

M I R C E A
ELIADE

FRAGMENTARIUM



Continuando la inspiración filosófica y literaria de las glosas de Eugenio d'Ors (de cuya noción del sacrificio trata el primero de los artículos que componen el presente volumen), «Fragmentarium» reúne diversas notas y ensayos escritos por Mircea Eliade en los años treinta. Dedicados, en expresión del autor, al «lector inconformista y curioso», estos apuntes no se limitan a reflejar la enciclopédica voracidad intelectual de Eliade. Detrás de los más variados asuntos abordados en ellos (la historia y la prehistoria, el

genio y la creación, la literatura y la ciencia, los misterios y el folklore, China y la revalorización de la Edad Media) late la penetrante visión del historiador de la cultura y de la religión, el cual se sirve de las experiencias y los datos para componer el cuadro del hombre contemporáneo e indagar en la «fuente de la vida espiritual». Estas anotaciones de Eliade exponen una lúcida reivindicación de la libertad creadora del hombre, al par que la dolorosa conciencia de la permanente posibilidad de su naufragio.



Mircea Eliade

Fragmentarium

ePub r1.0

IbnKhalidun 27.06.14

Título original: *Fragmentarium*

Mircea Eliade, 1939

Traducción: Cristian Iuliu Ariesanu y
Federico de Carlos Otto

Editor digital: IbnKhalidun
ePub base r1.1



Al lector

Después de *Solilocvii* (1932) y *Oceanografie* (1934), la presente colección es el tercer volumen de notas y ensayos que entrego al lector. Exceptuando dos artículos (aparecidos en 1932), las páginas reeditadas en este volumen fueron escritas entre los años 1935 y 1939. No pertenecen tanto al género del diario íntimo cuanto al género de los cuadernos de trabajo, y fueron publicadas en revistas (la mayoría en *Vremea*) con la expresa intención de reunir las algún día en un

solo volumen. Parte de las presentes notas fueron redactadas con la esperanza de retomarlas y ampliarlas en un futuro cercano. Sin embargo, las reedito ahora en la forma fragmentaria y sucinta que tenían cuando salieron de mi pluma. Por una parte, porque su elaboración se ha visto retrasada indefinidamente, habiendo dejado el autor hace tiempo de ser el dueño imperturbable de su propia producción. Por otra parte, porque, en su eventual forma técnica y ampliada, dejarían de ser accesibles para el lector al que está destinado el presente libro, por la sencilla razón de que en tal caso su sitio más apropiado serían las

revistas especializadas y de difusión limitada. Siempre he tenido un lector inconformista, que no se contentaba con la lectura de mis novelas y ensayos, sino que conservaba una curiosidad intacta por otro tipo de obras, menos fáciles, se entiende, pero tan significativas como las primeras. Es una suerte haber encontrado a este lector y sentirlo tan cercano. Un lector que no reivindica derechos sobre mi producción y al que no le molesta que, después de *Maitreyi*^[1], le ofrezca una novela difícil, y después de *Huliganii*^[2], unos cuentos fantásticos. Algunos de mis libros (*Santier, Oceanografie, Alquimie*

asiatica^[3]), que hace diez o quince años difícilmente habrían encontrado un editor, están ahora agotados gracias al lector inconformista, que no se asusta ni de un diario íntimo, ni de la confesión patética, ni de los estudios técnicos que dejan adivinar un estilo de pensamiento. Jamás he escrito para adular o retener al lector, y este mérito (porque sin duda se trata de un mérito) lo reivindico para toda mi producción. Ciertamente me ha alegrado el «éxito de público» de una novela como *Maitreyi*, pero no me ha impedido seguir escribiendo para el lector inconformista, para su curiosidad intelectual, para su sensibilidad intacta.

Siempre he tenido la certeza de que el deber del escritor es recurrir a la inteligencia del lector, a su cultura y a su *daimon* teórico. Dudo de que la mejor manera de hacerse querer y comprender sea escribiendo libros «fáciles». Por eso publico con fruición una nueva colección de ensayos y fragmentos. El lector podrá encontrar en las páginas de este libro suficientes puntos de contacto entre mi producción literaria y el otro grupo de escritos, los más teóricos. No sé si estos últimos aclaran un poco más mi «literatura»; pero estoy seguro de que la completan.

Quiero dar las gracias, también aquí,

a mis amigos Vladimir y Constantin
Donescu, sin cuya atenta colaboración
no habría podido ver la luz el presente
volumen.

MIRCEA ELIADE

Sobre un cierto «sacrificio»

Convencido de que «el sacrificio es la ley de la expresión» y de que «sacrificar es vivir», Eugenio d'Ors acostumbra quemar, cada noche de año nuevo, una pagina recién escrita.

Une page, une page bien remplie, écrite avec attention, amour et longue fatigue est immolée en holocauste... Sur l'amas de papiers d'un manuscrit, une allumette y a mis le feu; flamme

et fumée se sont envolées au loin
à travers la fenêtre... [4].

Lo que más emociona de esta confesión es la ceremonia y la grave melancolía del «sacrificio». A este acto, que tomado en sí mismo tendría mediocres consecuencias, se le confiere una significación religiosa. No dudaría en pensar que, después de haber quemado una página al comienzo de cada nuevo año, Eugenio d'Ors se sintiera más fuerte, más rico, más sereno ante su propia versatilidad. Se trata de un sacrificio llevado a cabo según todos los cánones de la religión y del

Mediterráneo. No falta la ofrenda; pero tampoco falta la proporción, el sentido de los límites y de las normas.

¡Cuántos absurdos sacrificios no hacemos cada uno de nosotros cuando inmolamos a la nada y al sueño tantas intenciones, tantos pensamientos, tanta generosidad! Y no estoy pensando en las «grandes cosas», como nuestra vida por ejemplo, que casi nunca llegamos a transformar en una «obra maestra»; o en nuestra «juventud», que no sabemos vivir hasta la incandescencia final, sino que la consumimos poco a poco, sacrificando a la inanidad las más patéticas horas de amor, de

desesperanza, de contemplación o de melancolía.

