a una realidad incongrua pero reconocible, donde los dragones coexisten con las personas, los sexos se intercambian, y los enanos seducen a personas normales. Pero no se trata de pura fantasía, sino más bien de un acercamiento al lado incomprendible de la humanidad, donde el amor y el odio son prueba de que la razón existe en contraposición a esa otra realidad, que es irracional. En el prólogo de esta colección de cuentos Cross cita a Franz Kafka así: “Todas estas figuras lo único que en realidad quieren decir es que lo incomprendible es incomprendible, y eso ya lo sabemos todos; pero (el problema es que) lo que diariamente nos ocupa son otras cosas. . . ”

¿Qué es lo que sucede en su cuento “La receta”, de la colección *La divina proporción* y otros cuentos? Pleno de esa ambigüedad característica de la ficción postmoderna, este cuento nos deslumbra y a la vez nos deja perplejos. Una joven mujer decide independizarse y a pesar de las quejas de su madre abandona el hogar para establecerse en un departamento propio. Invita a cenar a su novio, un biólogo de especies en extinción, y a la pregunta “que te gustaría comer” él le responde no “lo que quieras”, sino “guiso de lupines”. Sin saber lo que son los lupines, estimándolos una especie de garabanzo, busca la receta del guiso y se embarca en la preparación. A los lupines requeridos por su novio le agrega como sazón una porción de “Les exotique pois de Fauchon”, unas especies que le regalara su madre. Al compás de una canción sobre sostener la sartén o tener la sartén por el mango, la joven revuelve el guiso y le da una probadita. Entonces se produce la tragedia, o la maravilla, dependiendo del punto de vista: “ Desde entonces se produjo en ella un cambio sustancial. . . un cambio de ella en sí, de su sustancia toda. Apenas le dolieron los poros de la piel cuando brotaron las primeras plumas . . . como pelusa de pájaro recién nacido. . . dejaba su forma familiar para transformarse . . . en alguien de otra especie. Pero sabemos que el hombre es el animal superior, . . . porque es racional. Y si esto fuera cierto, ella se estaba convirtiendo en alguien inferior.”

Su novio toca el timbre y ella, ahora con sus patas de elefante y cola de zorro, le abre la puerta. Después de su inicial sorpresa, el novio, biólogo de especies en extinción, se enamora aún más de su novia, a quien llama afectivamente mi “Babirusa querida”, siendo Babirusa una especie de cerdo salvaje exótico. Y juntos viven satisfechos en una suerte de amor condenado. Dos cosas dan fe de que este cuento no es una simple fantasía. Una es el sentido de humor y otra, el hecho de que existe un subtexto. El cuento es narrado con una amplia dosis de humor negro y un tono sarcástico que nos hace concluir que hay una intención de burla. La pregunta que se nos ocurre es ¿porqué esta mujer se ha convertido en animal de otra especie? También nos podemos preguntar cómo es que su novio está encantado con su transformación y se queda a vivir con ella en pleno esplendor ‘babirusiente’.

De allí que llegamos al subtexto, o sea a mi interpretación. Dicho sea de paso que el cuento queda abierto a más de una interpretación. La joven protagonista ha decidido independizarse. Quiere vivir sola y se ha mudado a su propio departamento. Su madre, “sobreprotectora y un poco triste de que su hija hubiese decidido mudarse por su cuenta” (40), es quien le ha proporcionado el ingrediente especial para el guiso apetido por su novio, “Les pois de Fauchon”. Por otro lado, es su novio quien ha requerido los exóticos lupines y le ha pedido que le prepara específicamente ese plato. Ella acepta cocinar el guiso sin ocurrírsele que podría estar aceptando su domesticación y en el momento de cocinar “toma la sartén por el mango mientras cantaba –tratando de no desesperar-(énfasis mío) ‘del sillón al avión, del avión al salón, del harén al Edén, siempre tienen razón y además tienen la sartén, la sartén por el mango y el mango también’ (40). Pareciera estar aludiendo al hombre. Se trata del poder y su falta, de la independencia y la dependencia, de quien tiene la sartén por el mango y quién usa la sartén para cocinar. Su esfuerzo por independizarse es cuartado por una madre, que no quiere que su hija se la abandone y por un novio que si bien la quiere, espera que le satisfaga los gustos gastronómicos más extraordinarios. El novio se enamora aún más de ella cuando se transforma en animal doméstico. La cuida y la protege y le compra todo lo necesario para que pueda ser feliz en su metamorfosis de Babirusa, animal domesticado, mujercita de su casa y cocina. Ella, por su parte, sólo quiere comer lupines “Y el hecho de que no supiera a ciencia cierta lo que eran los lupines la convirtió en una babirusa neurótica, porque no sabía lo que quería” (42). Pero el cuento rebela cierta sensibilidad nueva en la relación de pareja. La trampa en que cae la joven, su neurosis doméstica, está equilibrada por otro hecho; el novio está tan enamorado de su animalito mimado que resuelve prepararse un guiso de lupines y ver qué es lo que le sucede a él. Podríamos decir que éste es un cuento de denuncia feminista, pero al estilo contemporáneo. Si bien la joven es encausada hacia la domesticidad, el muchacho no huye de probar tal bocado.

En una entrevista con Esther Cross, la autora comenta que su autor predilecto es Lewis Carroll, autor de Alicia en el país de las maravillas, por la forma en que revierte el razonamiento para hacer de lo ilógico lo lógico. “Lo que me interesa hacer, dice Cross, es revertir las leyes de la lógica cotidiana, explorar otra lógica que también vale. Para mí lo fantástico es una apertura a otra forma de percibir y de saber.” (Díaz). Cross cita un episodio de Gulliver’s Travels, de

Swift que ha marcado su escritura. Es el pasaje donde se dice que las damas inglesas no escriben de izquierda a derecha, ni de derecha a izquierda, sino que escriben en forma transversal, de una punta a otra del papel. Es esa mirada transversal la que le interesa a Cross, percibir la realidad desde el otro lado del espejo, la otra esquina del papel.

En su cuento “Leonor”, María Kodama también accede a un espacio más allá de la lógica para entrar en el mundo de lo inesperado. Pero lo más notable de este cuento es la voz narrativa que guía al lector y lo conduce sutilmente hacia un mundo etéreo y misterioso.

El siguiente parafraseo del cuento refleja con sus citas el lirismo del texto y la riqueza del simbolismo y la metáfora.

Leonor es un niña de once años solitaria e ignorada por sus padres. Si bien poseen dinero, no parecieran poseer amor. Ciertamente no lo tienen el uno por el otro, y tampoco se ocupan de Leonor. Ella los ha visto a ambos intercambiando caricias con amantes, y se siente aún más sola y traicionada. Abandonada al cuidado de una enfermera mientras sus padres viajan, la niña se va creando un mundo imaginario donde las constelaciones son su guía y una bella pradera con árboles frutales alberga un río donde halla calma y protección. El cristal de su ventana es la puerta hacia ese otro mundo de las constelaciones. Como en Alicia en el país de las maravillas, la ventana representa el otro lado del cristal donde lo real se invierte y ofrece un mundo alternativo, en este caso, un mundo de amor y paz que describe de esta forma: “Desde ese cielo infinito de un día sin poniente también llegaron (a la pradera) la paloma y el halcón y fueron un sólo temblor sobre la hierba. Entonces con una sabiduría anterior a los sentidos, a la inteligencia, supo que debía marchar con ellos hacia el río. Deslizándose en su silencio, llegaría a las constelaciones”.

Un día aparece un doctor que busca descubrir el por qué de la enfermedad de la niña, que sufre dolores y se encierra sola en su habitación ajena al mundo circundante. El médico se pregunta cómo y porque debía devolver a esta niña al mundo de la normalidad si ese mundo que ella se había forjado era tanto más bello y más perfecto. Ella deposita en el médico la confianza que nunca había sentido por otra persona, pero cuando él también la abandona, no pudiendo descifrar su mal, la niña sabe que ya no quiere ser parte del mundo de los adultos, un mundo de traición, infidelidad, mentiras y desamor. Su abuela le había dicho que “Dios es el silencio”. Ella sube al entretecho donde descubre un gran arcón y al abrirlo, sus ojos empañados por sus lágrimas, ve en él las constelaciones. Entra y cierra la tapa del arcón y descubre allí la constelación del Arquero, a la gruta de la cual se sube para llegar hasta la paz y el silencio de Dios.

El gran acierto del cuento de Kodama está en la sensibilidad de la voz narrativa, que ha logrado captar el dolor ancestral que produce el abandono en una criatura, y al mismo tiempo, la delicada inocencia de este ser tan frágil y a la vez tan fuerte, que busca el amor, la belleza y lo puro en un mundo que sólo le ofrece traición y dolor. Es significativa la duda del médico; impresionado por la sensibilidad de Leonor, el también se ha sentido parte de esa dimensión del

otro lado del cristal: “El . . . estaba allí para recuperar a una criatura para la normalidad . . . pero paradójicamente esa realidad ya no contaba porque se volvía al punto de partida o a su reflejo: un poder sin tiempo ni espacio, eterno, creador del mundo. . . no lograba borrar la fascinación del tiempo fuera del tiempo que Leonor le había develado ”. Leonor atisba una realidad fuera del tiempo que atrae hasta al mismo médico. Pero mientras él se abstrae, ella se deja llevar. Seducida por la belleza de sus sueños, de su mundo fuera del tiempo, escoge refugiarse allí; se encierra en el arcón que contiene las constelaciones, su imaginario inconsciente, del cual ya no volverá. Para Kodama, el cuento representa el ansia de lo bello y lo perfecto en un mundo incomprensible e incongruo. (Díaz).

El interés por lo irracional, por el misterio y por todo aquello que va más allá de lo físico y comprobable ciertamente no es algo nuevo. Pero lo que sí es importante señalar aquí es que en la época postmoderna de avances científicos nunca antes imaginables, lo inexplicable aún nos persigue. La teoría del caos es un ejemplo científico de lo inexplicable, ya que se basa en el azar y en lo que no se puede predecir. Este trabajo señala que la escritora actual explora lo irracional sin temor a sus escatimada; que el Feminismo no sólo da lugar a la razón de la mujer sino también su intuición y su misterio. El hombre también ha divisado en el misterio, pero ha preferido definirse como el que posee la razón. Estas oposiciones polarizadoras se van diluyendo en un mundo contemporáneo menos absolutista y más consciente de que el orden es una construcción humana y que siempre acecha el caos.

A forma de postdata. En un estudio clínico que aparece en el Time Magazine del 18 de junio, se enumeran los síntomas que los cardiólogos analizan para deducir la probabilidad de un ataque cardíaco. Varios de esos síntomas son iguales para hombre y la mujer. Pero uno de ellos es particular sólo a la mujer y es “an impending sense of doom”, es decir una premonición de fatalidad. La premonición femenina ha encontrado su lugar en el mundo científico.

Obras consultadas

“Anxiety”. Time Magazine. Junio 18, 2002. (Edición Norteamericana)

Cross, Esther. La divina proporción y otros cuentos. Buenos Aires: Emecé, 1994.

Diagonú, Alina. ¿Qué nos pasa, Nicolás?.Buenos Aires: Atlántida, 1995.

Díaz, Gwendolyn. Women and Power: A Critical Anthology of Contemporary Argentine Writers. Por salir en 2003.

Kodama, María. “Leonor”. La Nación, Suplemento literario. 1987.

volúmen 5 | sección: Letras
Los zainos fantasma - Jorge Torres Zavaleta



Jorge Torres Zavaleta, 1951, Capital Federal, Buenos Aires, Argentina. Obra publicada: La noche que me quieras (novela), Editorial Emecé, 2000; La casa de la llanura (novela), Editorial Atlántida, 1993; El palacio de verano (cuentos), Grupo Editor Latinoamericano, 1989; El primer viaje (novela), Editorial Emecé, 1986; El hombre del sexto día (cuentos), Editorial Orión, 1977. Ha ganado numerosos premios entre ellos: Premio Municipal, en el género novela inédita, bienio 1996-1997, por El verano del sol quieto, (2000); Premio Carmen Gándara por el cuento 'El Cardumen', (1999); Premio Fortabat al mejor libro de cuentos por El palacio de verano, (1987). Es colaborador del diario La Nación, ha dictado numerosos cursos y seminarios y conduce un taller literario desde 1983.

Los zainos fantasma

Hace un tiempo, dijo el coronel Dios, las tropas de los campamentos destacados en el oeste se repartían las numerosas caballadas que después de los malones andaban sueltas por el campo. En ese entonces el coronel Echegaray que defendía una de las zonas de frontera, reunió en unos meses, gracias a su posición en el alto mando a cargo de toda la línea de la frontera con el indio, más de ocho mil caballos de silla. Echegaray tenía ojo y seleccionó lo mejor de lo más bueno y formó un grupo flor de quinientos zainos negros, tapados, sin estrellas ni listas de ninguna especie. Hay que decir que el coronel era venerado por sus hombres, tenía don de mando, conocía todos los secretos de la estrategia contra el salvaje y era, además, un experto en todo lo relativo a la conformación del caballo de silla.

Pasó varios días descartando, eligiendo y acomodando lo mejor posible el lote. Al fin quedó satisfecho y a partir de entonces aquellos zainos fúnebres se hicieron famosos en la frontera. Los soldados se tuvieron cada vez más confianza, los zainos resultaron ser caballos de un coraje irresistible, empeñosos en la lucha e incansables en las persecuciones, y desde entonces no hubo malón que se atreviese a desafiar la rapidez y el aguante de aquellos fletes cuyo aspecto lóbrego infundía espanto a los salvajes. Al retumbar horroífico de aquella tromba, dijo el coronel Dios, las indiadas huían

despavoridas dejando, sin amago de resistencia siquiera, el saqueo y los cautivos. Esos zainos codiciados la pasaban mejor que el milico. Si hacía mucho frío y no había mantas, el soldado tenía la obligación de quedarse al cuerpo para tapar a su caballo con el poncho. Podría faltar, como faltaba seguido, galleta para la tropa, pero los mancarrones no carecían de forraje aunque hubiese que ir a buscarlo en la luna. Siempre se veían gordos, lustrosos, cuidados y atendidos, como no lo estaban los mismos oficiales. Esa noche el coronel había dispuesto que los zainos estuviesen en un corral que había a pocas cuadras del campamento, para que el día siguiente la división formase para una inspección. En la puerta del corral se colocó una guardia de ocho soldados al mando del Sargento Francisco Prado, un veterano fogueado en mil pruebas, y la noche pasó tranquila, serena, sin una alarma ni el menor asomo de peligro.

Al toque de diana los soldados de Prado se despertaron y apenas aclaró vieron consternados que la caballada no estaba en el corral. Uno de ellos dijo que los zainos se habían transformado en fantasmas pero otro, menos miedoso, se acercó y vio que al fondo la zanja que separaba el corral del campo estaba nivelada y así todos se dieron que cuenta que por ahí habían salido, sin ruido, mientras ellos cuidaban dormidos un corral vacío. Las huellas iban en dirección al desierto, y entonces levantaron la vista y vieron a lo lejos pero claramente que a los zainos los arreaban unos cuántos jinetes cuyas lanzas, al arrastrarse en el terreno sin pasto, dejaban impresa la huella diabólica del salvaje.

Los indios habían realizado un golpe maestro y el pobre sargento Prado veía deshacerse su carrera. Ya no tenía honor, lo habían sorprendido como a un imberbe, y en cuanto midió el alcance de la desgracia y de las consecuencias para el regimiento, cuando pensó en los terribles malones que a partir de entonces harían los indios, se dirigió sin vacilar a la comandancia para dar cuenta de lo sucedido. Ese descuido podía costarle la vida pero, disciplinado hasta lo sublime, quiso afrontar el riesgo de comunicarle la noticia a Echegaray antes de agregar a su falta el crimen de deserción, perfectamente natural en esas circunstancias.

Echegaray justo salía de su rancho. ¿Que hay de nuevo, sargento?, lo abarajó. El pobre sargento se cuadró rápido, como para no caerse en pedazos. Ocurre, señor, repuso, que los indios me han llevado, durante la noche la caballada zaina. ¿Qué dice usted?, bramó Echegaray, echando mano a la cintura en busca del revolver. Que los indios se llevaron a los zainos, dijo Prada y de la emoción ni siquiera alcanzó a agregar mi coronel. Echegaray abrió la boca y la cerró, inspiró fuerte por la nariz, los ojos se le pusieron saltones de la rabia: ¿Y cómo se salvó usted?, ladró al fin. Nos hemos salvado todos, mi coronel, no hemos sentido nada, ni un ruido, los indios fueron como espectros. Echegaray miró largo rato al sargento con los ojos entrecerrados y apretó los labios en una línea colérica. El sargento aguardaba, pálido, rígido y estoico. Apenas se atrevía a mirar al coronel. De repente Echegaray, con acento casi amistoso, le dijo que fuese a llamar al mayor Sosa, el segundo jefe del regimiento.