Me refiero a algo mucho más modesto: a ciertos pensamientos que se quedan a mitad de camino, a ciertos poemas que nunca llegaremos a escribir. Hay días en los que, ¿cómo lo diría?, se me revela con tanta claridad el sentido del mundo y del hombre, que los cielos se abren de repente encima de mí. Y sin embargo, estos días se van, como todo lo que nos pasa. No sabemos guardar nada, no *definimos* nada, ni para nosotros, ni para los demás. En tales momentos tengo la sensación de mi plenitud y la certeza de que nunca más

llegaré a dudar de lo que he conquistado o descifrado entonces. Y sin embargo, también esos momentos pasan y se consumen, dejándonos muy pocos y muy imprecisos pensamientos. ¡Cuántas horas privilegiadas no habré sacrificado a la vacuidad! En lugar de intentar *definir* y precisar, de subrayar los matices y los detalles, me he conformado con anotar unas cuantas palabras fugaces en la hoja de un cuaderno, palabras que, en tales momentos de plenitud, me parecían suficientes para conservar el pensamiento, pero que, en realidad, ni siquiera bastaban para evocarlo.

Por supuesto que ningún pensamiento llevado hasta el final, ninguna analogía o correspondencia descubierta, ninguna intuición más o menos personal, se pierden para siempre. Volvemos a encontrarlos, a veces con sorpresa, después de una semana o después de un año; en el contexto de una conversación, de una lectura, de un paisaje. Pero no se trata solamente de conservar un pensamiento aproximativo, sino de llevarlo hasta el final y formularlo con la máxima precisión. Y el crecimiento y la formulación de este pensamiento no se pueden realizar en las horas neutras,

tibias, sino precisamente en los momentos de plenitud, cuando, tal como dice el poeta Camil Petrescu, «puedes ver las ideas». Por desgracia, sacrificamos precisamente estos instantes de gracia. Y *este sacrificio* no tiene nada que ver con la ceremonia de Eugenio d'Ors. No tiene ninguna significación, es involuntario y, casi siempre, inconsciente.

Me pregunto cuántos grandes escritores habrán trabajado en sus horas de «gracia». Exceptuando algunos poetas, como un Shelley por ejemplo, la mayoría de los escritores han escrito a ráfagas y según el capricho del azar.

Algunos lo hacían cuando no tenían dinero, otros, cuando se lo exigían los reyes o los editores, otros, bajo el impulso de la vanidad, los celos o la neurastenia. Nietzsche escribió a menudo bajo la opresión imperiosa de la «inspiración», pero esta vertiginosa y patética inspiración no se parece a la quietud y la plenitud de la comprensión. No quiero decir que su producción, movida por el hambre, la ambición, la necesidad o la neurastenia, no esté a la altura de su genio o de su talento. Simplemente, creo que un enorme número de páginas geniales han sido sacrificadas a la nada; que muchos

libros que podrían haber sido escritos no llegaron ni siquiera a ser empezados. En una palabra, pienso que cada gran escritor del mundo ha sacrificado por lo menos un fragmento genial a la vacuidad, rechazando la formulación de un pensamiento o la anotación de un poema que la gracia le otorgaba en una hora de plenitud.

No es ninguna vergüenza confesar que los escritores van construyendo sus obras al azar, según las necesidades del momento, del editor, del público o del capricho. Casi toda nuestra producción ensayística y novelística es fruto de las circunstancias. Y esta situación no

rebaja en absoluto sus eventuales méritos. Simplemente nos hace soñar con los libros *no escritos* de los grandes autores.

Cuando hace diez años Giovanni Papini me confesaba, en una patética carta, «no [haber] llegado a escribir ni la centésima parte de lo que tenía que decir», pensé que estaba exagerando. Con el tiempo, sin embargo, he empezado a darle la razón. Seguramente no he llegado a escribir el más bello libro que *podía* haber escrito a los veinte años, y es muy probable que no escriba tampoco el más bello libro a los treinta. Y lo mismo ocurre con todos

nosotros: sacrificamos lo mejor de nosotros, de nuestro arte o de nuestros pensamientos, ofrecemos sacrificios incesantes a la vacuidad. La única melancolía que nos proporciona este sacrificio es el hecho de no tener ninguna significación, de no enriquecer a nadie, de no acabar ni perfeccionar nada. «Sacrificas» porque no logras estar «presente» en aquella hora o en aquellos cientos de horas de plenitud, porque sucumbes a la ilusión de que podrías conservarla para siempre. Solamente después de haber adquirido suficiente experiencia o una cierta edad te das cuenta de lo que podrías haber

hecho. Y solamente *tú* te darás cuenta de ello. Los demás, los que te miran desde fuera, no se darán cuenta de que tu obra, tan «grande» y tan «amplia», es solamente un islote informe de lo que podrías haber hecho. Nadie puede adivinar nuestro propio naufragio. Y puede que una de las infatigables raíces de nuestra desesperación brote de allí.

¡Qué maravilloso sería si cada uno de nosotros se decidiera a sacrificar solamente una página, escrita en la noche de año nuevo, para que así llegase a escribir todas aquellas bellas y desconocidas páginas que inmolamos constantemente a lo largo de todo el

año!...

Nota sobre el genio

«Todo lo que pertenece al genio es sagrado.» Así empieza Ardengo Soffici su volumen de apuntes y diarios *Tacuinno di Arno Borghi* (Firenze, 1933). «Si Dante o Leopardi hubieran escrito, en un oscuro momento de su vida genial, alguna inepticia o estupidez, esa inepticia y esa estupidez seguirían siendo dantescas o leopardianas y no las del literato O..., P... o M...»

En un libro mío anterior (*Isabel y las aguas del diablo*^[5]) encuentro las siguientes líneas que, sin embargo, no

volvería a firmar:

No existe el genio integral y lo más sensato es pensar que no pueda existir; si no, el admirador lo leería cegado por el velo de la adoración y glorificaría incluso el último desliz de su ídolo, al tiempo que le quedarían sellados para siempre los innumerables buenos libros escritos por otros. En una palabra, lo que merece ser alabado es la excepcionalidad, allí donde esté.

Por supuesto que no existe el genio integral; afortunadamente para el resto de los mortales, me atrevería a añadir. Porque el más exquisito espectáculo al que podemos asistir es esta espontánea e intermitente mediocridad de los genios. Solamente delante de una tontería o estupidez firmada por un genio (y, gracias a Dios, no escasean) te das cuenta de la perturbadora distancia que te separa a ti, hombre mediocre, de un creador. Pero ¿cómo?, te preguntarás estupefacto. Yo nunca habría tenido la audacia de proclamar tal tópico o tal ineptitud y *él*, el *genio*, ¡la pensó y la firmó! Y a pesar de todas estas

mediocridades, fallos e ineptitudes, él sigue siendo un genio, y tú, un hombre corriente. Cuando empieces a entender esto, también entenderás la distancia enorme que te separa de un genio. Solamente entonces vislumbrarás la mediocridad de tu condición, tu nulidad mental. ¡Tú, que creías ciegamente en la inteligencia, en la originalidad, en la profundidad, en la coherencia, en el talento y en qué sé yo qué otras virtudes espirituales! ¡Y de repente descubres que un genio puede ser estúpido, mediocre, hasta ridículo a veces, otras veces vulgar, y casi siempre insulso! O sea, que todas aquellas virtudes

espirituales que te encantaba reconocer como incipientes en ti, y que creías existían en su grado más alto y totalizadas en un genio, han dejado de tener *algún valor* (por lo menos desde este punto de vista). No una *mayor* inteligencia, ni una *mayor* originalidad, etc., resuelven la ecuación del genio.

El genio, como la santidad, goza de una perfecta autonomía del conjunto de las facultades mentales. Es *totalmente otra cosa*, y esto «totalmente otro» exaspera, entristece o deleita (según las circunstancias) a todos los demás hombres, los agraciados «hombres corrientes».

Si os ponéis a leer las «estupideces» de los genios, sus páginas mediocres, vulgares y sin inspiración, una enorme desesperación se apoderará de vosotros. Te darás cuenta de que *tú nunca llegarás a escribir así*. Tú, como yo, como el otro, siempre intentamos decir cosas interesantes, originales, profundas, y, sobre todo, decirlas bien o, por lo menos, de manera correcta. Y si no somos capaces de superarnos, intentaremos, al menos, permanecer siempre *iguales*.

Y esto no ocurre por tu propia iniciativa. Es algo que todo el mundo, todos los libros te enseñan:

perfeccionarte, no decir estupideces, pensar siempre algo nuevo, profundo, personal...

¿Cómo no desesperarte ni entristecerte cuando ves que estas virtudes no te llevan demasiado lejos? Tú, que has amado la profundidad de Dostoievski y has pensado que ella es el sello del genio, ¿no te has sobrecogido leyendo las páginas llenas de tópicos y supersticiones del *Diario de un escritor*? O sea, que un genio «profundo» puede ser vulgar y común, sin dejar, ni por un instante, de ser un genio. Un escritor genial como Balzac puede escribir confusamente, sin ninguna

originalidad, de forma mediocre. Un Leopardi puede comentar los textos de los antiguos como si fuera el catedrático de una universidad alemana. Baudelaire, genio de la paradoja y de la tristeza, también puede escribir un pensamiento que parecería sacado del más insulso manual de ética: «Il y a dans tout homme, à toute heure, deux postulations simultanées, l'une vers Dieu, l'autre vers Satan»^[6] (*Mon cœur mis à nu*).

Rudolf Otto, al hablar de la presencia divina, utiliza la siguiente fórmula: «lo totalmente otro», *das ganz Andere*. El genio es, en comparación con la condición humana, «totalmente otro».

Por eso los fragmentos sin inspiración, inertes y mediocres de la obra de un gran creador nos ayudan a comprender mejor el fenómeno del genio. Porque estos fragmentos nos hacen comprender mejor su paradoja: por una parte, él es «totalmente distinto», por otra, es como los demás (mediocre, con muchos altibajos, común, etc.). Esta paradoja recuerda la situación del santo en el mundo: aunque ha dejado de participar en la condición humana, el santo continúa estando entre los hombres, es *semejante* a ellos. Come, duerme, anda, habla, igual que los demás hombres. Puede ser inteligente o estúpido, tener o

no talento, ser cultivado o ignorante, apuesto o viejo, igual que los demás hombres, aunque su estado de santidad trasciende y anula todos estos condicionamientos humanos. El santo *es y no es hombre al mismo tiempo*. La mediocridad intermitente del genio corresponde a la paradoja del santo. Un genio puede parecer a veces mediocre o inferior, así como un santo seguirá siendo inteligente o estúpido.

Por otra parte, la paradoja de esta «ruptura de nivel» está presente en cualquier gesto religioso. A través de la magia del ritual, Prajapati, dios del Todo, se identifica con los ladrillos del

altar védico: el *esse* coincide con el *non esse*, el Universo, con un fragmento, el Espíritu, con un objeto. La misma fórmula paradójica compendia la cuasi totalidad de los actos religiosos: lo trascendente coincide con lo inmanente, el absoluto, con lo relativo, *esse*, con *non esse*.

En nuestro caso, el *genio* coincide con el *no-genio*, con lo mediocre y lo insignificante. Reflexionen sobre esta coincidencia y encontrarán aquí el valor religioso del genio.

Nota sobre los «enfermos»

No sé quién, ni en qué circunstancias, ha dicho que no existen enfermedades, sino solamente enfermos. En cualquier caso, esta fórmula resume a la perfección cierta concepción médica, la de los tiempos modernos, y a menudo he podido escucharla en boca de algunos médicos. Uno de mis amigos —*non ignobilis medicus*— la considera incluso la última palabra de la ciencia médica.