El sargento Pardo fue enseguida, le contó a Sosa lo que ocurría y dijo que el coronel le ordenaba presentarse de inmediato. El mayor Sosa pensó que recibiría la orden de fusilar al sargento sin más trámite. Tenía por Prado un alto concepto y como se trataba de un servidor lleno de gloria y de campañas, no pudo contener una lágrima, pero se secó los ojos bien rápido con el revés de la mano y seguido por el sargento se dirigió al alojamiento del coronel.

Echegaray se paseaba nervioso delante de su rancho. Cuando vio llegar a su segundo se detuvo y le dijo Mayor, esta buena pieza se ha dejado robar los zainos. Como hoy es el acto, por suerte en una hora tendrá aquí la caballería de fortín Frías. Si no, nos quedábamos en patas. Mayor, gritó, apronte cincuenta hombres del regimiento para que vayan en busca de nuestros zainos. En cuanto a éste, agregó, mirando al sargento y haciendo una pausa espantosa, mejor lo lleva con usted. Y si éste animal no borra la falta que ha cometido, le hace pegar cuatro tiros por la espalda.

A los diez minutos Sosa había designado a la partida de cincuenta individuos, les dieron unos pedazos de charque como racionamiento de cuatro días, se les completó la dotación de municiones hasta cien tiros por plaza y a las ocho de la mañana emprendieron la marcha, con los pocos caballos que les daba, que tenían todos colores diversos, una verdadera vergüenza para el regimiento, se sentían mal arriba de esos burros. Pasaron por la comandancia y el coronel Echegaray le dijo al mayor Sosa, a manera de instrucción y despedida: ni se les ocurra volver sin los zainos.

A mediodía, después de una larga trotada bajo los rayos de un sol agobiante hicieron alto en Mari Lauquen, ya en pleno dominio del salvaje. Desensillaron, ataron los caballos de reserva, establecieron a respetable distancia un buen servicio de seguridad, y se dispusieron a pasar la siesta. El mayor Sosa no olvidaba, no podía olvidar, que pocos meses antes, en aquel mismo paraje, los indios habían tenido seriamente apurada a otra partida del fortín.

Ya entrada la noche siguieron su camino con rumbo a los toldos. A la madrugada pasaron por Saliquicó y a las diez de la mañana, en las cercanías de Loncomay divisaron los primeros montes e hicieron alto. El mayor Sosa llamó aparte al viejo sargento Prado, a ese hombre tan injuriado había que darle una oportunidad. Le dijo que la orden que traía del coronel, era una orden tremenda y que si bien no la pienso desacatar, tampoco estoy resuelto a cumplirla en su totalidad. Seguir adelante con este grupo de soldados es condenar a todos a una muerte sin gloria y sin provecho. Hacía falta el sacrificio de una vida y esa vida no podía ser si no la del mayor Sosa.

Establecerían el campamento en el bajo que se divisaba allá cerquita, durante la noche él se ausentaría con el sargento Carranza y ambos irían sigilosamente hasta donde los encontrase algún malón al cual le venderían cara la existencia. Mañana se apercibirá usted de mi ausencia, desprenderá descubiertas en mi busca y cuando vuelvan sin haberme encontrado, regresará al campamento conforme a las instrucciones terminantes que hallará escritas y firmadas dentro de mi valijín.

Pero mayor, repuso el noble viejo Prado, conmovido hasta las lágrimas por aquella abnegación, yo no puedo consentir que realice usted ese proyecto, iremos juntos, en todo caso, y si está de Dios que aquí concluyan nuestras penas, que nos encuentre juntos la muerte, así como nos ha visto ligados la vida. De ninguna manera interrumpió Sosa. Lo dicho, dicho está. Yo mando, usted obedece. Ni una palabra más. Ahora, ordenó, adelántese con el cabo Pardiñas y reconozca ese bajo y ese monte a ver si podemos encontrar pasto para los caballos y seguridad para la tropa.

Mientras conversaban la tropa permanecía en la formación de marcha. Vieron alejarse al sargento Prado, acompañado del cabo Pardiñas y sospecharon que iría en busca de lugar para acampar, y así transcurrió más de media hora. De pronto vieron al cabo Pardiñas que se dirigía hacia ellos a media rienda

revoleando en alto un gran pañuelo. El mayor Sosa corrió rápido a su encuentro. ¿Qué había pasado? Señor, en aquel monte había unos toldos y en el bajo de la laguna estaban nuestros zainos y además una caballada grandísima que pastaba tranquilamente, sin cuidado alguno. ¿Y el sargento Prado? Había quedado como observación. ¿Y los indios?, preguntó Sosa. El cabo Pardiñas repuso que debían estar durmiendo, confiados. Sólo habían divisado cerca de un toldo a uno de los zainos famosos, atado al palenque. Ahí mismo enfrenaron los caballos de reserva que llevaban a tiro y saltaron sobre ellos. Veinte soldados guiados por el teniente Alba debían atropellar el bajo y arrebatar las caballadas. El resto de la fuerza, con Sosa, cargaría sobre los toldos.

Por los zainos, gritó Sosa y todos ellos se lanzaron al bajo a toda brida y llegaron sin ser sentidos hasta pocos pasos de los toldos. Los salvajes los vieron demasiado tarde para escapar o defenderse. Mientras, Alba y sus hombres corrían en busca de gloria, a arrebatar los zainos fantasmas, que les había causado tanta zozobra. Y ahí pasó algo curioso, como respondiendo a un instinto apenas sintieron los zainos el ruido de los sables y los gritos se agruparon y puntearon hacia los milicos y se organizaron en una manada perfecta, con la madrina oscura al frente y rumbaron por su cuenta derecho en dirección al fortín. Era como si los zainos hubieran estado esperando o les extrañara que los soldados no los hubieran venido a buscar más rápido. En cuanto a los caballos de los indios fue fácil reunirlos porque los zainos les ahorraron el trabajo a los milicos y los encerraron entre ellos. La caballada de los salvajes tuvo que transigir ante esa cabal demostración de superioridad. Entretanto, les llegaba desde el monte donde estaban los toldos, estampidos de armas, alardos, llantos, imprecaciones, rumor confuso de golpes. Pasada la primera sorpresa los indios no se rendían así nomás. Era la batahola de un combate encarnizado, de una matanza espantosa y en eso los que iba con los zainos oyeron el toque de llamada, había que apurarse, tenían que incorporarse al grueso de la fuerza. Y entonces se vio de qué pasta estaban hechos los zainos porque en cuanto oyeron las trompetas rumbaron derecho a los toldos con una intención claramente hostil. Ahí se vio cuánto era su apego a los milicos y cuánto su amor por la patria porque a indio que veían suelto o huyendo se dedicaban a hostigarlo o directamente lo pasaban por encima o lo desmuelaban con dos patadas y los mismos soldados del ejército tuvieron que apartarse para que esos diablos de zainos cumplieran su voluntad. A partir de ese momento casi ni hizo falta combatir más. Los mismos zainos redujeron a los indios por la fuerza imponente de su presencia y cuando se asentó la polvareda los soldados vieron que sus compañeros de armas ya estaban llenando las maletas con todo el bric a brac que encontraban a mano: frenos, cojinillos, estribos de plata, ponchos, matras, cojinillos, facones, boleadoras, espuelas, mates, bombillas, pañuelos de seda, sombreros de ala ancha. Al fin, después de tanta zozobra la ocasión resultó una fiesta y al rato los soldados cargaron los morrales, los bolsillos y hasta sus gorras, cada vez más felices de no haberse dejado arrebatar esos zainos que les habían dado tan buena suerte.

Terminada la acción en el toldo el mayor Sosa felicitó al sargento Prado por su valor, le dijo que lo recomendaría para una medalla y dispuso emprender inmediatamente la retirada, que se imponía con tanta mayor urgencia cuanto se divisaba en una loma el hilo de humo con que el indio escapado pedía auxilio a

las tolderías vecinas. Veinte hombres salieron con todo el arreo y las chinas prisioneras y el resto de la tropa se puso en camino escoltándonos prudentemente a la distancia. Los zainos iban como volando en una suerte de redoble del infierno.

Todos empezaron a galopar de vuelta al fortín y ya fueron recomponiendo la historia de ese día de penurias. Lo que había pasado era que una punta de indios audaces que habitaban en la toldería resolvieron en consejo de valientes sorprender los milicos y darle un malón en sus propios dominios y en medio de su célebre regimiento al temible coronel Echegaray, ese toro que se tenía por inatacable y por invencible. Los indios llegaron al campamento y cuando vieron en el corral nada menos que a la caballada zaina, apenas custodiada por un grupo de individuos que dormían confiadamente mientras cumplían con su deber, practicaron un portillo en la zanja, echaron mano de las madrinas y se hicieron seguir por el resto de los pingos que quizás se fueran porque con el tema de la inspección estarían alunados con los milicos y cuando estuvieron a distancia rumbaron a la toldería y hasta luego. Para los indios la jugada era famosa y el triunfo podía ser descomunal e inesperado. Siguieron al galope dale que dale y ya fuera de la línea de la zanja de Alsina se juzgaron en las más completa seguridad y en cuanto llegaron al toldo se sintieron tranquilos y ya no se preocuparon de que pudiera alcanzarles la mano, un tanto pesada, del temible coronel. Tan grande era la confianza a la que se entregaron que ni siquiera divisaron la enorme polvareda que debían levantar los milicos en su marcha. Cuando les cayeron encima unos se encontraban durmiendo a pierna suelta y otros jugando al naípe como si los protegiera de todo avance el mismísimo hualicho. Componían la toldería ochenta y tres indios de pelea, y ciento veintinueve de chusma, mujeres y muchachos. Sólo tenían en aquel momento un caballo atado que de fijo pertenecía al tropillero encargado de cuidar las caballadas. Este bribón de tropillero fue el único que consiguió escapar y ese fue el que alertó a las otras tolderías.

A las cuatro de la tarde, más o menos, los soldados empezaron a divisar algunos grupos de gentes que venían de lado de Toay, cuartel general de Nahuel Payún, atraídos por el aviso. Esas apariciones significaban que había muchos más indios cerca y apuraron la marcha, sosteniéndola al trote y al galope, para ganar terreno y acercarse todo lo posible a la zanja antes de ser batidos por fuerzas considerables en pleno desierto.

Cerca de la entrada del sol, cuando divisaban los médanos de Potroló, los alcanzó una fuerte partida de bárbaros que avanzaba con la intención visible de cerrarles el camino. Sosa tendió su fuerza en guerrilla y desprendió sobre el punto amenazado un piquete al mando del capitán Morosini. Este heroico oficial sin duda hubiera sostenido y quebrado la primera carga de los indios, pero los zainos se volvieron locos de repente y relinchando de odio cargaron contra los indios que al punto se dispersaron espantados.

Pero Nahuel Payún en persona, el capitanejo más valiente de Pincén, les salía a la cruzada. Había reunido cincuenta o sesenta indios y se precipitó sobre los zainos resuelto a todo. Antes de llegar tropezó con un grupo que mandaba Sosa, y al pretender desviarse cayó bajo los sables del pelotón de Morosini. Escoltados por los zainos los demás huían en una nube de polvo, mezcladas mujeres y caballos, arreando las chinas y los animales de los indios a punta de lanza, gritando como locos. Los zainos cargaron como una tromba contra la indios, los dispersaban. Un poco a la izquierda estaba la fuerza de Morosini,

entreverada a sable con el malón, en un infierno de alaridos, en medio del estruendo de las armas, pretendiendo los indios arrollar al puñado de zainos que se levantaba como inquebrantable barrera entre el furor del bárbaro y la presa del cristiano, forcejando los milicos y los zainos por contener la horda ciega de ira y sedienta de sangre y de venganza.

Vencieron los zainos y el milico y mientras el salvaje se reponía y aguardaba refuerzos, también la partida pudo rehacerse y mudar caballos. La retirada iba a tomar todo el aspecto de una fuga. Que nadie se apartase del camino. Las lanzas tomadas a los indios las llevarían con ellos, los del areo, y fue dada la orden de matar con ellas al animal que se cansara. No había que dejar un solo caballo vivo y menos un zaino, pero nunca los habían visto tan frescos. Eran los caballos de los indios los que se cansaban. Las mujeres y los muchachos también debían seguir la fuga y podrían mudar caballo como la tropa, sin detenerse, enlazando con el maneador, saltando en pelo sin entorpecer la marcha. Lanza a todo lo que se aplaste o se quede gritó el mayor Sosa, volviendo al frente de su reserva, y ordenando al tropa de órdenes que tocarse al galope. En ese instante la columna seguía el orden siguiente: en el camino las caballadas, las prisioneras y los milicos. Al flanco derecho el teniente Alba con diez hombres, al izquierdo Morosini, cubriendo la retaguardia el mayor Sosa y adelante en los flancos y por los costados y atrás iban los zainos como si fueran los anillos del mismísimo Saturno, negros como carbunclos, verdaderos tizones del infierno.

Después de entrado el sol, entre dos luces, los indios volvieron a la carga y fueron nuevamente rechazados por Sosa. Venía la noche que los ponía a cubierto de todo ataque resuelto. A las doce llegaron a Sanquilcó e hicieron alto. Faltaban cerca de sesenta prisioneras y más de un centenar de caballos de los indios pero los zainos estaban intactos. Ninguno se había cansado en aquella espantosa correría. Al amanecer pasaron por Mari Lauquen sin que los indios que aún los seguían de lejos se hubieran atrevido a atacarlos. Se desprendió el cabo Pardiñas para que fuese al campamento con la noticia de nuestra vuelta, y a las dos de la tarde, agotados, entraban todos a Trenque Lauquen y los zainos escarceaban de lo más contentos y pasaron al tranco como en el campo de ejercicios por delante de la comandancia en cuya puerta estaba de pie, con el sombrero sobre la nuca, y un tanto pálido por la emoción, el coronel Echegaray.

Hicieron alto y el mayor Sosa se adelantó y le dijo al coronel.

—Se ha cumplido la orden. En seguida pasaré el parte detallado.

—Perfectamente, respuso Echegaray. Se han portado ustedes como héroes. Ahí nomás les concedió cuarenta y ocho horas de permiso y les regaló a cada uno un caballo tomado de los indios. En cuanto a las mujeres, agregó, dirigiéndose a Sosa, a ver si quieren vivir con los milicos. Ninguna rehusó, porque ¿qué podía ser peor que los indios? Y ese mismo día a las familias del regimiento se incorporó un nuevo contingente social que en los siguientes meses dio que hablar en la frontera.

Y en ese momento, en que parecía que todo había terminado, la última palabra la tuvieron los zainos. Como si se hubieran puesto de acuerdo largaron un gran relincho y ahí nomás se pusieron a corcovear, tiraron en dos saltos a todos los milicos y se fueron trotando orgullosos a los corrales como si dijeran que la próxima vez que los encerrasen debían saber cuidarlos. Y ahí nomás se arremolinaron, saltaron la zanja y rumbaron para el campo abierto,

desaparecieron en una gran polvareda y esa fue la última vez que los vieron. Mejor dicho, alguna vez los divisaron, pero muy de vez en cuando, sólo si andaban en un caballo veloz; rachas de zainos que corrían por los campos desiertos. Desde entonces el regimiento nunca más montó a un zaino porque con mil ardides esos caballos del demonio hacían que se uniesen a ellos todos los potros de ese color. Y muchos años más tarde, dijo el coronel, alguno de esos milicos de frontera, ya bien veterano y bichoco, les contará a sus nietos incrédulos que alguna vez él fue uno de los héroes que anduvo en los zainos fantasmas persiguiendo a los indios, galopando más allá de la zanja de Alsina, entre los espejismos y la polvareda del desierto, antes de que esos pingos del diablo vencieran al salvaje y dispararan hacia el campo, convertidos para siempre en leyenda.

Desensillamos, soltamos los caballos y a seguir nuestra vida acostumbrada, de guardias, de fajinas y de aventuras.

El cuartel era un recinto de tierra apisonada dentro del que se veían alineadas algunas carpas que servían de alojamienot a los oficiales y a las clases y desde allí incluso los cadetes Suspiche y Villamayor, al mando de los mayores Germàn Sosa y Rafael Solís, del capitán Julio Morosini y de los tenientes Spikerman y Alba.

Los blancos de Villegas, les roban los caballos. Los recuperan. Les roban los caballos a los indios.

Los extranjeros.

Alsina 1870 /76

Roca: 1874 Roca pag 138 ty 139 comandane Prado.

GUERRA DEL PARAGUAY. FECHA. 1865 a 1870

CAMPAÑA DEL DESIERTO. FECHA. 1877

O sea, esto puede estar ocurriendo mientras se desarrolla la guerra del Paraguay, antes de la conquista del desierto, supongo que mientras Alsina hace las defensas contra los indios, las zanjas, mirar mapa. El se va a Inglaterra en 1871 y mientras está alla sucede la campaña del desierto y se valorizan los campos. El puede haber ido al campo con el padre en un momento en que los indios están en otros lados. Ahí se encuentra con el coronel Dios, antes de que éste vuelva a morir al Paraguay. El pierde toda su infancia y se afincá en Inglaterra. Despuès los indios queman todo. La matan a Marcelina.

Ninguna, dijo Miguel Gallegos, ... fue tan sentida como la del Coronel Dios, que siempre fue considerado con todos y era un gran camarada. Yacía en una improvisada sepultura y en

Militares, Martín Dios.