Es difícil decidir si es realmente la

última palabra de la ciencia médica o si lo es el neohipocratismo (o el neohumorismo moderno, como también se le llama) que integra de nuevo al hombre en el seno de toda la vida orgánica. Pero de algo podemos estar seguros: del éxito y de la actualidad de la fórmula «no existen enfermedades, sino solamente enfermos». Si pensamos bien, esta fórmula no es tan sorprendente para los tiempos actuales. Era inevitable que desaparecieran las *categorías* (enfermedades) en una época de individualismo absoluto (1880-1930), para dejar sitio a los *individuos* (enfermos). Cuando el acento recae

sobre los individuos y no sobre los tipos, ni sobre la *clase*, incluso los fenómenos de desorden orgánico se «individualizan». Empiezan a existir solamente «enfermos». Las enfermedades se transforman en esquemas demasiado imprecisos, a los que no les corresponde casi nada dentro de la realidad clínica. Por otra parte, cuando los hombres se diferencian demasiado desde el punto de vista psicológico, también empiezan a diferenciarse desde el punto de vista biológico. Las épocas clásicas conocían solamente enfermedades, no enfermos.

Un célebre historiador de la

medicina, Karl Sudhof, ha demostrado que cada época histórica tiene su propia enfermedad específica, su enfermedad «estructural». Por ejemplo, la lepra en la Antigüedad, la peste en la Edad Media, la sífilis en el Renacimiento, la tuberculosis en el Romanticismo, el cáncer en la Época Moderna. Cada una de estas enfermedades expresa (o corresponde a) la concepción fundamental de cada época sobre la existencia. La lepra, en la Antigüedad, correspondía al destino (individual, se sobreentiende); la peste expresa a la perfección la concepción trágica y sombría de la existencia que dominaba

la Edad Media (ingentes muchedumbres aniquiladas de golpe, como por una maldición o un castigo divino); la sífilis no podía tener «éxito» más que en una época en la que el libertinaje florecía, la cortesana tenía un papel sobresaliente y el viaje era un estilo de vida; la tuberculosis, por una parte, correspondía al patetismo clorótico del Romanticismo y, por otra, llegaría a ser una «enfermedad social» provocada por la miseria urbana, secuela de la Revolución industrial; y, por fin, el cáncer sería la expresión fiel del encuentro de la Época Moderna con lo «irracional» (ya sea en la física, ya en

las filosofías vitalistas).

No sé si he resumido fielmente los resultados obtenidos por el erudito profesor Sudhof. Sin embargo, he esbozado este esquema con la intención de preguntarme si el *enfermo* como tal no es el fenómeno típico de nuestra época; si lo más característico de la actualidad no es una enfermedad, sino la desorganización del cuerpo humano, la anarquía vital, la pulverización de los síntomas, en una palabra, la aparición del enfermo, elemento irreductible a unas categorías precisas, que se comporta como un «irracional» o un eterno «desconocido» frente a las

formas clínicas.

Es normal que a la anarquía metafísica (positivismo y vitalismo) le corresponda una anarquía psicológica (el individualismo) y una anarquía biológica (los enfermos). La enfermedad significa un acontecimiento patógeno con síntomas precisos, *los mismos para todos los pacientes*. La aparición del enfermo en el mundo y en la historia de la medicina, la aparición del enfermo como categoría, pulveriza los síntomas; el paciente ya no pertenece a un *tipo*, sino que es, casi siempre, un *caso*. Cada individuo tiene su propia enfermedad. Exasperado por tantas variedades y

matices, por tantos síntomas «personales», el médico de ahora reconoce que su ciencia es impotente para intervenir en estos centros anárquicos. Él se limita, según su propia expresión, a «ayudar a la naturaleza». Esto significa que, delante de lo «irreductible» y lo «irracional», apela a las fuerzas del orden que el enfermo todavía conserva dentro de sí. El médico intentará restaurar el orden y la armonía orgánica disminuyendo la anarquía a través de una acción «policíaca», introduciendo subrepticamente «defensas» en el organismo. Porque él, como científico,

ya no se atreve a creer en nada que no sea la vida y el poder de la naturaleza. La anarquía permanece latente en cualquier hombre y el médico sabe que no puede hacer nada contra ella. El único remedio es la voluntad de curación del enfermo, es decir, su voluntad de orden y de armonía...

Nuestra época conoce técnicas curativas personales, como es, por ejemplo, el psicoanálisis. Esta técnica varía de hombre a hombre. No existen categorías, síndromes, tipos clínicos. Existe una infinidad de matices, de variaciones, de «personalidades». Por otra parte, el psicoanálisis expresa a la

perfección la concepción moderna sobre el hombre y las enfermedades: todos los hombres están enfermos. Existen tantas enfermedades como hombres. Ha desaparecido el límite preciso entre la salud y la enfermedad. Cualquier individuo es una revolución permanente. Y en esta «revolución» el médico ya no se pone del lado de la policía, sino que pasa al bando de la insurrección. El médico psicoanalista, consciente de la universalidad de la anarquía, ha dejado de tener fe en una restauración total del orden. Se limita a obtener un «armisticio» orgánico y subliminal. Se conforma con rescatar a su paciente del

furor de la locura, de la anarquía absoluta. No importa si le transforma en un loco reservado y tímido, porque de una forma u otra todos estamos locos. Lo importante es que el armisticio perdure...

Creo que el psicoanálisis expresa el último límite del individualismo. Esta técnica es un fiel reflejo de la total desagregación de las «categorías clínicas». El «enfermo» había entrado en la historia de la medicina a partir de la segunda mitad del siglo XIX, pero nunca había dominado de una manera tan despótica el pensamiento médico como lo hace en el decenio de supremacía

psicoanalítica. El enfermo ha encontrado en el psicoanálisis su técnica ideal: en primer lugar, un médico que se preocupe incansablemente por él, y una ciencia que le cree en todo y le perdona todo. Una ciencia que, sobre todo, se preocupa por todo lo que es *personal e íntimo* en su enfermedad, que no le confunde con una clase entera de pacientes, sino que respeta su autonomía...

Al principio de esta nota confesaba que no sabía si el refrán «no existen enfermedades, sino solamente enfermos» sigue siendo tan válido hoy en día como hace diez años. Parece que la medicina

se ha encaminado definitivamente hacia un neohumorismo, hacia los viejos dogmas climáticos y orgánicos de Hipócrates. Hipócrates, sin embargo, no conocía a los «enfermos» y conocía muy pocas «enfermedades». En cambio, clasificaba el mundo orgánico en función de los «climas» y a los tipos humanos en función de sus «humores». Existía una secreta armonía entre las zonas siderales, los climas terrestres y los humores humanos. Juntos, constituían un «cosmos», un todo vivo y armónico. Los tipos humorales son categorías en las cuales los enfermos participan orgánicamente. Los enfermos se integran

en estos tipos humorales y estos tipos tampoco son autónomos, sino que están en estrecha relación con los climas e incluso con los astros. Ahora, a través del neohumorismo, el enfermo vuelve a estar integrado en el cosmos, es solidario de las realidades orgánicas y climatéricas que le preceden y le superan. Podemos reconocer en las últimas concepciones de la ciencia médica una vuelta a la vida rítmica y armónica, a un Cosmos que es considerado como un *todo*, como una totalidad, vuelta que podemos descifrar también en la actual orientación de las ciencias y de las filosofías. Hecho

significativo que debería hacernos reflexionar. A pesar de todo, el signo de nuestra época podría ser el totalitarismo...

Sobre los misterios degradados

Tengo delante de mí un libro muy reciente, publicado por el escritor Dimitri Merejkovski: *Atlántida* (Belgrado, 1930; trad. italiana, 1937). Este volumen está incluido en la serie de estudios «esotéricos» del novelista ruso. La recensión del editor lo resume así: «9.600 años antes de Cristo todo un continente se sumergió en el océano; el gran escritor ruso lo rescata, contándonos las catástrofes de la humanidad primordial».

El problema de la Atlántida es muy serio, no solamente para la ciencia universitaria, sino para todos los que quieren conocer los orígenes de las tradiciones europeas. Sin embargo, el modo en que Merejkovski analiza la tradición de la Atlántida me parece sintomático de una cierta mentalidad de nuestro tiempo. El autor sabe mantener continuamente al lector en un estado de tensión bien calculada; estás esperando que sobrevenga, en cualquier momento, la revelación de un gran «secreto», que el autor retrasa y oculta con gran habilidad. Los capítulos, encabezados por títulos mágicos, se dividen en

párrafos fulgurantes, algunas veces de sólo dos o tres líneas. Esta división obedece a una intención muy precisa: el lector tiene que ser iniciado en la solemnidad de esta lectura, leer concentrado y emocionado cada línea, tal como se leen las inscripciones. Por otra parte, casi la mitad del libro está compuesto por citas; y la reunión de las citas también obedece a una meticulosa estrategia. Muchas de ellas provienen de los evangelios y del *Timeo* de Platón.

El lector siempre agradecerá que se le citen versículos de los evangelios. De alguna forma, halaga su pequeño orgullo, le hace más solemne, más

«profundo», más «franciscano».

La técnica de citar abundantes textos evangélicos tiene mayor éxito en los países católicos o greco-ortodoxos, donde el conocimiento de la Escritura es aproximativo. También los extractos de Platón, especialmente del *Timeo*, están destinados a proporcionarles a estos novelistas filósofos un mayor número de admiradores. El lector siempre estará encantado de aprender algo «sencillo y claro» sobre algo indefinido, pero archiconocido desde el instituto. Y estará tanto más dispuesto a completar las lagunas de su formación, cuanto que el autor no le ofrece un libro académico

e insípido, que podría encontrar en cualquier librería o biblioteca, sino un agradable y misterioso viaje en busca de la Atlántida.

También es de gran efecto, y Merejkovski descubrió este truco hace mucho, citar algunos textos «misteriosos»; como mencionar, por ejemplo, el *Libro de los Muertos* egipcio (sin explicarle que los orientalistas del siglo pasado habían llamado así a una simple colección de imprecaciones funerarias, y que no se trata en absoluto de un libro «misterioso»). Y todavía es mejor si se cita el *Libro de Henoc*, algún

apocalipsis siríaco, o algunos textos caldeos, como por ejemplo la leyenda de Gilgamesh. Prudencia, sin embargo. Si se abusa de los textos, el efecto no será el mismo. En ningún caso se tiene que llegar a aplastar al lector bajo el peso de lo inextricable. No sea que llegue a sospechar que se ha renunciado al «misterio» y que se ha empezado a hacer «cultura», «historia» o «erudición». Dad al lector lo que es del lector; un nuevo nombre, cada tres páginas, y por tres veces en cada página los archisabidos nombres: Jesús, san Pablo, Platón, Shakespeare, Goethe. Más recomendable aún es la técnica de

Merejkovski: montones de citas de poetas, especialmente de los poetas rusos. Esto nunca falla. El lector siempre te agradecerá haber comprobado, gracias a tu libro, la amplitud de su cultura, que empieza con Platón y acaba con Sergei Esenin. No hay que despertar en él complejos de inferioridad, recordarle lo que no sabe o lo que no tiene la paciencia de aprender. Recuérdale, pues, a Gilgamesh, pero quédate allí. Eso le sube la moral.

En cuanto a la «sustancia» del libro, la técnica de Merejkovski sigue siendo infalible: el misterio recortado. Escribe con sencillez y profundidad. Utiliza la

mayor cantidad de mayúsculas: Árbol, Fuego, Océano, Demonio, etc. Divide la página en párrafos encabezados por números y los párrafos en proposiciones cortas. Y la proposición corta divídela a su vez en un impresionante número de mayúsculas. Pero nunca tienes que decir en una frase todo lo que se podría decir. La otra mitad del pensamiento se guarda para otra frase, para otro párrafo, para otro capítulo, para otro libro. Protege el misterio recortándolo. Abrele al lector la mayor cantidad de ventanas hacia el infinito, hacia aquellos 11.500 años que han pasado desde la desaparición de la Atlántida. Ayúdale a sentirse embargado

por el misterio, por su propia profundidad, por su gran sabiduría...