Platos de Marcelina. Dulce de leche. Mousse de Dulce de leche. Empanadas, tortas fritas, competencia con una puestera, la gorda, ver recetas de chapadmalal, ambrosía, torrejas, huevos quimbo. Carne asada, pastel de papas. Aprende a hacer una marquise deliciosa.

La vieja Marcelina nunca se encuentra a gusto en la nueva casa. Miss Maggie pasa 15 años en Inglaterra y la contrata de nuevo cuando se casa. En uno de sus viajes.

Padre fundador de la Sociedad Rural. Averiguar un poco más. Le habla de su hermano Martín Dios y de los indios. La época de Rosas. Infancia en la época de Rosas.

Tío guerrero del paraguay. Amigo de los indios. Martín Dios. Muere en una emboscada del Paraguay. Es el del medio de los hermanos, el padre de Eduardo es el mayor. Son nueve hermanos.

Tierra adentro. Parece que en vez de mar hubiera una llanura. Están entre dos llanuras.

Carreras de gauchos en la playa.

**volúmen 5 | sección: Letras
Por el aniversario de Felisberto Hernández. Viaje al centro del misterio de Clemente Colling - Carlos F. Weisse**



Viaje al centro del misterio de Clemente Colling

Carlos Federico Weisse

Es una confesión de Felisberto Hernández el haber señalado que sus cuentos no tienen estructuras lógicas, y que no tiene en su conciencia registro alguno de cómo éstos se hacen. Asaltado por el caballo de la magia, se pierde en la maraña de su selva donde en algún rincón nacerá una planta. Una planta que tendrá hojas de poesía.

Felisberto sostiene en Explicación falsa de mis cuentos que si la planta es dueña de sí misma tendrá una poesía natural, desconocida por ella misma y que no conocerá sus leyes aunque profundamente las tenga.

Está a la vista que lo que expone, es una teoría literaria que conserva su alergia por la palabra teoría, pues profesa un odio mortal por el corset de su conciencia. Todo lo que se necesita – dice – es que los seres de poesía deben ser dejados crecer tranquilamente sin abonos contaminantes, sin polución de letras.

Para burlarse de la solemnidad está el humor de Petrona en la nouvelle que nos ocupa, Por los tiempos de Clemente Colling. Personaje inocentemente satírico; observadora descarnada y burlona de las actitudes que tomaban los demás en las reuniones de arte; sus ritos ampulosos; sus máscaras extravagantes.

Pero Petrona es, por supuesto, un aspecto de Felisberto, aquel que lo conecta con la callada crítica con que pensó a su futuro maestro Colling cuando éste comentó: "La semilla está; pero hay que cultivarla"; frase tildada de tan vulgar por Felisberto, de tan "su arte será como la frase", que él mismo rectifica, demostrando una exquisita intuición del alma humana, al pensar "... que una de las verdades más visibles era que en un mismo individuo pudieran encontrarse las cosas más contradictorias".

Y la contradicción fue el líquido amniótico que bañó la vida de Felisberto Hernández, la fuente de todos sus aciertos y sus errores, sólo que esta contradicción hizo nacer en él una de las obras más originales e inclasificables de la literatura latinoamericana.

Pero cuando hablamos de contradicción, nos referimos justamente a uno de los principios de la lógica formal detestados por Felisberto, y es precisamente contra el principio de no-contradicción que éste descarga sus armas; surge así lo que llamó "el misterio", un mundo mágico que se despliega con los mismos materiales del mundo físico. No aparecen elementos fantásticos, no hay situaciones extraordinarias, no se superponen distintas dimensiones aportándole al relato el ambiente enrarecido de lo artificial.

Nada está hecho de otra sustancia sino de otra mirada, de poner en tensión sutiles relaciones cuyas líneas de fuerza están originadas en el alma imanada de nuestro autor.

No hay un mundo de lo maravilloso, del que el autor dé coordenadas definitivas, al contrario, las coordenadas cambian constantemente, pero sin que se transforme la naturaleza de las cosas, a veces una mirada al sesgo, una suposición, una comparación o una metáfora son las que generan descripciones singularísimas y de una riqueza incomparable.

Veamos un ejemplo de esto en la descripción de la entrada de uno de los conventillos en los que Colling vivió: "Si en la noche el conventillo apretaba su boca negra, sucia y deshecha en el zaguán y el zaguán respondía al foco que se balancea en la mitad de la calle mascullando sombras contra la luz, en el día, a través de él, se veía un patio claro, a la intemperie, con sol sobre su ropa colgada (blanca, rosa, salmón, negra, etc. Y una vez ví inflarse con el viento unos inmensos bolsones lila). El patio era de grandes piedras, barnizadas de mugre oscura, con charquitos de agua enjabonada y sobre las que pasaban sombras de ropas colgadas".

Prestidigitador, mago, dramaturgo, observador minucioso de su propia introspección, nuestro autor nos hace observar, no el mundo de la realidad que se pretende en una supuesta descripción naturalista, sino un mundo de imágenes refractadas y reflejadas por los lentes y espejos de la fantasía y la memoria.

Su mundo es un mundo subjetivo, un mundo en el que las relaciones entre las cosas equivalen a las relaciones entre los recuerdos, y en el que el narrador puede identificarse con un objeto, darle vida, personificarlo, introducirlo en extrañas relaciones con pleno derecho y sin que su efecto fantástico o maravilloso tenga que ver estrictamente con el atropello de la realidad.

La penetración de su auto-observación le hizo captar fenómenos y leyes que serían corroborados por el psicoanálisis desde Freud a Lacán. Su forma de tratar los recuerdos, por ejemplo, como si fueran seres independientes, casi antropomorfizados, da cuenta de la captación de lo inconsciente y del origen externo de nuestras representaciones, es decir, lo que en lo más íntimo y entrañable aparece como otredad.

Pero esta comprobación – que puede generar un sentimiento de angustia, o de extrañamiento y despersonalización, tal es el caso de la psicosis – en F. H. toma una dirección lúdica y celebratoria, a la manera de un niño que juega y monta en su fantasía los escenarios más originales.

"No sé bien por qué quieren entrar en la historia de Colling, ciertos re-cuerdos. No parece que tuvieran mucho que ver con él. La relación que tuvo esa época de mi niñez y la familia por quien conocí a Colling, no son tan importantes en este asunto como para justificar su intervención. La lógica de la hilación sería muy débil.

Por algo que yo no comprendo, esos recuerdos acuden a este relato” Se crea así una atmósfera de automatismo mental, de algo extraño que se impone, pero lejos de generar extrañamiento despierta en F. H. una simpatía, un amor por esos extraños que aparecen, como quien recibe, luego de mucho tiempo, a viejos amigos.

Reconoce que vienen de su mundo interior, yacimientos arqueológicos de un pasado, que existen más allá de su conciencia, un tesoro de imágenes : "Los recuerdos vienen pero no se quedan quietos. Y además reclaman la atención algunos muy tontos. Y todavía no sé si a pesar de ser pueriles tienen alguna relación importante con otros recuerdos; o qué significados o qué reflejos se cambian entre ellos. Algunos, parece que protestaran contra la selección que de ellos pretende hacer la inteligencia. Y entonces reaparecen sorpresivamente, como pidiendo significaciones nuevas..." .

Su conciencia se convierte en un testigo pasivo de lo que acontece en la escena que se desarrolla ante sus ojos (sobre todo ante sus ojos), pues luego veremos la importancia que adquieran en el relato las imágenes visuales. Si bien la intensidad de la imagen visual es una característica de la narrativa felibertiana, no deja de ser un recurso irónico, con algo de malicia infantil, que justamente este recurso sea tan frecuente en esta historia en la que de un ciego se trata; dicho en sus palabras: "...concediéndome un instante de burla e ironía para mis viejos afectos" .

Felisberto Hernández practica la religión de la memoria, establece sus ritos minuciosamente, su infancia adquiere la dimensión del tiempo primigenio del mito: "Entonces, los recuerdos empiezan a bajar lentamente, de las telas que han hecho en los rincones predilectos de la infancia".

Entroniza en sus narraciones, y sobre todo en la que nos ocupa, a su héroe; protagonista y sacerdote – el niño – que protege sus más caros objetos de culto. Los recuerdos.

Pero justamente por eso abomina de la lógica común, desconfía como un avaro de las teorías que deprecian su riqueza: "Y entonces, basta tener un poco de buena predisposición y ya encontramos servidas mil teorías para justificar cualquier cosa".

Y cuando se enamora, es el niño el que se enamora – imposible olvidar a la Celina de El caballo perdido – con la pasión que lo devora y la timidez que lo amordaza: "– Aunque siempre me encontraba fuertemente predispuesto a enamorarme de cuanta maestra tenía y cuanta amiga de mamá venía a casa. Pero de las longevas no –".

Las longevas corresponden a otro pasaje que exhibe con lujo de detalles las características de la narrativa de F. H., la larga introducción al núcleo de la narración.

Es como si necesitara describir minuciosamente el escenario sobre el que se desarrollarán los acontecimientos principales; desfilan así los lugares siempre animados, sus objetos rodeados de hábitos misteriosos –, los personajes accesorios, que preparan la escena para que el protagonista se presente como caminando sobre una alfombra roja, las vivencias recordadas -que le dan a la escena una gama de matices infinitos – y que señalan cada uno de los objetos o de los personajes con un guiño cómplice.

Esta composición detallada, minuciosa, policromada, es llamada por F.H. "el misterio". Nuestro autor no concibe un mundo sin misterio – por lo menos un mundo que merezca ser contado –, el misterio recorre como un hilo rojo toda

su narrativa, respira en cada una de sus líneas: "El misterio empezaba cuando se observaba cómo se mezclaban en el conjunto de cosas que ellas comprendían bien, otras que no correspondían a lo que estamos acostumbrados a encontrar en la realidad. Y esto provocaba una actitud de expectación: se esperaba que de un momento a otro, ocurriera algo extraño, algo de lo que ellas no sabían que estaba fuera de lo común".

El misterio aparece en la descripción de la casa de las longevas: "Después de pasar por el patio, se entraba en una habitación que tenía piso de tablas anchas. Al pisarlas, cimbrelaban. Automáticamente contestaban a esas pisadas, chucherías todavía invisibles en la penumbra".

Es decir, el misterio consistía en que las chucherías contestaran, que estuvieran animadas como los gnomos de un bosque encantado; y sin embargo, ningún ser maravilloso aparecía en el horizonte, todo es estrictamente real; uno puede imaginarse las chucherías de las viejitas y los pisos de tablas crujientes, pero al mismo tiempo algo en la narración las envuelve en la trama de una relación coral, en un contrapunto de distintas voces que dialogaban entre sí. "Todas hablaban fuerte y yo empezaba a reconocer los objetos de la habitación; eran tan amables y parecían tan cordiales como ellas. Allí el misterio no se agazapaba en la penumbra ni en el silencio. Más bien estaba en ciertos giros, ritmos o recodos que de pronto llevaban la conversación a lugares que no parecían de la realidad. Y lo mismo ocurría con ciertos hechos".

Siempre la realidad está por ser abandonada, pero no. Es este andar por el filo, aparece ese destello que se sabe que viene desde el centro de nosotros mismos, ése que crea la vivencia impalpable del misterio, un paso más y caemos en lo fantástico. Pero lo magistral de esta narrativa es que justamente lo alude sin serlo, los objetos dialogan en su silencio y se animan en su palpitante quietud.

Recién transcurrido un tercio del relato, y por mediación de un sobrino ciego de las longevas – El nene – hace su entrada Clemente Colling. Relato autobiográfico de la vida de Felisberto, el encuentro con el músico ciego fue determinante en la vida de aquél y signará su destino como músico.

Un lugar común en la narrativa de Hernández es la constante alusión a su madre y una casi ausente referencia a su padre. En ocasión de la broma que le hizo su tía Petrona al ponerle sapos en la cama, Felisberto cuenta: "Entonces empezaba a ver sapos en mi cama y a poner los pies en la pared. Mi madre me llevaba para su cama y mi padre venía a la mía. Cuando mi madre estaba por dormirse, yo le daba un codazo para que no se durmiera porque seguía sintiendo miedo a los sapos".

Esta es una de las pocas veces en que su padre es nombrado. Llamado Prudencio, era albañil y le llevaba muchos años a Hortensia, su madre. Ella tenía quince años cuando nació Felisberto, nacimiento por lo demás inesperado; tres años después nace su hermana Deolinda, a quien la familia llamaba Ronga, – la de "Pobre María" – y luego, años más tarde, otros dos hermanos, Ismael y Mirta.

Felisberto mantendría con su madre y su hermana mayor Ronga, una relación permanentemente infantil; aún de adulto tenía la costumbre de dormir la siesta en la misma habitación que su madre.

No es casual entonces que su temática casi obsesiva sea el recuerdo de la niñez, una mirada mágica e infantil sobre el mundo y cierto espíritu transgresor

que aparece sin disimulo en algunos pasajes; un ejemplo del relato que nos ocupa:"Y deseaba ser mayor para comprenderlo: aspiraba a comprender lo que ya empezaba a sentir con perezosa y oscura angustia. Era algo encubierto por aquellos movimientos, bajo una dignidad demasiado seria que, tal vez únicamente, podría profanarse con el mismo arte tan superior como el que ella empleaba – Yo ya pensaba en profanarla –. Tal vez se llegara a ella, en un esfuerzo tan grande de la inteligencia, en un vuelo tan alto, como el de las abejas cuando persiguen a su reina" -.

Y es quizá la persistencia de esta óptica de juego, que tan frondosamente desarrolla en El caballo perdido lo que le da a la narrativa de F. H. ese espíritu jocoso y libre, ese hábito inocente y malicioso en el que está envuelta toda su literatura.

A veces utiliza específicamente la modalidad infantil del relato:"La situación era tan extraña, que mi cabeza, para animarme, me pensaba cosas como en broma. Cuando me encontré que las uñas al alargarse se habían hecho una garra doblada hacia abajo, la cabeza se me puso a pensar esto: Tenía razón Darwin, el hombre desciende del mono" .

El fragmento anteriormente citado corresponde al momento del relato en que Colling es alojado temporalmente en la casa de Hernández, momento que es antecedido por la segunda y última vez en que nombra a su padre."Fue una de aquellas tardes cuando mi hermana, la de "Pobre María", me dijo: 'Mamá ya está convencida; ahora falta papá. Lo pondremos en la piecita donde está la escalera que va a tu altillo'. Y se nos abrió toda la alegría" .

Decíamos que recién finalizado el primer tercio del relato hace su aparición Colling, quien es presentado en casa del cieguito"Elnene". Y en ese momento, evocando el primer concierto en que lo vio a Colling, hace Felisberto una reflexión que lo ubica como un conocedor singular del alma humana, él intuye que el recuerdo, el sueño y las fantasías están hechas del mismo paño.

Clave de su escritura, esta lente para percibir la realidad le permite una riqueza de puntos de vista inusitada, F. H. se sitúa alternativamente en la mente de un niño – notablemente a su alcance por lo que comentamos anteriormente y en la del adulto que escribe y recuerda; pero ningún puente es roto, ninguna conexión se corta, todo el asombro infantil es presentado desnudo. Pero ese asombro es re-trabajado, re-presentado con la habilidad de quien se mueve en el lenguaje con la soltura melódica y rítmica con que ejecuta su música.

"...cuando el espíritu, sin saberlo, espera trabajando; cuando trabaja casi como el sueño, dejando venir las cosas, esperándolas y observándolas con una distracción infantil y profunda..."

La descripción de ese primer concierto es jocosa y celebratoria, con ese tono que le da a su obra un estilo inimitable:"...Colling hizo un extraño saludo: al principio parecía que iba a ser de frente y después se volvía hacia un costado. Años después, me dijo que aquel saludo era muy elegante y que se lo habían enseñado en París".

Es a esta altura de la narración en que cita la frase de Colling:"La semilla está; pero hay que cultivarla". Frase vulgar, si las hay, según Felisberto. Sin embargo, y por el peso de la contradicción humana que nuestro autor describía y que llevaba sostenidamente sobre sus hombros, la vemos a través de los años surgir de su propia pluma transfigurada en otra metáfora botánica, aquella a la que aludimos cuando citamos su texto Explicación falsa de mis cuentos.

"En un momento dado pienso que en un rincón de mí nacerá una planta... Sin embargo, debo esperar un tiempo ignorado: no sé cómo hacer germinar la planta, ni cómo favorecer, ni cuidar su crecimiento; sólo, presiento o deseo que tenga hojas de poesías; o algo que se transforme en poesía si la miran ciertos ojos. Debo cuidar que no ocupe mucho espacio, que no pretenda ser bella o intensa, sino que sea la planta que ella misma esté destinada a ser, y ayudarla a que lo sea. Al mismo tiempo ella crecerá de acuerdo a un contemplador al que no hará mucho caso si él quiere sugerirle demasiadas intenciones o grandezas. Si es una planta dueña de sí misma tendrá una poesía natural, desconocida por ella misma. Ella debe ser como una persona que vivirá no sabe cuánto, con necesidades propias, con un orgullo discreto, un poco torpe y que parezca improvisado. Ella misma no conocerá sus leyes, aunque profundamente las tenga y la conciencia no las alcance".

La semilla estaba, vulgaridad aparte, el mismo Felisberto hace germinar quizás inconscientemente esa semilla, como un ideal realizado de su viejo maestro. Germinará en una flora no sólo musical, brotará de ella una de las obras literarias más asombrosas, sus frutos aún no estaban clasificados en ninguna taxonomía.

Sólo que esta flora literaria elegirá para manifestarse principalmente el sentido de la visión; son predominantes las imágenes visuales, sus descripciones más vívidas son hechas a la manera de la pintura, veamos una de las primeras descripciones de Colling:"En el otro lado apoyaba el codo contra el cuerpo, tenía doblado el brazo para arriba y tomaba el cigarrillo con tres dedos – y levantaba los demás como si lo que tomara fuera una masita –. Al hablar, estiraba o ampollaba la parte de la boca que iba desde el borde fino de los labios hasta las hornallas de la nariz, que se ensanchaban al llegar a la cara. En esa región móvil que estaba debajo de la nariz y que era muy grande, tenía dos manchas marrón oscuras; y después de haber pasado mucho tiempo, me di cuenta que esas manchas eran del humo del cigarrillo que le salía por la nariz".

Como van Gogh, Felisberto Hernández usa el color arbitrariamente para expresarse con mayor fuerza, se transforma en un colorista apasionado, al igual que el pintor, consigue un efecto misterioso, una estrella en lo profundo del cielo. Como Daumier demuestra la simpatía hacia los hombres, sus miserias y su sufrimiento, las descripciones de F. H. son satíricas, por momentos caricaturescas, pero sus personajes padecen de una profunda humanidad, hay una piedad afectuosa y dolorida en el amor del recuerdo por Colling. También como Daumier, F. H. utiliza la fuerza de los contrastes, de la luz y de la sombra y la violencia expresiva. La exasperación del dato realista hace entrar a Goya en esta galería de los equivalentes pictóricos de las descripciones felisbertianas:

"...y de pronto me sorprendía que tomando la conversación un giro o una actitud íntima, ellos no se miraban, ni hicieran los movimientos correspondientes a lo que estamos acostumbrados a ver en las personas que tienen vista; y así, ellos creaban a mis ojos una nueva forma de movimientos correspondientes a la conversación. Sus cabezas inquietas, casi continuamente móviles, se iban poniendo de costado, como si miraran con las orejas; pero el que emitía las palabras ponía la cara de frente, hacia la oreja del otro; y cuando el diálogo era entrecortado había confusión e inquietante movimiento de cabezas".

Es como si nuestro autor hubiese diseñado su mundo como un teatro para cuya escenografía fuesen necesarias dos materias fundamentales: el color y el sonido.

El sonido, al tener su realización musical en Felisberto, dado que fue un buen pianista – deuda contraída con su maestro, de cuyas enseñanzas brotaron hojas sonoras – ha agotado sus posibilidades, se ha expresado por la vía de la ejecución sonora.

No es que falten imágenes auditivas en sus escritos, pero éstas son de tipo más elemental: el ruido de las máquinas en Las Hortensias o del agua en La casa inundada. Al escribir sobre la música su discurso es más racional, se acerca más a la teoría, veamos:

"Cuando más antiguo es un autor más difícil es improvisar en su estilo porque hay que sujetarse a los medios de aquella época, que eran muy restringidos y las leyes muy severas; el improvisador de ahora tendería, naturalmente, a aprovechar las libertades y los medios que se han agregado desde aquellos tiempos hasta ahora".

El color en cambio queda agazapado como un apetito en aumento y sólo puede plasmarse cuando pinta con la escritura:

"De un gran baúl abstracto seguían sacando juguetes abstractos, que para mí además de ser sonoros, tenían color. Pero yo no me daba cuenta que los acordes o formas que yo sentía, también se diferenciaban de las que ellos oían, en que las mías tenían color; y hasta como aquella niña que se echaba jabón en los ojos para quedar ciega, por algún instante, sintiéndolos a ellos, me iba un poco hacia su religión – su falta de vista y su entendimiento mutuo me sugería algo así como una religión –, y pensaba que tal vez, en lo más hondo de lo humano, la vista era superflua".

Y más adelante: "...y todo estaba lleno de un inmenso encanto de ver; y tenía encanto el recordar esas mismas tardes cuando el sol iba dando en aquella sala, en el ambiente misterioso que hacían ellos; y los reflejos tenían un sortilegio y un sentido de la vida que después nos haría pensar que todo aquello parecía mentira, una mentira soñada de verdad. Y cuando más lejos se iba el sol, más sorpresas de manchas, no sólo sugiriendo o recordando las formas que se habían visto hacia un instante, sino también los colores y el sentido de los objetos que se iban cobijando de sombras".

Y más aún: "Pensaba en toda una orgía y una lujuria de ver; la reacción me llevaba primero a la grosería de la cantidad y después al refinamiento perverso de la calidad; desde las visiones próximas o lejanas cegadoras de luz, en paisajes con arenas, con mares, con luchas de fieras, de hombres, hasta el artificio del cine... y después de todo, el arte entra por los ojos; y hasta cuando el arte penetra en sombras espantables y es maravilloso por el solo hecho de verse. En la noche, antes de dormirme, suponía la tragedia de los ciegos; pero y me resultaba muy curioso – esa tragedia de ellos no me la podía suponer sin imágenes visuales".

Es evidente el regocijo de nuestro autor por la posibilidad de ver, por el goce de ver teniendo como fondo la ceguera de los personajes aludidos; expresión comparable a la alegría del estar vivo frente a la evidencia de la muerte – no desde la posición cínica sino como un canto ingenuamente celebratorio – a la manera de los niños que ocupan un lugar privilegiado en la familia.

Por otra parte éste parece haber sido el caso de Felisberto ante su madre, y, también de una manera infantil, expresaba su curiosidad frente al misterio de la

religión privada de los ciegos. Religión que él quería penetrar identificándose con ellos aunque fuera fugazmente – al estilo de la niña que se restregaba con jabón en los ojos –.

Pero subyaciendo a las descripciones, se extiende como un substrato de la narrativa hernandiana una concepción de la memoria, concepción que hunde sus raíces en la filosofía bergsoniana. Según Bergson, en la memoria pueden distinguirse una memoria de repetición, memoria psicofisiológica, simple reproducción de los objetos recordados, o fragmentos de éstos formando parte de un movimiento funcional del sistema nervioso; y una memoria pura, que constituye la esencia misma de la conciencia y que representa la continuidad de la persona, la realidad fundamental de la misma. Esta memoria es el ser esencial del hombre en tanto entidad espiritual, es decir, define al hombre como el ser que tiene memoria, que conserva su pasado y lo actualiza en su presente y por lo tanto lo historiza en una tradición que le es propia. Ella no sólo reactualiza los acontecimientos pasados sino el revivir efectivo de los recuerdos, es decir el rescate como vivencia actual que lleva en su seno el todo o una parte del pasado.

Pero la memoria no es un proceso de recuperación fiel de lo vivido tal como aconteció en su momento; aquí debemos citar los esenciales aportes del psicoanálisis, que es en cierto modo también una teoría de la memoria y que introduce en lo dicho por Bergson una variante fundamental: la función del deseo, que reorganiza el mecanismo del recuerdo, lo altera y lo deforma en función de lo que inconscientemente se desea, y por lo tanto, debemos concluir: que nunca es posible recordar con exactitud algo. Aunque dicho recuerdo esté intacto inconscientemente.

La experiencia vivida está cifrada en el cuerpo, hay marcas de ello a través de las huellas que dejan en el mismo los olores, las texturas, los sonidos o las imágenes que son evocados nuevamente por la conciencia, pero ahora resignificados desde la actualidad. Veamos lo que dice al respecto nuestro autor: "He revuelto mucho los recuerdos. Al principio me sorprendían no solamente por el hecho de volver a vivir algo extraño del pasado, sino porque los conceptuaba de nuevo con otra persona mía de estos tiempos. Pero sin querer los debo haber recordado muchas veces más y en formas diferentes a las que supongo ahora; les debo haber echado por encima conceptos como telos o sustancias que los modificaran; los debo haber cambiado de posición, debo haber mirado unas cosas primero que otras en un orden distinto al de antes. Ni siquiera sé cuáles se han desteñido o desaparecido, pues muchos de los que llegan a la conciencia son obligados a ser concretos y claros. Algunos me deben haber engañado con audacia, con gracia, con nuevos encantos y hasta deben haber sido sustituidos con cosas que les han ocurrido a otros, cosas que yo he visto con predisposición especial y las he tomado como mías"

De aquí en adelante el relato se centra en la descripción de una cierta desilusión de la persona de Colling y de la declinación en cuanto a su cuidado y arreglo físico. Las figuras discursivas que F. H. usa fundamentalmente para describir la decadencia y falta de higiene de su maestro se basan en la metonimia: "...pero desde adentro de aquel gran pañuelo blanco con que cubría la cabeza no salía nada que fuera amable" Escribe para referirse a una muchacha del conventillo donde vivía Colling.

"Empujé la puerta y ¡blum! ...se me vino encima el formidable vaho de Colling." Se refiere a cuando entró al cuarto en el que éste habitaba .

La analogía suele ser usada por nuestro autor como un recuerdo irónico donde se encuentran relacionados objetos de distinta naturaleza:"En el rincón de la izquierda un roperito de madera blanca que estaba negro; y que también parecía tuerto porque tenía un pedazo de espejo de un solo lado' .

La descripción prosopografica es instrumentada por Felisberto Hernández para generar mediante la imagen un clima de miseria y caos, una caída que incluye lo físico pero también lo anímico, un astro que se hunde en un lento crepúsculo:"Pero la gran sorpresa fue cuando se sacó toda la frazada rosácea – digo rosácea por decir algún color – y se paró al lado de la cama. Yo pensé – también sorpresivamente – en un paje de la edad media de una novela de Dumas. Donde terminaba el chaleco, empezaba la camisa, repollada, en forma de pollerín o volado. Y tenía manchas desvanecidas como se suelen ver en los mapamundis. Después todo el cuerpo desnudo, muy blanco. Este súbito desnudo es lo que me debe haber hecho pensar en la malla o tela ajustada al cuerpo de los pajés. y el ambiente de la novela de dumas que me lo debe haber hecho recordar al tugurio" .

La posición del narrador se plantea en esta hipotiposis para enfatizar los recuerdos actualizadores que permiten al lector una quasi presencia de lo descrito , y permiten además una identificación afectiva en la que aparecen emociones tales como el asco, la piedad ,y una tristeza que da cuenta del afecto del autor por su maestro y la pena por sus condiciones de vida .

"tomó la toalla que estaba en el respaldo de una silla y mojó una punta en la palangana, que estaba en el asiento de la silla. Se pasó la punta mojada por detrás de las orejas, por la frente, solamente por el hueco donde había vivido el otro ojo y volvió a dejar la toalla en el respaldo de la silla. Entonces no me extrañe de las manchas debajo de la nariz ni de la costa agrietada que tenia en la cabeza" .

Pero el clima que crea F. H. en el relato no reposa en la melancolía sino salta rápidamente a la ironía, a la sátira y a cierto ambiente que recuerda por momentos a la picaresca, incluso no falta la presencia del lazario: "Yo quería salir de allí cuanto antes; pero él decía que no había apuro y me contaba que el padre de los lazarios llegaba todas las noches, muy tarde y borracho y solicitaba la mujer a gritos" .

El uso de la antítesis es recurrente en la prosa de nuestro autor y su uso le presta viveza al relato:"Yo iba pensando en el tugurio de donde acabábamos de salir, en el contraste con la sala de París y de pronto recordé los bichos y me di cuenta que al darle el brazo podían correrse para mí. Aunque esa idea me sobrecogía trate de no hacerle caso;..."

O la comparación entre los tropezones que hacían caer a Colling y los tropezones con los pensamientos incómodos del narrador, comparación cuya riqueza poética se fundamenta en lo heterogéneo de los términos comparados, en este caso los tropiezos de un cuerpo y los de un pensamiento.

A través de esta figura F. H. pasa sin solución de continuidad de la narración del mundo físico a la descripción de una realidad psíquica y borra el ríspido límite entre lo interno y lo externo:"De pronto Colling hablaba, me di cuenta que me había atrasado en su relato y corría detrás de sus palabras dando traspiés y tratando de alcanzarlo".

Y la comparación se extiende hasta debajo de la alfombra: "Si la anécdota de Colling hubiera sido una alfombra que se desenrollara mientras caminábamos y mis ojos hubieran sido llamados por su trama, dibujo y color, también podría decirse que había otras cosas que llamaban los ojos, y eran algo así como bultos que se movían debajo de la alfombra. Yo veía los bultos y los movimientos pero no sabía qué objetos los producían. Y entonces para ahuyentar las angustias, tenía que levantar la alfombra y descubrir los objetos, pero no tenía tiempo de observar estos movimientos de las angustias porque tenía que correr detrás de las palabras de Colling".

De esta manera se pasa de los tropiezos del cuerpo a los tropiezos del alma y de éstos a las angustias que, como bultos debajo de una alfombra, llaman la atención del narrador.

Nuestro autor se pregunta si esa angustia no correspondería a la necesidad de llamar la atención de la muchacha del pañuelo en la cabeza, si no era ésa una manera de luchar contra la timidez que lo atenazaba, que lo fastidiaba hasta la angustia. Es en esta comparación en la que Felisberto desnuda su problemática frente a las mujeres, problemática que él experimentaba como una excesiva pasividad e inhibición y que atraviesa toda su obra, relación con la mujer que siempre estuvo también en el corazón del misterio. Misterio que se le quedó pegado como patas y alas de insecto en un pantano.

F. H. continúa ahondando en la personalidad de Colling como un niño que desarma un juguete para investigar cómo está hecho por dentro, lo observa en sus movimientos bruscos para deshacerse de los piojos, en su complacencia perezosa de contigüidad con la mugre; no es indiferencia lo que lo mueve sino una triste curiosidad, una humorada piadosa. Lo intrigaba la misteriosa mezcla de sus grandes virtudes y su poca higiene y lo angustiaba el borde ridículo de su maestro, sus sueños de reliquia gastada, de tela de arañas que envolvía como un paquete a su lejanísima juventud. Pero Colling creía que vivía ahora – ahora en el tiempo del recuerdo del narrador, que también replica la lejana juventud de Colling –echando mano al tiempo de la memoria y mostrándola, a su vez, como un mono viejo y cansado de hacer la misma prueba.

Esto era lo que despertaba esa especie de malabarismo musical que eran las imitaciones de Colling tocando "a la manera de...". Es en ese momento del relato que Colling va a vivir a la casa de Felisberto y que se abrió toda la alegría.

"Había llegado a casa por un accidente, por un privilegio de circunstancias no comprendidas del todo. Había algo en su misterio que viajaba de incógnito. Uno confiaba en su inocencia y después estaba el misterio. Y todo era tan inofensivo como leer un libro de la antigüedad".

Allí intimó con la ida secreta de un maestro, su dormir con los zapatos puestos, la renuncia de la higiene hasta límites inauditos y su manera de entregar el alma a una ingenua alegría, que sellaron para siempre una complicidad afectuosa.

En este momento del relato, entre los escarceos que por las botellas sostenían Colling y Petrona, sobresale la anécdota de aquella mañana en que Felisberto creyó encontrarlo muerto mientras su lazillo lo esperaba con la inmovilidad del perro de los discos Víctor que escuchaba la voz del amo, metáfora , si las hay de la obediencia y la inmovilidad. Pero también creemos en la fascinación que sobre Felisberto ejercía la figura de Colling.

Tal vez por eso su sonrisa fue triste cuando se separó de su maestro, al mudarse de casa y trasladarse éste a una pensión del centro. Tal vez por eso aparece una de sus habituales transgresiones verbales, como lo cita Cortázar en Carta en mano propia, para transgredir “ese otro tiempo que nos acosa con calendarios y relojes”.

La semilla del misterio fue sembrada por Colling en el alma de Felisberto Hernandez, su capacidad de fuctificar hizo que sus objetos , hechos, sentimientos e ideas hicieran surgir en ella un bosque con hojas de poesía , como el mismo lo dijo .

Su obra esta hecha de extrañas reuniones, de objetos heterogéneos que se sorprenden en el rincón menos pensado. De pronto un inesperado movimiento se disfraza de cosa, de objeto cuya sustancia es inefable , se hace inmóvil para luego largarse a una alocada carrera que finaliza en un color. Así escribe Felisberto, la sorpresa nos espera en cualquier momento de la frase, al doblar la página, en algún rincón del recuerdo que evoca, siempre agazapada, una sombra.

Pero a veces el misterio y su sombra se pierden uno al otro, indiferentes, sin las intenciones que los unieron, como el misterio de Colling que ha vivido y crecido en el recuerdo. Un misterio que vuelve en las horas abandonadas de las manos de Felisberto.