No es difícil adivinar a quién ha sustituido actualmente Merejkovski en la conciencia europea: a Maurice Maeterlinck. Hacia 1900 estaban de moda los «secretos del alma»; Paul Bourget hacía la psicología de las mujeres de sociedad y Maeterlinck halagaba a sus lectoras con una parapsicología de salón. Por aquel entonces se hablaba mucho de las investigaciones metapsíquicas, de psicometría y ocultismo perfumado

(últimos coletazos del «satanismo» prerromántico), y Maeterlinck «interpretaba» estas experiencias equívocas con versos simbolistas, alegorías y aforismos palpitantemente agnósticos. La «Gran Desconocida» era entonces el «alma». El destino del alma, en una época de floreciente y cómodo individualismo, era descifrado y perfumado por los libros de ingenua filosofía de Maeterlinck. Las mujeres (pero también los anglosajones en general) se sentían sobrecogidas por los misterios del alma, que la ciencia no había profanado todavía y la filosofía oficial no había domesticado. Era

delicioso descubrir, al compás de la prosa rítmica de Maeterlinck, que el hombre *podría* tener una vida de ultratumba, y que esta vida *parecía* ser misteriosa, porque, evidentemente, ¡existía el Tiempo, el Sueño y sobre todo el Destino! Y después, nos recuerda Maeterlinck, existen los caballos de Elberfeld, esos milagrosos caballos que *podrían* tener un alma. Y entonces ¿qué?...

El falso misterio, el pseudotrance, la vulgaridad profunda de toda la obra ensayística y «filosófica» de Maeterlinck han resucitado como por arte de magia en los «misteriosos»

libros de Merejkovski. Por supuesto que hoy en día el alma ha pasado de moda. Vivimos en una época en la que el colectivismo ha dejado su impronta incluso sobre el misterio. Ahora casi nadie está interesado por su alma, porque la atención de todos está orientada hacia el futuro (el apocalipsis) o hacia el pasado de la humanidad (la protohistoria, la Atlántida). Sería muy instructivo trazar el proceso de degradación que ha sufrido el misterio. En cualquier época existen hombres, y por desgracia estos hombres son la elite de los tiempos modernos, que no pueden renunciar al misterio, pero que al mismo

tiempo se muestran incapaces de entender su valor metafísico o religioso. Así como en el siglo pasado, cuando el positivismo había excluido a la metafísica y la mística del campo de las preocupaciones oficiales, la sed de absoluto se manifestaba a través del espiritismo, de la misma forma asistimos ahora a una nueva degradación del misterio.

Degradación que corresponde a nuestro propio «estilo», que lleva el sello del colectivismo; en lugar de estar preocupado por su propio misterio, el hombre de hoy se preocupa por el misterio de las zonas oscuras de la

historia de la humanidad, por la Atlántida, por el fin del mundo, etcétera.

Estas zonas oscuras de la vida de la humanidad, sea el problema de la Atlántida, sea la probable tragedia de un síncope del mundo occidental, merecen toda nuestra atención. Solamente que no se pueden resolver *fácilmente*, con libros como los que firman Merejkovski o J. Rivière. Más aún, tales problemas permanecerán inaccesibles para las masas cultivadas que, por mucho que lo intenten, no podrán superar su opacidad metafísica ni su mediocridad espiritual. Como Freud, Wells y tantos otros grandes heterodoxos del mundo

moderno, Merejkovski piensa que cualquiera que se haya gastado cien *lei*^[7] y haya leído un libro sobre la Atlántida o sobre «Jesús el Desconocido», encontrará la solución de un gran misterio metafísico. Reconocemos aquí la misma característica propia de la época moderna: secularizar lo absoluto, creer que *cualquiera*, sin ascesis, sin esfuerzos orquestados y sin una vocación, puede «descifrar el secreto del mundo». Y, evidentemente, para que este «secreto» pueda ser «descifrado» por cualquiera, para que pueda ser asimilado por cualquiera y solamente al

precio de dos o trescientos *leí* o leyendo
dos o tres libros, este secreto se llamará
lucha de clases, racismo, psicoanálisis o
Atlántida...

Nota sobre el patriotismo

Pienso que muy pocos de los que se dedican al estudio de la historia de las nacionalidades europeas y del origen de la «conciencia nacional» en el continente saben que el abad Joaquín de Fiore (finales del siglo XII y principios del XIII) ha sido el primer patriota italiano. Fue el primero en confesar su esperanza en la unidad de Italia. Para él, los enemigos de la nación itálica, del *populus latinus*, eran los enemigos del «pueblo elegido». Y todas las hordas

bárbaras del Norte, lombardos, francos, normandos, germanos, desempeñaban el mismo papel que el de los asirios en la historia del otro pueblo elegido, los judíos.

Ellos vienen para «castigar», para cumplir el mandato del Señor; los italianos sufren por culpa de sus incursiones, como sufrieron los judíos por culpa de los babilonios y los asirios: porque no han sido dignos guardianes de la nueva ley que Dios les había entregado a través de Jesucristo. Los italianos son el último pueblo elegido, después de los judíos y los griegos, y por tanto más venerables aún;

¿acaso no se había dicho «los últimos serán los primeros»?

El lector podrá encontrar reunidas todas las referencias «patrióticas» de los escritos de Joaquín de Fiore en el libro de E. Anitchkov *Joachim de Fiore et les milieux courtois*^[8] (Roma, 1931, pp. 200 ss.).

No es el momento de mostrar la influencia que el abad calabrés ha tenido sobre el franciscanismo y el prerrenacimiento. Bastará recordar, una vez más, que Joaquín de Fiore se formó en un medio lleno de elementos étnicos griegos y que en Calabria se había desarrollado una fuerte corriente

místico-ascética de tinte ortodoxo, especialmente bajo la influencia de san Nilo.

Cuando se escriba la historia del prerrenacimiento, habrá que tomar en cuenta todos estos datos. Porque las ideas del abad calabrés han influido en todo el prerrenacimiento, y estas ideas habían nacido en el Oriente ortodoxo.

Por ahora, nos interesa destacar otro aspecto del problema. Me parece muy significativo que lo que podríamos llamar una «conciencia nacional» surgiera al mismo tiempo que una rica corriente profética, impregnada de visiones apocalípticas y esperanzas

escatológicas.

Es verdad que cualquier conciencia nacional implica un cierto profetismo. Si recordamos cómo hemos llegado nosotros, los rumanos, a forjar nuestra conciencia nacional, podremos entender mejor la relación orgánica que une profetismo y patriotismo. El fin del siglo XVIII y el principio del siglo XIX, sin embargo, han conocido una «conciencia nacional» iluminada y fecundada por profetismos de corte social, con una estructura laica e ilustrada. En Occidente, y especialmente en Francia y en Italia, este profetismo, social y patriótico al mismo tiempo, era

contrario a la Iglesia católico-romana. Por una parte, por su primacía durante siglos, por otra parte, por su universalismo y ecumenicidad.

La Revolución francesa, fuente de todos los patriotismos, ha sido el primer movimiento que ha puesto en circulación la idea de «raza» (los nobles eran odiados por ser «germánicos», conquistadores, «extranjeros»), de «valores nacionales» y «creaciones étnicas» (la diosa Razón es una diosa francesa, etcétera).

He vuelto a recordar estas cosas archiconocidas para que aparezca con mayor claridad la significación del

patriotismo de Joaquín de Fiore. Tenemos que señalar desde el principio que, aunque el abad calabrés había confesado siempre ser un fiel súbdito de la Santa Sede, su profecía no fue bien recibida por las autoridades papales. Sabemos que la orden dominica (y, lo que es más grave, el mismo san Buenaventura, maestro del pensamiento franciscano) criticó con dureza las profecías del abad calabrés y que el concilio de Anagni anatematizó gran parte de ellas. Joaquín de Fiore encontró una dura resistencia en el seno de la Iglesia católico-romana. Pero no por sus ideas «patrióticas», sino por su

antropología y su visión de la historia universal, dividida en tres grandes fases o edades, y por profetizar la inminencia de la última, la edad del Espíritu y del perfeccionamiento del hombre al margen de los ritos de la Iglesia católica.

Pero a nosotros nos parece interesante señalar que el primero en hablar de patriotismo haya sido precisamente un profeta calabrés, que había bebido en las fuentes del cristianismo oriental. También nos parece sintomático que las profecías de Joaquín de Fiore hayan sido criticadas por las autoridades y los teólogos de la Iglesia católico-romana, ecuménica y

universal. Estaba en la naturaleza de las cosas que ocurriera así: porque, tal como ha demostrado el profesor Nae Ionescu en dos artículos publicados en la revista de crítica teológica *Predania*, las Iglesias ortodoxas pueden ser nacionales, pero el catolicismo no puede ser más que supranacional. Y es lógico que Joaquín de Fiore, el más original místico y profeta del catolicismo, al que Roma no pudo canonizar, es lógico, digo, que este abad calabrés, alimentado por ideas y visiones orientales, sea el primero en tener la intuición del patriotismo.

Pero este patriotismo, formado por

la conciencia de pertenecer a un pueblo elegido, penetrado por ideas mesiánicas y fecundado por la más ferviente mística, no ha vuelto a aparecer en la historia moderna hasta el surgimiento de los rusos, pueblo eminentemente «ortodoxo». Las otras variantes del patriotismo han nacido *fuera* del cristianismo. El patriotismo tipo, el de los franceses, es laico y anticlerical por antonomasia.

En nuestro país, la generación de 1848 (los *pașoptștii*^[9]) había introducido un patriotismo profético y social, pero (aun cuando tenía tintes «bíblicos», como en el caso de Eliade

Radulescu) sin ningún contacto vivo con la Iglesia. Los *pașoptiștii*, los revolucionarios rumanos, imitaban el anticlericalismo francés. Y tenían razón solamente a medias; porque aunque la ortodoxia no se había inmiscuido en la economía y la política, tal como lo había hecho la Iglesia católico-romana desde el principio de su existencia, sin embargo, en la época fanariota^[10], se impregnó de elementos «extranjeros» (los griegos) y empezó a entrometerse en los asuntos mundanos. (Aunque de una forma meramente pasiva, porque los curas y los monjes griegos se enriquecían a costa del pueblo, pero no

tenían la vitalidad suficiente para dominar políticamente el país.) La actitud anticlerical de los revolucionarios rumanos era en todo similar a la actitud anticatólica de los franceses. Porque la Iglesia ortodoxa era por aquel entonces *extranjera* y sus riquezas salían del país hacia las zonas de donde provenía también su *poder secular* (compárese con Roma).

Cuando la ortodoxia rumana volvió a ser de nuevo nacional, ya no podía estar en conflicto con el patriotismo.

Hoy en día, todos los indicios nos avisan de una nueva intervención del cristianismo oriental, ortodoxo, en la

historia rumana.

Tal irrupción de la *ortodoxia* en la historia será fecunda solamente en el marco de una filosofía cristiana de la historia (como la de Joaquín de Fiore, por ejemplo) que no escamotee la existencia de los pueblos elegidos.

La Iglesia ortodoxa no podrá justificar su interés por la historia más que en el marco de la concepción teológica de «pueblo elegido». Ahora ha vuelto otra vez el tiempo de los «profetas» y de los «filósofos de la historia», continuadores de Joaquín de Fiore. Es decir, de los que sabrán hacer fructificar su enseñanza, que ha

fracasado en Occidente, aunque había visto la luz en nuestras tierras de Oriente.

Ascesis

André Gide confesaba, en una página del cuarto cuaderno de su *Diario* (*Œuvres*, vol. IV, p. 532), su sorpresa y alegría al descubrir esta afirmación de Baudelaire: «L'ironie considérée comme une forme de la macération»^[11].

Antes de Baudelaire, el infeliz enamorado y panfletario danés Søren Kierkegaard había creído en la misma «ironía considerada como una forma de maceración». Una «forma de maceración», es decir, una forma de ascesis. Una especie de ascesis laica.

Pero con el mismo fin y con los mismos resultados: la descomposición del hombre profano, la aniquilación de las formas superficiales de equilibrio. Eres irónico contigo mismo, o con tus vecinos, para disolver una cierta ingenuidad o una vulgaridad espiritual; para exorcizar, humillándola, una comodidad demasiado humana. Utilizas, pues, una técnica perfectamente ascética; porque éste es el objetivo de cualquier ascesis: macerar la carne, disolver los estados de conciencia alimentados por el bienestar de la carne.