Y de pronto el recuerdo de las longevas, así, de un golpe situadas a través del agujero de un tul, un agujero del cual partía el túnel de la memoria, atravesaba los caballos perdidos de su infancia, su amor por las Hortensias y terminaba en una boca. Y por allí se metía la bombilla de un mate.

**volúmen 5 | sección: Letras
Sección Anticipos - Carlos Colla**



Sección Anticipos al cuidado de Ana Quiroga

Esta sección ofrece una diversa serie de textos (cuentos, fragmentos de novelas, ensayos) que permanecen inéditos o que El hilo de Ariadna anticipa ya que han de publicarse próximamente. Sus autores son, en algunos casos, noveles y, en otros, cuentan con una considerable obra editada. Los une, a

nuestro criterio, una probada calidad que esperamos que los lectores de nuestra revista confirmen.

Carlos Colla escribió varios cuentos. El que se publica en este volumen de *El Hilo de Ariadna*, ganó el Premio Centro Cultural correspondiente al Certamen Juan Rulfo del año 2000.

En el campo llano

Sonaba el timbre que señalaba la última hora del día. Pensé que sería la última vez que iba a escuchar el sonido de aquel timbre. La profesora de física, la Diez –que tenía buenas piernas–, se despidió hasta mañana y los chicos comenzaron a salir apresurados del aula. Todos menos yo, que permanecí mirando la carpeta abierta con el ejercicio de física que acababa de resolver. Al fin y al cabo no era tan difícil descomponer fuerzas, pensé. Fuerza era igual a masa por aceleración. En el peso, la fuerza era la gravedad, y la gravedad nos tiraba hacia abajo. Estaba cayendo y nada podía hacer para evitarlo. Con tristeza, miré durante unos minutos el aula desierta. ¿Cómo irían a reaccionar mis compañeros cuando se enterasen de que yo había muerto?

¿Suspenderían acaso las clases? ¿Izarían la bandera a media asta? Imaginé a todos mis compañeros formando fila, mirando el suelo. Deseché tal pensamiento. Yo no era tan importante, ni tan popular. Algunos se sentirían mal, pero pronto sería olvidado. Yo también me hubiera olvidado rápidamente si moría alguno de mis compañeros. Para el colegio tampoco significaría una gran pérdida, no era el hijo de alguien importante ni mucho menos. En el vacío del aula me di cuenta de algo que venía sospechando hacía tiempo, aquel colegio era un colegio muy hipócrita. Y no le echaba la culpa a las autoridades, no, la culpa la tenían todos: los alumnos, los profesores, los directores y los padres de los alumnos. Me di cuenta de que casi no tenía amigos; creo que para tener amigos en ese colegio había que ser de Recoleta. Y yo era de Belgrano. Tampoco me sentía lasallano, para ser lasallano también había que ser de Recoleta. No sé por qué, pero era así. Ser lasallano era como pertenecer a una especie de secta, una secta de Recoleta. Jamás había escuchado a alumnos del La Salle de Florida decir, “Somos lasallanos”, del modo que lo decían los del La Salle al que yo iba. Me acordé que una vez había escuchado a la mamá de un compañero, decir que ella podía reconocer a un lasallano por los modales, por la forma de hablar, por cumplir con lo que ella decía era el manual del perfecto lasallano. Yo no conocía ninguna regla de ningún manual, y no las conocía porque no era lasallano, y no era lasallano porque no era de Recoleta. Era de Belgrano. Para ser lasallano había que ser de Recoleta. Belgrano queda lejos de Recoleta. Todos los días recorría seis o siete kilómetros en subte para llegar al colegio. Lo mío sí que era heroico. Cómo me molestaba escuchar a esos estúpidos periodistas decir lo penoso y heroico que resultaba que los chicos de campo recorriesen no sé cuántos kilómetros a pie para llegar al colegio. Me tenían las pelotas llenas todos esos chicos de escuelita de campo. ¡Viajar en subte sí que era insalubre! Yo sí que había visto de todo. Gente tirándose a las vías, asaltantes en plenas maniobras delictivas, travestis, vendedores ambulantes –uno de ellos al ver el escudo de

mi colegio, me dijo que era ex alumno del Salvador–, y mendigos de toda índole, chicos, viejos, ciegos, mancos, y cojos –había uno al que le faltaban las dos piernas, y se arrastraba empujando con las manos un carrito con rulemanes–. Pensando todas estas cosas, cerré la carpeta y salí del aula caminando lentamente.

Miré por última vez el patio del colegio y lo imaginé lleno, con todos los alumnos jugando, hablando, o estudiando para el examen de la hora siguiente, los profesores yendo y viniendo y el prefecto vigilando a los alumnos. ¡Cuántas veces había jugado en aquel patio! ¡Cuánto tiempo había perdido! Mirando uno de los rincones recordé cuando me pelee con Cha. Todo había surgido de un malentendido, de una en la que ni siquiera estabamos involucrados. Debajo de la camisa, Pipo había llevado una remera de los Sex Pistols posando con una bandera del Reino Unido de fondo. Al ver la remera, la vaca Albertini simplemente se salió de sus casillas, lo tomó a Pipo por el cogote y le estampó varias trompadas. En ese momento nadie sabía que un familiar de la vaca Albertini había muerto en la guerra de Malvinas. La vaca estaba como loca, después de tirar a Pipo al suelo, se le sentó con las rodillas encima del pecho y trataba de reducirle la remera a jirones. En ese momento intentamos separarlos, pero a la vaca por algo le decíamos vaca. Yo no recuerdo haber golpeado a Cha, pero entre el forcejeo, me recriminó que le había pegado un codazo en el ojo. Se lo negué, pero sin escucharme me pegó una terrible paralítica en el muslo derecho. ¡Cómo me había dolido! Con la voz temblorosa por el dolor le dije que era un hijo de puta. Apenas terminé de insultarlo recordé que su madre había muerto hace poco. Ya era tarde. Deseé no haber abierto la boca. Cha se me vino encima como una tromba y nos trenzamos en una fuerte pelea, hasta que el prefecto nos separó y de los pelos nos llevó a la dirección. Mientras esperábamos el castigo, le pedí disculpas, y le dije que si bien no sabía lo que significaba perder una madre, lo imaginaba. Cha me lo agradeció y escondiendo las lágrimas me dijo que era muy difícil. ¡Cómo me costó volver a casa ese día! Si bien sentía cierto orgullo por las amonestaciones, pensaba en qué le iba a decir a mi padre. No alcancé a decirle nada, apenas vio el papel, me voló la cara de un cachetazo y me prohibió salir durante cuatro fines de semana. ¡Cuántos recuerdos había en ese patio! Volviendo a caminar lentamente, salí del colegio pensando que aquel viaje de vuelta a casa esperando el castigo, no era nada comparado con el que tenía que hacer ese día. Todavía faltaba lo peor.

Afuera me esperaban Planchadell y Turati. Me preguntaron qué me pasaba que me veían tan bajoneado. Contesté que no me pasaba nada. Creo que no me creyeron.

- ¿Vamos a ver discos? –preguntó Turati.

- Vamos –contesté sonriendo, intentando parecer alegre.

Caminamos por Viamonte hasta Callao y por Callao hasta Paraguay. Después acortamos por la plaza hasta Rodriguez Peña y entramos en la galería Bond Street. Durante un rato miramos los locales de tatuaje porque Planchadell tenía ganas de hacerse uno tribal en la espalda. Una chica mirando una vidriera de ropa nos llamó inmediatamente la atención. Era rubia, de estatura baja, ojos celeste y el pelo engominado peinado hacia atrás. Llevaba puesto un top negro ajustado, y un pantalón blanco de tiro muy bajo que dejaba entrever su bombacha bastante metidita en su culo. Tenía un piercing en el ombligo, uno

en la nariz, dos en la ceja derecha, y tres o cuatro en cada oreja. Un tatuaje nos saludaba desde su pubis. Nos encantó.

- Apuesto a que tiene un piercing en el clítoris –dijo Planchadell.

- ¡Cómo me la garcharía! –agregó Turati.

Yo también, pensé. Y me la imaginé desnuda con todos esos piercings. Salvo en fotos, nunca había visto a una mujer totalmente desnuda. Recordé cuando fuimos al prostíbulo. Habíamos ido con el hermano mayor de Blanco –le decíamos White–, y todos habíamos alardeado de las cosas que íbamos a hacer con las chicas. Sin embargo nadie hizo nada, nos sentimos apabullados y atemorizados. Las chicas nos recibieron haciendo chistes sobre si nuestras madres nos habían dado permiso. Una de ellas tomó mi mano y la apoyó en sus tetas. Las acaricié y apreté levemente. Eso fue todo lo que hice. El único que se animó a entrar fue Pellegrino. Una sorpresa para todos. Era uno de los tipos más callados del curso. Durante días le estuvimos preguntando qué se sentía al meterla y cosas por el estilo. Nunca nos decía mucho y prefería no hablar sobre el tema. Una mujer desnuda... nunca volvería a tener la oportunidad de mirar el cuerpo desnudo de una mujer.

Bajamos al subsuelo de la galería y entramos a una disquería. Quedé fascinado largo tiempo mirando la sección de discos góticos y dark. ¡Cuánto había deseado comprar ese disco de Bauhaus, con ese hombre desnudo en la tapa tocando una especie de trompeta! En ese momento tenía la plata para comprarlo. Antes de ir al colegio, mi mamá me había dado plata para comprar el manual de historia de Fernandez Arlaud, y me había dado de más, encomendándome muy especialmente que le llevara el vuelto. Pensé en el disco, en la plata y en mi madre. ¿Qué sentido tenía guardar el dinero, si era casi improbable que mi madre lo volviera a ver? Por otro lado, quería ese disco. Ansiaba escucharlo al menos una vez antes de morir. ¿Qué tenía de malo aquello? ¿Por qué sentía que estaba haciendo algo malo? Era por mi madre. Pensé en ella, en que seguro entendería. Compré el disco y nos fuimos a la casa de Turati.

Mientras lo escuchamos, comimos sandwiches de hamburguesa con tomate y lechuga en pan lactal. Yo miraba una y otra vez el arte de tapa del disco. Para mí era muy importante la tapa de un disco. Después de comer llamé a mi madre para avisarle que estaba en lo de Turati. Era la última vez que hablaría con ella, tenía ganas de decirle cuánto la amaba y que la iba a extrañar más que a nada en este mundo. Quería también dejarle besos a mi padre. Ella me preguntó si estaba bien, si me pasaba algo. Le contesté que no, que estaba un poco cansado y que eso era todo.

Cuando terminó el disco, lo pusimos otra vez y hablamos de todo un poco: de chicas, de fútbol y de una prueba integradora de biología que teníamos la semana entrante. Como no tenía la menor idea de esa prueba, abrí la carpeta y anoté la fecha y los temas que entraban, que resultaron ser ni más ni menos que todos los vistos en el año. Después de escuchar el disco por segundo vez, sentí terribles deseos de irme. Me di cuenta de que el único motivo que me había guiado a la casa de Turati había sido escuchar el disco. Y ahora que ya lo había escuchado, tenía que irme. Me sentí vacío. Más vacío que nunca.

Estaba perdiendo el tiempo, el poco que me quedaba. Ni Planchadell ni Turati eran mis amigos. Tan sólo eran personas con las que compartía cinco horas al día, cinco días a la semana. No sabía bien qué hacer. Quería irme, pero a la vez quería atrasar lo más posible el viaje de vuelta a casa. Una y otra vez abría

la cajita del compact, sacaba el folleto, leía las anotaciones, veía las fotos, y volvía a guardarlo. Una y otra vez. Hasta que decidí irme. Cuando me puse el saco, pensé que lo mejor era dejarle el disco a Turati. ¿Para qué me lo iba a llevar si no iba a tener otra oportunidad de escucharlo? Pero por otro lado me pregunté ¿por qué dejarle el disco a Turati? Guardándolo en uno de los bolsillos del saco, me fui saludando hasta mañana pensando que para mí ya no había un mañana.

En el ascensor me sentí extrañamente aliviado, y a medida que bajaba, más aliviado me sentía. ¿Por qué había perdido tanto tiempo con gente que no merecía la pena? A la altura del piso ocho, comencé a escupir los números pintados en negro. Séptimo, sexto, quinto, cinco escupitajos, el del tercero me salió bien espeso y verdoso. La euforia del desahogo me duró poco, apenas pisé la vereda me di cuenta que no sabía que mierda hacer. No tenía muchas opciones: o caminaba por la ciudad, perdiendo el tiempo, estirando lo más posible la vida, o iba directo a la estación de subte. Comencé a caminar por Callao hacia Córdoba, pensando que todavía me quedaban una siete cuadras para decidirme.

Caminaba despacio, mirando la gente, los negocios y los autos. El cowboy de Buenos Aires, tal cual lo habíamos apodado con los chicos del colegio, estaba sentado en el café de Santa Fe y Callao. Era un tipo petiso, flaco, de pelo largo y gris, y abundante bigote. Siempre vestía igual, jeans azules oscuros, saco cruzado del mismo color con botones dorados, y botas negras de taco alto. Siempre estaba ahí, el cowboy de Buenos Aires, tomando algo, hablando con alguien. Según el padre de Cha, era un abogado penalista que defendía a tipos de la peor calaña: narcotraficantes, violadores, ladrones, barrabaras... y políticos, agregaba sonriendo. El cowboy –conocido en Tribunales como el doctor Buffalo Bill– no tenía aspecto de abogado, sin embargo yo suponía que adoptaba esa imagen por la clase de clientes con los que trataba. Abogado... si de algo estaba seguro era que yo no quería ser abogado. Me gustaba la meteorología, pero lo que más me gustaba era escuchar música, quería tener mi propia disquería. Pero resultaba difícil que cuando terminase el colegio, mis padres me dieran la suficiente plata como para comprar una disquería. Miré por última vez al cowboy de Buenos Aires y seguí caminando por Callao. Al cruzar Marcelo T de Alvear miré en dirección al Pellegrini. Unos cuantos chicos conversaban en la entrada. Me acordé del alumno que hacía poco había sido acuchillado por otro del Sarmiento. Le había perforado un riñón y estaba en terapia intensiva. Según me habían contado, en uno de los tantos encontronazos entre grupos de los dos colegios, un chico del Sarmiento comenzó a manosear a una chica del Pellegrini y un compañero de ella salió en su defensa. El trastornado del Sarmiento, simplemente sacó una sevillana y se la clavó en el riñón. Según Bozzini, un compañero mío del Sarmiento que habían echado del La Salle, el chico de la sevillana tenía serios problemas en su casa. Al parecer su padre era alcohólico y lo castigaba quemándolo con un cigarrillo. Pobre, pensé. ¿Pero pobre quién?, pensé luego. Me daban lástima los dos, tanto el agredido como el agresor. Sin embargo, el Pobre había sido dirigido para el segundo. ¿Y por qué primero había sentido lástima por el agresor? ¿Acaso no había sido el que había causado el mal? La idea de la cárcel o del reformatorio me aterraba más que nada en el mundo. Prefería perder un riñón a estar encerrado.

Recién cuando crucé el molinete de la estación Callao de la línea D, me di cuenta del tiempo que había perdido pensando en cualquier cosa. Me había dicho a mí mismo que durante el trayecto desde la casa de Turati hasta la estación de subte, iba a decidir qué hacer, si tomar el subte o caminar por la ciudad. Y ahí estaba, en la estación de subte, como si hubiera sido guiado por el destino. Pensé en salir. ¿Pero para qué? me pregunté. ¿Para seguir caminando como un zombie? No tenía sentido. Mi lugar estaba ahí, esperando el subterráneo, volviendo a casa, como todos los días. De repente me sentí agobiado, el tiempo se me acababa y no hacía nada al respecto, y no hacía nada al respecto porque no sabía qué hacer. ¿Qué me hubiera gustado hacer de tener más tiempo? me pregunté. Pensé en ella, en María de los Milagros. Repetí María de los Milagros dos veces en mis pensamientos. Me gustaba decirlo así, María de los Milagros. Nada de Mili, María o Milagros, no, María de los Milagros. A veces sentía fascinación por las palabras. Una vez, en una discusión, mi padre me contestó que mi idea era muy buena pero que era una utopía. Yo no sabía el significado de esa palabra y no se lo pregunté por vergüenza, por no parecer menos. Después me fijé en el diccionario. Utopía: plan o sistema halagüeño, pero irrealizable. Referida a la isla Utopía descrita por Tomás Moro. ¿Cómo olvidarme semejante definición? Me la pasé repitiendo la palabra utopía cada dos por tres. A todos mis compañeros y en cualquier conversación, decía, Eso es una utopía. Utopía de allá y utopía de acá. Como cuando había quedado fascinado por la palabra chocolate. Todo el tiempo diciendo cho-co-la-te, cho-co-la-te. Chocolate derivaba de la palabra azteca, chocolatl.

María de los Milagros. Me hubiera gustado decirle que la amaba, que pensaba en ella varias veces en el día. Ya era tarde para hacerlo. De todos modos pensé que de nada hubiera servido si se lo hubiera dicho, ¿para qué iba a engañarme a esa altura de la vida? Ella apenas sabía que yo existía. La única palabra que habíamos cruzado era Hola. Lo nuestro era una utopía. Nos habían presentado en el cumpleaños de un amigo en común y después de saludarnos, ella bailó con sus amigas el resto de la noche. Yo no pude hacer otra cosa que mirarla. Todo en ella me parecía atractivo, su nombre, su cara, su cuerpo, su manera de hablar, su sonrisa, su manera de echar el pelo hacia atrás, su boca, sus dientes. Estuve mirándola toda la noche. Estaba como loco, bailaba delante de ella, caminaba a su lado y la golpeaba levemente, me servía cerveza cerca de ella, pero nada. No volvió a mirarme, y no tuve las agallas necesarias para hablarle. Cuando terminó la fiesta, le pedí el número de teléfono al amigo que teníamos en común. Nunca me atreví a llamarla, mejor dicho, me atreví pero apenas decían Hola cortaba. Pocas veces me sentí tan idiota. No podía sacármela de la cabeza. Hubo días en los que no podía pensar en otra cosa que no fuera María de los Milagros. Varias veces fui a esperarla a la salida del colegio. Me paraba a media cuadra de distancia y cuando la veía salir la seguía hasta su casa. Un verdadero enfermo.

Cuando dejé de pensar en María de los Milagros, escuché el sonido de un subte frenando en el andén de enfrente. Fue doloroso volver a la realidad, como el golpe de una trompada inesperada. Una terrible puntada acuchilló la boca de mi estómago y comencé a mover mi pierna frenéticamente, como suelo hacer cuando estoy muy nervioso. Escuché un subte que venía de mi lado, y lo único que pude hacer fue esconder la cabeza en mis manos. Los codos sobre las rodillas. Era como los minutos previos a un examen de química

con la Cotter –qué brava que era la hija de puta– pero mil veces peor. Sentí que tenía la boca reseca y muy mal aliento. Mi estómago era puro ácido clorhídrico y adrenalina. Siempre que estoy nervioso imagino que mi estómago es un mar tormentoso de ácido clorhídrico y adrenalina, que corroea las paredes de mi estómago despidiendo un olor nauseabundo. También me imagino alguna herida interna siendo carcomida por la terrible mezcla. A veces puedo ser muy imaginativo.

Pasó otro subte. Y otro. No me atrevía a subir. Una señora se acercó y me preguntó si me pasaba algo. Le contesté que no, que sólo estaba cansado. Me dijo que tenía los ojos rojos. Sentí ganas de decirle que qué quería, que no todos los días uno se despierta sabiendo que va a morir. Fue como la continuación de un mal sueño. Hubiera preferido no saberlo nunca. Comencé a temblar. Me paré y comencé a caminar por el andén. Habré recorrido el andén de punta a punta unas siete u ocho veces, hasta que recordé lo que una vez me había dicho mi padre. Había que tomar el toro por las astas. Sin embargo, estaba seguro de que mi padre nunca había pasado por una situación tan extrema como la mía. No todos los días se sabía lo que yo sabía. ¿Por qué tenía que saberlo?, me preguntaba una y otra vez. Finalmente me di cuenta de que la espera me estaba matando. De nada servía atrasar el momento. Me paré en el borde del andén decidido a entrar en el primer subte que llegara. Pasó uno, pasaron dos. Y nada. Seguía parado en el borde del andén. La tercera es la vencida, me dije. Pero el siguiente subte vino lleno y pensé que si ese iba a ser mi último viaje, mejor hacerlo sentado. Llegó uno vacío y tampoco entré.

Volví a sentarme. Siguieron pasando los subtes. Volví a pensar en María de los Milagros. Hasta que llegó un subte con poca gente sentada. No cerraba sus puertas porque el semáforo estaba en rojo. Pensé que me estaba esperando. Decidí que lo mejor era dejar todo en manos del destino, si tal cosa existía. Caminaría lentamente hacia sus puertas. Si las cerraba antes de que yo entrase, iría a caminar por la ciudad intentando olvidar todo el asunto. Cerraron las puertas apenas entré. Miré a los pasajeros y me senté al lado de una chica que parecía volver de la facultad. Llevaba una carpeta sobre la falda y tenía esa cara aburrida de chica de facultad. Sin embargo, era linda, no tanto como María de los Milagros, pero era muy linda. Morocha, pelo corto, tez muy blanca, ojos oscuros, y unas terribles tetas que mostraba con una polerita de lana gris muy pegada al cuerpo. Se notaba el relieve de su corpiño que parecía a punto de explotar. Me acordé de una chica de la primaria llamada Openheimer –sí, como el de la bomba–, que se había desarrollado mucho antes que las otras chicas. Había sacado unas tetas tan grandes, que en su pequeño cuerpo parecían totalmente fuera de contexto. Pobre Openheimer, la volvíamos loca, no parábamos de mirarla y de hacerle bromas. Estaba tan traumada, que comenzó a usar una camisa varios talles más grande, a ponerse una camiseta debajo, y a echarse el pelo hacia adelante. Para colmo el cambio había sido brusco, nos fuimos un viernes y el lunes nos encontramos con las terribles tetas de Openheimer.

Volviendo a mirar cómo la chica sentada a mi lado mostraba las tetas, me imaginé que Openheimer haría lo mismo. Seguro que ahora estaría orgullosa de lo que tenía. ¡Cuántas veces había imaginado tirarme desde un trampolín, dar una triple vuelta carnero, y caer de cabeza en las tetas de Openheimer! Me acordé del colegio primario. No la había pasado nada bien en ese colegio. Era

bilingüe, casi todas las materias de la mañana las teníamos a la tarde, pero en inglés. Todo el día encerrado en ese colegio. Para colmo había repetido cuarto grado en inglés. A la mañana iba a quinto y a la tarde a cuarto. Y repetir en la primaria no es como repetir en la secundaria que dentro de todo está bastante bien visto. No... Repetir en la primaria es una de las peores cosas que le puede pasar a un chico. Todos me odiaban y me trataban de tarado. Era la lacra del colegio. Y para colmo de males, no era sólo una clase la que me trataba de tarado. No. Eran dos, cuarto y quinto. Cuando me dijeron que repetía, fue una de las peores experiencias de mi vida. Me había llevado Literature, Grammar y History a marzo, y como nos íbamos a Estados Unidos con mi familia, mi mamá fue a hablar con la secretaria del colegio para que me autorizasen a rendir los exámenes fuera de fecha. Sin embargo, el primer día de clase, mientras todo el colegio estaba formando filas para comenzar el turno tarde, vino la secretaria y me dijo que tenía que formar con los chicos de cuarto. Así nomás, delante de todo el colegio. La muy puta parecía disfrutarlo. Fue una de las experiencias más vergonzosas de mi vida, y eso que tuve muchas. Salí de la fila de quinto y forme en la de cuarto. Era el más alto de la fila. Sentí que todo el colegio me miraba con ojos que decían, Miren al retardado. Un par de años más tarde, me enteré de que la secretaria le había dicho a mi mamá que era mejor que yo repitiese. Habían arreglado todo de antemano y yo no tenía ni idea... No, decididamente no era popular en la primaria. Y cuando comenzaron las estúpidas fiestitas con los estúpidos jueguitos, las cosas empeoraron. Había un juego que era realmente macabro. Se llamaba la confesión o algo por el estilo. Los chicos tenían que sentarse enfrentados a las chicas, y el juego consistía en que uno por uno, los chicos debían arrodillarse delante de la chica que le gustaba. La chica en cuestión tenía cuatro opciones, o darle un beso en la boca –un pico por supuesto–, un beso en la mejilla, una caricia, o un cachetazo. ¡Nunca me pegaron tanto en la vida! El cachetazo más fuerte me lo pegó Yamila Spaizmann. Estábamos en el bar mitz bah de Erica Shaster Broide y a alguien se le ocurrió jugar al odioso jueguito. Yamila realmente me gustaba, era rubia, ojos celestes y siempre tenía las mejillas y la nariz coloradas. Yo sabía que me odiaba, pero nunca había imaginado que tanto. Me pegó de tal modo que hizo que perdiera el equilibrio y cayera al suelo. Inmediatamente después, todos los chicos se me tiraron encima en montaña rusa. Cuando mi mamá me fue a buscar, me preguntó si me había divertido y que por qué tenía la remera rota. Sin contestarle, me limité a mirar la lluvia golpear contra la ventanilla. Cuando terminé de pensar todas esas cosas sobre la primaria, el subte había llegado a Bulnes, y la tetona de al lado ya no estaba. Volví a caer en la realidad. Faltaba poco. Cada vez menos. Todo terminaría cuando el subte llegase a Congreso. Volví a sentir las puntadas en la boca del estómago. Pensé en mi familia y en que ya no los volvería a ver. En papá, que estaría trabajando y que me había prometido ir a la cancha el domingo, en Esteban que estaba internado en el hospital italiano con una inflamación en los ganglios, en Daniela que estaba muy preocupada porque tenía que pedirle permiso a papá para ir a bailar el viernes, y en Mariana que hacía poco había jurado la bandera. ¡Qué linda foto le habían sacado! Estaba parada en posición de firme al lado de la bandera, con el brazo derecho extendido y guantes blancos en las manos. Tenía en la cara ese gesto de No sé lo que estoy haciendo pero parece importante. Jurar la bandera. ¡Qué cosa más ridícula! Un nene de ocho o nueve años no tiene ni la más pálida idea de lo que hace. Por último pensé en mamá,

y en que me estaría esperando como todos los días con una sonrisa. Si algo deseaba era abrazar con fuerza a mi mamá y decirle cuánto la amaba. Ya era tarde. Era una lástima. ¿Había acaso amor más incondicional que el de una madre?

Cuando el subte llegó a Palermo me pregunté cómo sería el cielo al que esperaba ir. Me acordé del curso para tomar la primera comunión. El sacerdote nos había preguntado que cómo nos imaginábamos el cielo. Uno contestó que un mar de dulce de leche, otro un partido de fútbol sin fin, y un tercero un lugar en dónde uno pudiera elegir ser parte del dibujo animado que más quisiera. El sacerdote, después de escuchar las respuestas, dijo que el cielo era eso y mucho más. Y que era tan pero tan bueno que, ¿Saben lo que dijo San Pablo cuando volvió del cielo?, preguntó. ¿Qué? gritamos todos. Ni ojo vio, ni oído oyó, dijo el sacerdote en voz baja. Y como todos nos sentimos un poco desilusionados con la respuesta, agregó que era lógico que el cielo no se pudiera explicar con palabras terrenales. Pensando en el cielo, me acordé de una canción cuya letra traducida al castellano decía más o menos algo así:

Quiero ir a dormir
Estoy cansado
No intenten despertarme por la mañana
Porque ya me habré ido
En lo profundo de mi corazón
Deseo partir
Hay otro mundo
Un mundo mejor
Bueno... debe haberlo. (Agregaba el cantante casi en un murmullo)

Sí, debe haberlo. Hace tiempo que el subte está detenido entre las estaciones Juramento y Congreso. No suele detenerse tanto, sin embargo, con estos subtes nunca se sabe. Y durante todo este tiempo, estuve recordando todo lo que hice y lo que estuve pensando en éste, mi último día. Y es todo lo que estuve escribiendo. Y qué lástima que todo se termine, porque me acabo de dar cuente que aparte de tener una disquería, me hubiera gustado ser escritor. Pero ya es tarde, siento que el subte arranca y se desliza suavemente. Y siento un miedo terrible, y el mismo dolor intenso en la boca de mi estómago. Y me duele la cabeza. Y tengo muy mal aliento. Y ahora el subte cambia de vía. Y escribo torcido por el movimiento. Y siento la luz de la estación terminal en mis ojos. Y soy el único pasajero en el vagón. Y todo va a terminar. Y quién sabe por qué ya no tengo tanto miedo. Las cosas suceden. Eso es todo. Y las puertas se abren. Y tengo que bajar. ¡Y qué lástima! Acabo de recordar que olvidé el disco de Bauhaus en el asiento de la estación Callao.



Juan José Montes de Oca 14-11 1973. Buenos aires.
Publicaciones: Abstracciones Buenos aires no duerme, 1999.
Mientras limpiamos la jaula Antología de grupo.
Polvo del Dust de pronta publicación.
Lectura en ciclos de poesía como el ciclo Huasi, dirigido por Rolando Revagliatti, entre otras.

Era mío, si. Era mío. Con envidiable firmeza abría sus ojos.
Su mirada se parecía mucho a la de los trabajadores del puerto, cuando uno se perdía entre esa ferocidad. La real ironía de la raza.
Pero esta vez era mío, sus músculos se trenzaban cuales tentáculos y oprimía su voz como si cada palabra le costara.
Enteramente me pertenecía. Los colores de su rostro cambiaban la tibieza de nosotros.
Cede el espacio a la violencia de hoy.

Quiero esa parte de la deuda, que desangra las calles, que cruza los ríos impunemente. Un estado de eucaliptos, ropas tan abrigadas que nada pase. Ni el que está en la esquina cuidando tus espaldas interiores. Y los gritos en los bares templados, delineador y maquillaje en las ropas caras, cadencioso movimiento de la sangre azul. Me quiero divertir hoy. Fragilmente. Gordos enterrados por la luz de la espada. Proceso largo e innecesario, pero verte sangrar, todo un privilegio.
O era la temporada del silencio, las coplas guardadas cuidadosamente, para otra ocasión.
Amantes girando en colectivos, plazoletas de domingo, ferias donde se venden las figuritas de 1980. Estampitas del 70, a la vieja te vendo.
Comercios inalterables con alguien calzado en la puerta.
Los espíritus libres azotan las calles de plomo y excrementos.
Andenes llenos de cartones, trazo endeble de un barrio que se cae.

Quiero conquistarte hoy con las más preciadas flores, encerrarte en mi muro de lamentos.

Cuando te veo, de frente a la avenida vacía, frágil por los vientos, desconocida. Es el nombre del padre, de las distancias que ahuyentan a las carreras veloces.

El lujo tiende en espiral, motores fuertes, el que no tiene ojos, solo escamas. Grito entonces el peligro de estas suertes, personajes recién salidos a la luz del sol. Debo ir.

160 adeptos están ahora alrededor de la catedral, grises, con las miradas cerca de los adorados (es mejor, en un viaje anterior) haber marcado uno a uno los días.

Los compañeros se lanzan a concursos de poesía, el jurado se compone por breteles a medio taxi.

Luminosidad de noche.

Y ellos confiados ahí donde van.

Resbala la materia y el sentido.

Yo te digo, ahora hay que cuidarse cuando los vientos cambiaban.

Para mí otra vez esas flores.

Ahora de noche, cuando un compact suena.

Esta sí merece escucharse.

Colecciones, estantes mordidos por el polvo de miradas.

Reluctantes, previstos para la ocasión.

Algunos optaban por gritar en las calles. En ese sentido, las cosas han cambiado un poco. Pierdo el hilo, cuesta volver a veces de tanto ocultamiento. Porque nunca te agarra así, nadie te está vigilando.

Eso es irreal, pero la prosa sigue maltratada después de estas líneas.

Algún día voy a leer ese libro que me dio esa chica, con tan elaborados poemas, cada uno con largas horas de corrección, cada palabra medida y pesada.

Ella, que se asoma por la ventana y se fija si alguien dejó un diario para soñar un poco.

Me diluyo, es encantador jugar de anónimo y de profeta.

Delicioso.

En cada subida de ascensor mas lo descubrían, una cuestión cultural.

Pero la verdad, sino un sentido aparente.

Faltan cinco minutos y empieza la acción que se desarrolla en otra parte.

No sé si es mío eso que escribí; las palabras son tomadas, heredadas.

Quiero decirte.

Un poco de orden en la habitación, pantalones viejos y tantos papeles olvidados.

Fraccionados.

Flotan imágenes subido a ese bondi, verdades a tientas. Toda la percepción de la velocidad,

tan lejano el punto que separa la distancia. Y más el tiempo soñado, el momento del sueño.

Bruscas caderas se multiplican. Imágenes desiertas y el lenguaje se pierde entre la marcha.

Esos ojos fuera de lugar.

El ansia. Tanta belleza desparramada, la sensualidad indescriptible de los dos. Que están lejos. Siempre se ve de lejos lo que se quiere ver.

Fonda atrapante, lágrimas de sal. Lo que se puede conseguir pero es impropio, hay que robarlo.

Para estar así, más acostumbrado. Reverdece la primavera, asoma el sol fuerte, castiga los ojos y algunos pasan, caminan y se detienen. Porque sí. La agresión afrenta tan a flor de piel.

Descartes, bandas extremas, furia.

Libran actos despiadados y sólo salen, a ver cómo está afuera.

Prueban suerte.

Te tengo en la punta de mi ojo de azufre y te aplasto, cuando más lo esperas.

Agudiza el sentido oculto las calles de la ciudad extreman medidas contra el posible ataque constante.

Desdibujado, manchado por los suaves golpes de la realidad pero es la música que falta a nuestro deseo.

Es el momento donde no hay nadie, ni hay luces en el salón ni gente que brinda copas.

Extrema dos, mientras compartíamos la tarde de todos los que pasan y la nuestra.

Y el fuerte sonido de los colectivos y las protestas.

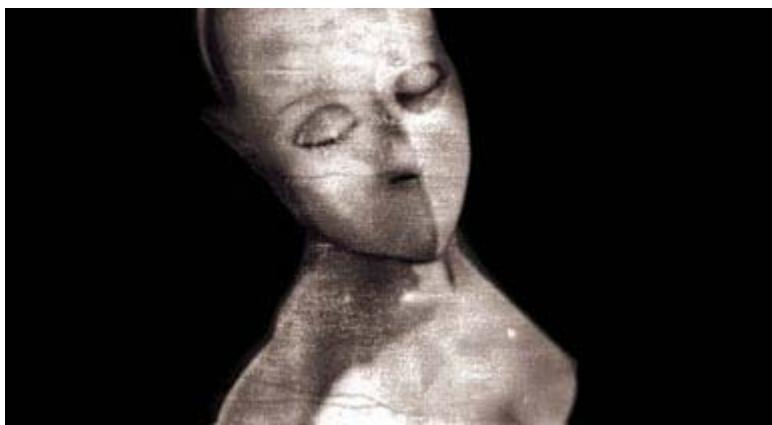
Sólo pedíamos distancia, de una larga bocanada de humo de porro.

Fieramente, mirando la expresión de tu cara que cambia al verme fuimos perseguidos, por nosotros, si es tu voluntad lo que tengo que ganar suelto, del cielo abierto y los árboles y el lujo de las casas sociales y guardias del tesoro.

Pero otra vez hablo de vos
de la luz encima de ese puente
esa luz amarilla que te rodea.

Si el veneno de hoy, gimientes los latidos, se esparciera en el cemento gris
los vidrios desparramados
extrema violencia que sale
puertas de hierro y ascensores
inesperadas mujeres, bajando con sus gestos adustos, imperturbables.
Es la cruel gota que cae.

volúmen 5 | sección: Letras
Malos poetas - Luis Gruss



Luis Gruss, periodista y escritor, autor de *Malos Poetas* (Atril Ediciones) un libro de aguafuertes

La carne

Vuelvo a su cuerpo como el borracho a la taberna. Ahí no encuentro geografías, no veo nalgas de greda ni senos de alabastro ni un pubis angelical. Apenas huelo su carne oscura, su musculatura tensa y surcada por líneas azules, un cuerpo sin mensaje, la imposible y vana y lejana realidad.

La carne es muda.

Me acerco tanto que las formas de a poco se diluyen, se corrompen, ni siquiera sé cómo se llaman. Las manos quisieran recordar pero todo se pierde en la sinuosa galería. Nuestras extremidades se confunden en nudos complicados. Me resigno, me arrodillo, la abrazo, me hundo como un ciego entre sus capas, la busco en lo que existe más allá del más acá pero la encuentro solamente en su existir. No es posible soñar lo que ya está. El pájaro vuela cada vez más bajo.

Ella es dueña de sí misma.

La materia se muestra opaca, redonda, larga, contraída, áspera, suave, fatal. Su piel exuda humores agrios, encubre una imposible trama de tendones, huesos, arterias, órganos furtivos que en silencio segregan espesos goterones, producciones abyectas, restos de olvidados restos y un recóndito sudor. El cuerpo se arracima en puntas, manchas, hondonadas que a su vez ocultan cuevas tan profundas que seguramente llevan al otro lado de la tierra. En ellas meto los dedos, la nariz, la boca muy abierta pero jamás trasciendo los tímidos comienzos. La carne cierra el paso con barreras invisibles. Y yo fracaso boqueando como un pez fuera del agua.

El cuerpo nunca está desnudo.

El cabello le crece debajo de los brazos, arriba del cráneo, sobre los ojos, en el cruce de las piernas, en la base intraducible de las nalgas. Su carne es una masa informe que de pronto adelgaza. Ella se deshace en finísimos hilos que a su vez dejan flecos, huellas leves en la arena, ligeros ideogramas orientales que el viento y las horas terminan disolviendo. Pasa un tren, se oye un relámpago y después llueve largamente hasta la noche.

Mi mano ahueca levemente las esferas.

A través de las edades la carne triunfa sobre los sueños. La filosofía se rinde ante cualquiera de sus partes. Algunas cuelgan del árbol a punto de caer, otras permanecen ocultas para siempre o se alzan prepotentes como impávidas montañas. Yo trepo esas laderas con uñas y con dientes, con lenguas ávidas e impuras, con el sexo rojo de hambre y de vergüenza. Pero ella se esfuma entre risas cuando quiero desarmarla, tragarlala y perpetuarla con un torpe tatuaje de marino. La carne es luz. El cuerpo tiene alas.

Y solo vuela lo que pesa.

volúmen 5 | sección: Letras
Tan lejos, tan cerca - Perla Suez



Perla Suez es profesora y licenciada en Letras Modernas, egresada de la Universidad Nacional de Córdoba. Fue becaria del Gobierno Francés y del Gobierno de Canadá. En 1997 recibió la Mención especial del Premio Mundial de Literatura Infantil y juvenil José Martí. En enero de 2000, finalista del Premio APEL les MESTRES de la editorial Destino, Barcelona, con "Tan lejos, tan cerca" Fue Jurado del Premio Internacional de Literatura infantil y juvenil Octogonal, París, Francia. 1998-99. En julio de 2001finalista del Premio Internacional de Novela Rómulo Gallegos con "Letargo" novela que tradujo al inglés Rhonda Dahl Buchanan para la editorial Nebraska Press de E.E.U.U. En septiembre de 2001 publicó la novela El arresto, en Grupo Editorial Norma.

Colección La otra orilla. Otras Publicaciones: *Memorias de Vladimir, novela, Ed. Colihue, Bs As. El árbol de los flecos, cuentos. Ed. Sudamericana, 1995.
*Dimitri en la tormenta, novela juvenil, Ed. Sudamericana, Bs As.; Tumba Tumba Retumba. Poetas de América", Antología bilingüe, selección, prólogo y notas de Perla Suez. Editorial Alción, Córdoba, junio de 2001. "Ahora que todo parece haber cambiado" cuento, en Antología "Nuevos Cuentos Argentinos". Ed. Alfaguara, Buenos Aires, octubre de 2001. Tradujo del francés la novela Una llama en la oscuridad" de François David , en prensa, editorial Alción, Córdoba, 2002.

Tan lejos y tan cerca

Al bisabuelo en mí

No sé si todavía eres alguien
no sé si estás oyéndome.
Jorge Luis Borges

En una aldea cercana a Odessa vivía un pescador; tenía un hijo llamado Aczel. En épocas de zares las penurias aumentaban, pero el pescador se defendía pescando arenques y vendiéndolos en el mercado.

Con el tiempo Aczel aprendió el oficio de su padre. Un atardecer en el que el invierno amenazaba con helar el Mar Negro Aczel se internó en aquellas aguas, atento al menor ruido, tratando de escuchar algún signo de vida. De vez en cuando avistaba una lucecita de otra barca. La luna lo seguía.

A poco de navegar en solitario vio flotar una mole oscura. Tantas veces se había hecho a la mar y nunca se había encontrado con algo así. Aquella cosa que parecía un monstruo, la cabeza achatada y el cuerpo enorme, miró una sola vez al muchacho y se hundió en la marejada.

Ya clareaba cuando Aczel fondeó en el puerto de Odessa.

Al cumplir dieciséis años, su padre le recordó que debía casarse con la hija de un conocido tallista de piedra de la lejana Vichegrado, a orillas del Drina, con quien tiempo atrás se había concertado la boda. La muchacha se llamaba Bruria y nadie la había visto.

El zar había reprimido a los obreros del puerto de Odessa; muchos amigos de su padre murieron y la tristeza embargaba a todos. Aczel propuso aplazar la boda.

-Pero hijo -dijo la madre- la alegría no se debe postergar.

Así que todos consideraron un deber sobreponerse al duelo y empezaron los preparativos.

En la plaza del mercado se cocía jalvá. Los niños iban todo el tiempo al caldero, y las mujeres los espantaban con sus cucharones de madera. La hermana desplumaba gansos chamuscándolos y la madre y una vieja rolliza los ponían a asar. Unos jovencitos, desde umbrosos rincones, rodaron barriles de aceitunas negras y frescas muchachas bailaban con unos mujiks que habían

ido a curiosear. El olor a arenque se mezcló con las voces de los más viejos que gritaban, mazeltov, anticipados a la fiesta.

-Qué cosa tan buena es saber que un hijo tuyo va a conocer la felicidad -dijo un pescador.

Y llegó la hora de la boda.

De un carro bajó, primero, el tallista de piedra de Vichegrado, de fino traje, y enseguida, la novia cubierta de un pesado velo. La sinagoga estaba adornada con ramas de abedules y se oía el ruido del mar. Arriba, las mujeres con mantillas sobre la cabeza, abajo, los hombres envueltos en el talit. En primera fila el doctor Arón Lemel, el pescador Andréi Mikesha, el carbonero Mark Yagupsky, el panadero Broscha y los viejos Méndele, Naum y Emelián. Al final de la ceremonia el rabino preguntó al muchacho:

-¿Jurás por Dios amarla hasta que la muerte los separe?

-Sí, juro -dijo Aczel, y rompió la copa y levantó el velo para besarla, cuando el corazón se le partió, la novia tenía el labio hendido como lo tiene la liebre, los párpados caídos y le faltaban los dientes. Quiso huir, pero las piernas no le respondieron: sentía clavada en la garganta la cuchilla del trineo. Hubiera deseado que todo fuera nada más que una pesadilla y también hubiera deseado estar despierto.

-Aczel, -tartamudeó ella.

Aczel ni siquiera pudo contestarle; recordó las palabras de su madre: Hijo la alegría no se debe postergar.

Todo lo que vino después ocurrió tan deprisa que Aczel, casi no podía decir cómo pasó, pero ahora estaba junto a la ventanilla de un tren que corría hacia Vilna y miraba caer la nieve con la palidez y la expresión de un niño.

Para anular la boda debía conseguir la firma de noventa y siete rabinos que habitaran desde Estonia hasta el Cáucaso, desde Besarabia hasta Grecia.

Con el traqueteo del tren se quedó dormido, la mejilla pegada la vidrio.

Envuelto en un abrigo de piel, comenzó a hablar solo y a pensar que la desgracia, como la felicidad, no es eterna. Dormía donde la noche lo atrapaba. Aún era joven, pero parecía viejo con el cabello ralo y la barba larga. Se acordaba del olor de los arenques y era siempre un niño al que le habían roto el corazón a puñetazos.

Los años pasaron, y él siguió en su obstinada búsqueda. Anduvo de un trineo a otro, de un barco a otro, de un tren a otro, bajo ventiscas, desde el Dniéper hasta el Vístula, desde El Pireo hasta Creta. Cuando llegó a Checoslovaquia, le faltaban treinta y tres firmas.

En una plaza de Praga conoció a Lena. Por las tardes, atravesaban el Carlovo Most y se detenían a mirar las aguas del Moldava y las cúpulas verdes del otro lado del puente. Cuando abordó el tren a Varsovia, en el andén, bajo la lluvia fina, quedó Lena con las manos sobre el vientre abultado.

Las ruedas hacían crujir la nieve sobre los rieles. ' Si en diez años he juntado ochenta y siete firmas, cómo no voy a conseguir las que me faltan', se dijo.

En Varsovia consiguió tres, en Budapest una, entre Atenas, Creta y Salónica cinco más, y en Alepo completó el pergamino.

Cuando tuvo las firmas que necesitaba, volvió a recordar aquella triste boda, sin sentir rencor por nada ni por nadie.

Subió al tren que lo dejaría en Odessa y se vio mostrándole a todos que había cumplido con la Ley. Miró la estepa; no había caminos, la nieve los cubría, la tormenta golpeaba sobre la ventanilla de su compartimiento.

El tren se detuvo en Kishinev. Subieron dos cosacos y se sentaron frente a él. Estaban borrachos, hedían, y lo miraban con los ojos rojos de alcohol y furia. Aczel pensó en cambiar de lugar, nunca había visto unos ojos así, cruzó el fuelle, pero en el otro vagón tampoco había asientos y tuvo que volver. Los cosacos reían.

Envuelto en su abrigo de piel pensó que estaba con Lena y que el hijo ya había nacido.

Uno de ellos le echó un escupitajo.

Aczel no dijo nada y se levantó del asiento.

-¿Pero adónde vas judío narigón? -le dijo el cosaco.

Los cosacos lo golpearon y lo arrastraron hasta la salida y de un empujón lo arrojaron al vacío.

Alcanzó a sentir que el hielo de la estepa le hería la cara. Había sido un hombre y ahora no era más que un bulto enterrado en la nieve.

En ese momento un niño pasaba por el lugar con su trineo. Vio ese bulto cubierto por el manto de plata y se acercó. Aczel escuchó la voz de un niño que le decía algo y abrió los ojos: le dolía todo el cuerpo. Le preguntó cuánto faltaba para Odessa y el niño dijo que ya estaba en Odessa. Los copos de nieve bailaban a su alrededor. Aczel sintió que sus piernas se hacían largas como zancos y se puso de pie y caminó entre las flores de hielo, el pergamo asido fuertemente con las manos.

Referencias:

1. Jalvá: pasta de maní cocida con azúcar.
2. Mazeltof: suerte.
3. Mujik: campesino ruso

**volúmen 5 | sección: Letras
Primavera - Jorge F. Hernández**



Jorge F. Hernández nació en México D.F. en 1962. Vivió sus primeros años de vida en Colonia, Alemania y en Washington, D.C. Su tesis de licenciatura, La soledad del silencio. Microhistoria del Santuario de Atotonilco, fue publicada en 1991. Ha sido colaborador de la revista Vuelta, de la Gaceta del FCE y de las revistas Artes de México y FMR. También ha participado como columnista en los diarios Reforma y El País. Su primer libro de cuentos, En las nubes, apareció en 1998. La Emperatriz de Lavapiés es su primera novela.

Primavera

...y el alma partida
la pena encendida
en la acera me he sentao
a esperar la primavera...
primavera que no llega...
De vuelta y vuelta.
Jarabe de palo.

Al nacer, uno queda atado a una determinada estación del año. Incluso, los que saben del tema son capaces de leernos a través del particular signo del zodiaco que corresponde a la fecha exacta en que nacimos. La vida leída a través de las estrellas o bien la secreta configuración de nuestro ánimo dictado por la personalidad de las estaciones climáticas: he conocido jóvenes que son la pura primavera y los inviernos de cualquier país tienen una luz y un olor propios que los hacen épocas de reflexión, e incluso de redención. Aunque no considero garantía de equilibrio emocional el solo hecho de haber nacido bajo el signo de libra, sí he conocido auténticos geminis y distinguidos piscis, leos de corazón y uno que otro escorpión.

Los políticos y poderosos fincan el fervor de sus economías y finanzas en la determinación de los horarios de verano y de invierno, pero ni mencionan las horas de la primavera ni los sanos minutos del otoño. Quizá por eso vivo estos días como una suerte de primavera con hojas secas o un otoño que reverdece con esperanzas endebles y milimétricas. Vivo este otoño primaveral abrazado al puñado de verdades y revelaciones que tengo como ciertas, consciente de estar rodeado de un mar de misterios y de paradojas enigmáticas e indescifrables. Vivo cada día asumiendo la dicotomía de que la ciudad de México es de jacarandas que se abren en la flor del sol el mismo día en que quedan bañadas por chubascos veraniegos que trastocan los tiempos de mi ánimo y el sentido de las sombras. Suscribo la lúcida sentencia de Paul Auster de que “lo asombroso es que cuando uno está más solo, cuando penetra verdaderamente en un estado de soledad, es cuando deja de estar solo, cuando comienza a sentir su vínculo con los demás” y así me he dejado presentar ante arcángeles anónimos con el sano afán de detectar la similitud de nuestras diferencias.

Siempre me ha intrigado que la simultaneidad de los horarios del mundo no logra disipar la magia de que la noche entra en Madrid al mismo tiempo que el mediodía llega al Zócalo de la Ciudad de México. Quizá por eso vivo estos días como un otoño en Argentina, siendo primavera en Coyoacán. Es una metáfora del ánimo que no me deja terminar de lamentar que Adolfo Bioy Casares lleva dos años oficialmente muerto, al mismo tiempo que me consta que está más vivo que nunca en los libros de mi estante entrañable. Cuando lo conocí tuve la instantánea impresión de estar ante un otoño en primavera, un hombre cuya edad no correspondía a su ánimo incontenible y a su lucidez radiante: Bioy hablaba, pensaba y se movía como un joven que publicaba por vez primera una novela en efervescencia, un galán dispuesto a bailar con la mujer más bella que se le pusiera enfrente y, sin embargo, era un testigo de épocas y del paso del mundo, un asistente al desdoblamiento de todas las realidades posibles y confirmación de que este mundo no basta y que, por ende, hay planetas paralelos que giran en torno al nuestro con otros horarios y con otros sentidos. Primavera que no llega, pues quisiera que toda la confederación de mis misterios se disolviera con una sola brisa y que pudiera reírme del invierno de mi propio descontento, que un viento suave y ligero disipa todo el neblumo de los horrores que inundan la noche y que las vocesitas de los niños fuesen coros de una jardín verde. Primavera que no llega, pues me gustaría que el Día de San Jorge pudiera intercambiar, otra vez, una rosa y un libro con Bioy Casares y hablar por horas de las imágenes congeladas por una máquina inexistente que rebasa el terror de las clonaciones y apela a la resurrección de los momentos inolvidables. Primavera que no llega, en los veinticinco años que se cumplen de que Argentina cayó en el horror de la dictadura militar que ha quedado en mi memoria con escenas en blanco y negro, cortometrajes del terror que parecía distante y ajeno, pero que es tan íntimo y palpable como el dolor que se licúa en una lágrima. Primavera en otoño que entre el clima generalizado por dialogar todos los problemas y llegar a acuerdos que parecen imposibles, aparecen instantes de quietud y sosiego que insinúan que sí se puede hablar y que sí se puede cambiar, que sabemos lo que queremos ser y nos convencemos de lo que no queremos ser, que en el fondo, es lo mismo. Mi hermano sale de la Ciudad de México en plena primavera y aterriza en el otoño de Buenos Aires con otro tiempo y otro clima. Me conmueve que estando

tan lejos, decidió acercarse a mis afectos y filiaciones: visitó de mi parte la vieja casona de la calle Tucumán, entre Suipacha y Esmeralda, solar natal de Jorge Luis Borges, otro fantasma que revive todas las noches en mi estante y en el sortilegio de su relectura continua: cada párrafo leído como si fuera la primera vez que se lee en silencio. Dicen los diccionarios que Borges murió en 1986 y que está enterrado en Ginebra, pero me consta que está irónicamente vivo en la Calzada de los Muertos de Teotihuacán, en un bosque de la calle México de Buenos Aires que se llama Biblioteca Nacional y en los círculos concéntricos que uno se imagina flotar sobre cualquier tablero del ajedrez de nuestra memoria. Me consta, pues mi hermano me ha traído fotografías de los papeles de Borges que se exhiben en la vieja casa de Tucumán: son papeles amarillentos y ocres recién bautizados con la tinta de su imaginación ilimitada, son fotografías que tienden al sepia, que es el color de la memoria más vívida... son hojas de un otoño amarillo y naranja que se funden con todos los colores que inundan esta supuesta primavera.

**volúmen 5 | sección: Letras
Sección Anticipos Poesía - Julián E. Otero**



Buenos Aires flota y sueña

Buenos Aires flota y sueña,
con el tecnómetro clavado
en “atraso autosuficiente”,
mientras mundos paralelos
la cruzan.

Hacedora de su espejismo
vividora de su apariencia
con una pujanza latente
tiene una fiesta discontinua.

Qué divagar de esperanzas y ensueños
de promesas de autobombo
de lenguaje inventado
de idiosincrasia sureña.

Pues detrás de las fachadas
en los pasillos por los que pasa el mundo
el río de la verdad
reconfigura su esencia.

Es que Buenos Aires flota y sueña,
y los paralelos, se juntan.

Furia

¡ Cómo se desata la furia
en algunas tardes de sol !

Furia porque estás en tu ausencia,
porque en todos los lugares donde no estás
te recuerdo
en mis brazos, en mi cama, en mi sonrisa,
en tu cariño
y tu mirarme
que ya no están.

Más furia cuando esta precoz primavera
me bombardea con calor
y me tirotea con esperanzas nuevas
que no dan en el blanco
porque aún me tienes en mis recuerdos,
en ese lugar en el que estás
y no me sirve que estés.

¡ Ahh ..! Si esta furia me dejara gritar...
si este nudo en mi espalda no llegara hasta mi garganta
tal vez todo sería más fácil.

Pero sólo me queda
quedarme inquieto,
resistir la desesperanza de esta tarde tan fría

y desatar, como pueda, los cordones del ayer,
para caminar un poco más suelto,
más libre, más canchero,
como quien quiere que lo aten con moñito de regalo
para poder pasearse con cara de enamorado.

Pero, bueno,
por ahora,
solo me tengo,
con esta furia
y esta tarde
en la esperanza de que mañana
el sol no esté tan lejos.

Estás siempre

Estás siempre.
Te fuiste, y estás,
volviste, y estás,
parece que no estás,
y estás.

Pero lo más importante,
lo que más me commueve,
lo que me permite verte en todos lados
percibirte en cada instante
extrañarte, y mantener la fe,
en definitiva,
lo que me permite enamorarme cada día más de vos,
es que cuando estás,
estás.

Te quiero.

Animate

De qué te cansaste, varón,
si aún tus suelas no gastaste;
dónde quedó tu expresión,
a qué temores te entregaste.

No me expliques que sufrís,
si se te ve en el semblante
que vos podés ser feliz,
sólo te falta animarte.

Sos libertad e ilusión,
el hacedor y el destino
de tu lenguaje de amor,
de un universo divino.

Dejá de ser tu prisión
y sete fiel a vos mismo,
en vos está la elección,
animate, se tu amigo.

Atómica sociedad

Un electrón de la última órbita
sentíase inferior
quería crear un nuevo estado
soñaba con la revolución.

Quería ser un protón con " p " de patrón
se sentía un electrón con " e " de esclavo
quería ser el centro de gravedad
no un satélite marginado.

Juntó energía, tomó valor
con un coraje desmesurado
ascendió a la penúltima posición
al fin sintió que había triunfado.

El lugar que él dejó
lo ocupa el electrón al que desplazó
mientras tanto al protón
ni un pelo se le movió.

Todo esto lo disfruta el neutrón
él no ayuda a nadie
pero se pega al protón
es un parásito de la relación.

El protón manda, distribuye el tiempo
el neutrón disfruta, siempre aprovecha
y el electrón corre, corre sin cesar
entregando su tiempo espanta su soledad.

Este simple análisis
de enfoque muy singular
es un simple análisis
de una atómica sociedad.

El modelo es subjetivo
se puede polemizar
compara con otro modelo
a nuestra atómica sociedad.

Julián Esteban Otero, nacido el 22 de Octubre de 1968 en la Ciudad de Buenos Aires, 34 años de edad, egresado de la UBA como Contador Público, trabaja como asesor empresario. Una de sus actividades es la música ,es autor y compositor de canciones aun inéditas, y escribe poesías, también inéditas, desde los 18 años.

volúmen 5 | sección: Letras
Leyenda Yana Raman - Lidia F. Lewkowicz



Lidia Lewcowicz es profesora en Letras de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Fue Becaria del Fondo Nacional de las Artes. Perteneció al Centro de Estudios y Civilización del Río de la Plata con sede París. Al Instituto Hispánico de California. A la Asociación de Mujeres Universitarias cuya Comisión Directiva integra. Al Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardita. Dictó numerosos cursos y conferencias en universidades y academias. Publicó, entre otros, Juana Manso y Golda Meir, Juana Paula Manso (1819-1875) Una mujer del siglo XXI y Generación Poética del 30.

YANA RAMAN (El Dios de los pastores)
Leyenda

"La cultura y la literatura de América Latina, redescubrieron su mundo mitológico como uno de los componentes básicos de la historia". Nahum Megged

Una cálida mañana de febrero en que conversábamos con mi amigo Augusto, hijo de los andes peruanos, noté que había sido atravesado por el awkillu(1). Ya imbuido de la divinidad principal del panteón andino, se consideró dispuesto a contar sus experiencias. Varias fueron las versiones del Yana Ramán. Así comenzó la primera:

"En la zona de las fuentes del marañón, particularmente en Lauricocha(2) y aledaños, existía una deidad muy respetada, resistida y temida en el paarje: Yana Ramán. Su presencia parecía indicar una jerarquía divina. Perdura aún en nuestros días en varios accidentes topográficos de la zona una notable sacralización.

Antiguamente había un cerro alto, claro, esbelto, que se levantaba al centro del lago Laricocha. Era un jirca(3) bueno. Se llamaba Sheguel Huamán. A un extremo del mismo lago se encontraba un cerro alto, negro, tenebroso. Los conocidos en la personificación decían que era un hombre oscuro, "borrado" y malo. Se llamaba Yana Ramán. A un costado de ambos, existía una pequeña laguna nominada Mama Llipu. Una antogua leyenda dice que las lagunas son las mujeres de los cerros. Esta era una mujer de extraordinaria belleza. De ella se hallaban prendados los principales cerros de la región como Huamán y Ramán y hasta de lugares distintos como Hauyhuash y Garhua. De allí nació la rivalidad entre los dos primeros.

Pero como Mama Llipu diera preferencia a Huamán, el contrincante, rencoroso y cruel, atacó a Sheguel y luego de una fuerte lucha, en la que hubo terremotos, rayos, tormentas -que es como pelean los cerros- Yana Ramán salió victorioso, mató al elegido por su amada y lo hundió en la laguna. Aún hoy puede verse el cadáver blanco y largo de este cerro al centro de las aguas azules del lago Lauricocha.

Mama Llipu, que no varió sus sentimientos, se fue muriendo poco a poco de tristeza, secándose. De resultas de lo cual de la laguna de otro tiempos sólo queda un pequeño pantano.

Y Yana Ramán se quedó solo, cada vez más hosco, como dios temible y poderoso en la zona de Lauricocha".

Así terminó Augusto una de sus versiones.

De pronto una sentencia del Génesis: "Retorna a tu patria que yo te beneficiaré" se apoderó de este andino y, como testigo presencial y antiguo habitante de la zona, recordó que el mito tiene un sentido paradigmático y pasó a contarnos otra de sus versiones:

"Me ha tocado permanecer en la zona de Lauricocha por largas temporadas desde la niñez. Casi todas las actividades de los lugareños tienen que estar presididas por ofrendas a yana Ramán con el previo masticado de coca. En

tales casos, se depositan hojas de esta planta, un cigarrillo y un chorrito de caña o de otra bebida alcohólica al pie de una huanca(4). Se acompaña con palabras pidiendo la protección generosa de la divinidad a los diversos requerimientos particulares. Sin embargo, los regalos más importantes para yana Ramán suelen hacerse sólo por intermedio de una persona conocedora de esos ritos.

Cuando se trata de la proximidad de acontecimientos más notables o trascendentales se practica, en una noche previa, una reunión ceremonial y propiciatoria llamada huarachi que tiene que llevarse a cabo entre varias personas en las que, fundamentalmente, se mastica coca, guardando los participantes el mayor cuidado de no quedarse dormidos hasta el amanecer en que termina la sesión a la salida del lucero o huarac.

"En la residencia de mi familia, en la hacienda Socorro (antes llamada Pampamachay) ubicada en la cabecera de Antacallanca, orilla occidental del lago Lauricocha, a los doce años, durante una excursión me encontré con un cerro alto, imponente, era el Yana Ramán. Allí conocí a un nativo de la zona que realizaba trabajos en una quesería. Se llamaba José La Rosa y vivía lejos de su familia que residía en la quebrada de Chinche. Era un hombre afable. Pude mantener con él varias conversaciones y escuchar sus charlas. Sólo mucho después entendí que no sólo era un ferviente creyente de Yana Ramán, sino un verdadero yachac(5), es decir un sacerdote de esta vieja divinidad andina. Sostenía este devoto que él mismo hablaba frecuentemente con esta deidad, y lo describía como un hombre oscuro de tez, con huellas de viruela, ya mayor, y que siempre aparecía desde la neblina, bien emponchado y con su picsha(6) y el poro(7), mate y chacchando su coca.

Generalmente La Rosa los viernes, muy de madrugada, ascendía la cuesta en dirección al cerro y conversaba con el jirca. Vestía para tal ocasión el hábito de un ave, el águila. Por el simple hecho de ponérselo pasaba del espacio profano a tomar contacto con el mundo espiritual. Adquiría así un nuevo cuerpo mágico. "El águila -nos decía- es el padre del primer sacerdote, además de simbolizar el Ser Supremo hecho mito solar". Lo acompañaba un tambor realizado con una de las ramas del Árbol del Mundo. Al tañerlo, era proyectado mágicamente cerca del árbol, es decir al centro del Mundo y, por el mismo impulso, podía seguir su ascensión. Regresaba ya entrado el día. Venía nervioso, conmocionado. Frecuentemente decía que había logrado hablar con Yana Ramán y que había podido preguntarle por su familia, sobre la que le daba noticias minuciosas de su estado; otras, le predestinaba el futuro. Así le dijo: "Te morías el día en que te retires de esta quebrada, de esta hacienda".

Lo Rosa era el único en llevar los regalos más importantes para él, es decir la tríada de coca, cigarrillos y caña a las que se agregaban confites, azúcar blanca y caramelos. Se le pedía, con esas ofrendas, protección para todo, tanto en salud como para el aumento de los animales en la ganadería y la eximición de robos, accidentes y enfermedades. Otras veces, retornaba contrariado de su peregrinaje y decía que no estaba Yana Ramán en el cerro ya que solía ausentarse a lugares distintos a pedido de otros creyentes, por ejemplo era frecuente su visita a Pumarinri, una zona ganadera en las alturas de Cajatambo, a la vuelta de la Cordillera.

Mientras mascaba su coca, La Rosa agregaba más datos de su idolatrado. Decía de él que era un jirca muy rico que tenía muchos animales representados por pequeñas piedras en la cumbre de la montaña; que había salido airoso de su enfrentamiento con otros jircas de la región, precisamente con uno llamado Huamali, en una cueva y entablado un duelo en torno de quién chacchaba más tiempo sin dormirse. En un momento, Huamali se quedó ligeramente dormido y allí fue cuando Yana le dio un golpe con el poro en la frente despertándolo y demostrándole que era el vencedor. De resultas de este triunfo, todos los animales pasaron a formar parte de la rica hacienda del victorioso.

Como buen chamán La Rosa asumía las funciones de médico y de guerero. Pronunciaba el diagnóstico; buscaba el alma fugitiva del enfermo, la capturaba y la devolvía al cuerpo que acababa de abandonar. Participó con uno de sus conciudanos el shogpi, una técnica de medicina nativa, conocida y jercida en la sierra peruana, en particular en las cabeceras del río marañón y toda la región de Huamalíes en la que se encuentra Jircán. Consistía en someter a un frotamiento por encima de un cuerpo con un animalito vivo, el cuye(8), haciendo coincidir las partes del enfermo y tratando de recomponerlo para procurar su curación.

Allí La Rosa se transformaba en un verdadero arúspice(9), es decir un sacerdote en adivinar por las entrañas de los animales. Así con el conocimiento del origen de las cosas les confería un dominio mágico. "Todo cuanto se refiere al alma humana y a su destino -decía- aquí abajo y en el más allá constituye mi jurisdicción exclusiva". El trance chamánico era parte de la cura.

El chamán es un agudo conocedor del alma humana.

En cuanto al origen de esta sanación señalaba al Inca como el primer creyente.

El destino como un perro guardián tras cada uno marcha.

Un día La Rosa renunció a su trabajo. Salió con destino a Chinche y arribó a "El Mojón" a pernoctar en casa de sus amigos. Olvidado de la advertencia, esa noche detuvo su ascensión y descendió como un héroe a realizar una labor más allá del umbral".*

* Cuenta la leyenda que algunos ayllus(10) de la zona del Perú se encomiendan directamente al dios del rayo llamado Libiac Cancharco-Yana Ramán o su nombre genérico Libiac, es decir a su deidad principal. De esta manera algunos perdían de vista al dios precedente, dejando de nombrar a Yana Ramán.

Agradecemos a nuestro estudioso amigo y testigo presencial Augusto por habernos incorporado a este mágico mundo.

Vocabulario:

1 - awkillu: espíritu de la montaña.

- 2 - Lauricocha: Sierra al N. E. de Lima, donde nace el río Marañón.
- 3 - jirca: personificación de un cerro. Deidad constituida por los cerros más prominentes.
- 4 - huanca: piedra grande, generalmente alargada, plantada en el suelo como una especie de monolito que tiene carácter sagrado.
- 5 - yachac: sacerdote. Viejo respetado. El que sabe.
- 6 - picsha: bolsa de cuero donde se guarda la coca.
- 7 - poro: mate
- 8 - cuye: mamífero roedor
- 9 - arúspice: sacerdote que en la antigua Roma examinaba las entrañas de las víctimas para hacer presagios
- 10 - ayllus: parcialidad, parentesco, linaje.

Bibliografía consultada

- Cardich, Pedro, Negro cielo (novela), Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, 1972.
- XI Congreso Peruano y la cultura andina "Augusto Cardich", Actas y trabajos científicos, Tomo I, Universidad "Herminio Valdizán de Huánuco" - Universidad Nacional de La Plata, 1997.
- Cardich, Augusto, Dos divinidades del antiguo panteón Centro andino: Yana Ramán o Libiac Cancharco y Rayguana, (Separata de la Revista Investigaciones Sociales, Año IV, Nro. 5, Universidad Nacional de San Marcos, Lima Perú, 2000.
- Eliade, Mircea, El chamanismo, México, F.C.E., 1960
- Megged Nahum, Traspasando la sombra y el umbral, Editorial Universidad Nacional de Guadalajara, México, 1992.