Las recientes interpretaciones, que quieren ver en Baudelaire «un martyr

sans nom» (François Mauriac, Charles du Bos), se apoyan sobre textos muy parecidos. La «voluptuosidad» que busca Baudelaire tiene la misma función que la «ironía»: maceración, humillación, descomposición; en una palabra, *ascesis*. El hombre se humilla a través de la «voluptuosidad», se disuelve, se reduce a sí mismo a un plasma amorfo en el cual se agitan la desesperanza y la inanidad. Lejos de colmar el ser, la voluptuosidad baudelairiana lo empobrece. El gesto inaugural de la técnica ascética es este empobrecimiento del ser humano: la reducción del hombre a lo que le es

propio, a lo que no supera la condición humana; a la inanidad, al gusano, al polvo. Solamente después de haber macerado al hombre, poniéndole delante de la insignificancia de su condición, la ascesis cristiana (como la asiática, por otra parte) le podrá enseñar el camino de la redención: la realización del hombre a través de su deshumanización. El punto de partida de cualquier ascesis es una desvalorización de la vida profana, una «pesimista» intuición de la existencia humana como tal.

La misma desvalorización de la vida profana, que tantos «mártires sin nombre» han puesto en práctica (desde

Sócrates hasta Kierkegaard), late en el meollo de la ironía baudelairiana.

El último libro de Emil Cioran, *Lacrimi și Sfinți*^[12], es un trágico ejemplo de lo que puede significar la maceración de sí mismo a través de la paradoja y la invectiva. ¡Hay tantos pasajes exasperantes en este libro melancólico, pasajes que han desorientado hasta a sus más fervientes defensores y que *no pueden ser defendidos bajo ningún concepto!* Podemos tomar nota de ellos y sufrir por el autor, pero nada más. No tienen ninguna excusa. Ofrecen la impresión de que Emil Cioran los ha escrito y

publicado solamente para aislarse cada vez más, para volver más impenetrable su soledad, para desanimar hasta a sus más íntimos allegados. Un hombre alcanza la soledad absoluta cuando ya no puede ser defendido. Concedamos, pues, que Emil Cioran ha alcanzado su objetivo: ciertas páginas (muy pocas por cierto) de su libro cortocircuitan cualquier comunión viva con el mundo exterior, con la gente que le quiere, le comprende o le «admira».

Alguien hablaba de su irresponsabilidad. Conozco bien a Emil Cioran; y puedo decir que *aquí*, en algunos pasajes casi infernales de este

libro, ha sido más responsable que nunca. Cioran, que no conoce la ironía, explota en cambio hasta la saciedad la invectiva y la paradoja sarcástica. *Lacrimi și Sfinți* es una continua y penosa «maceración». Todo se disuelve, se descompone, se macera en este libro. Lo que con una terminología desgastada llamaríamos «exageración», en Cioran recibe la impronta ascética de la voluptuosidad e ironía baudelairiana. Por supuesto que es exasperante, deprimente y escandaloso, pero como cualquier otro acto de máxima desesperación, cuando te das cuenta de que nada resiste a esta corrosión, de que

la existencia, como el sueño, es una absurda vacuidad universal.

Pero ¿qué ocurriría si este deprimente y escandaloso espectáculo tuviera, en la intención del autor, una finalidad pedagógica y un valor ascético? El hombre puede resistir a cualquier forma de descomposición. Un fenomenólogo como Aurel Kolnai hablaba recientemente del «disgusto» como un admirable instrumento de autodefensa del ser. Todo lo que sufre un proceso de corrosión (la suciedad, la putrefacción), como todo lo que aparece y crece con una vitalidad monstruosa (las colonias de larvas, los gusanos, los

ratones, etc.), produce disgusto por su vertiginosidad; el ser humano teme su reabsorción en una categoría múltiple, su aniquilación en una masa viva. Y a pesar de todo (Kolnai no lo sabía), *todas las formas de ascesis utilizan el disgusto como instrumento de contemplación.* La meditación sobre cadáveres (en la India, *encima* de ellos), la meditación en los lugares abandonados o en los cementerios son prácticas obligatorias. La *suciedad* del cuerpo, la agitación febril de los parásitos, los harapos, las *enfermedades repugnantes* (la lepra, el lupus, la viruela, etc.), son técnicas ascéticas

fervorosamente recomendadas, por lo menos como ejercicios introductorios. El neófito tiene que *realizar* el disgusto hasta la médula de su ser: sentir que todo se descompone en este mundo de ilusiones y dolor, que todo *deviene*; es decir, «pulula». Solamente después de haber *alcanzado* esta pesimista intuición, el asceta podrá instalarse en la indiferencia y la quietud, indiferencia y quietud que le hacen mirar de la misma forma «un pedazo de tierra o una joya de oro, un trozo de carne en la carnicería o el suave muslo de una mujer», como rezan los antiguos tratados hindúes.

Creo que el escándalo que provocan

ciertas páginas de *Lacrimi și Sfinți* cumple una función ascética no solamente para su autor (que logra así aislarse de una manera absoluta), sino también para el lector, que tendrá que pasar por la misma «maceración» real, aunque orientada en otro sentido.

Nota sobre la conversación

Encuentro en Fénelon (*Dialogues des morts*, LXXIV) la siguiente afirmación: «C'est peu que d'être brave dans un combat, si on est faible dans une conversation»^[13].

Me parece una de las fórmulas más logradas del clasicismo. La obligación de entender la forma de vida y de pensamiento que te pertenecen; el deber de hacerlos inteligibles para los demás. No a través de argumentos personales, ni por una iniciativa propia, sino a

través de la interpretación de las normas o de las verdades reveladas. (Por otra parte, el dogma revelado desempeña, entre los cristianos, el mismo papel que las normas en la cultura mediterránea.) En una batalla eres y permaneces tú mismo; la valentía, el azar y el destino deciden sobre la suerte de la lucha y de tu vida. En una conversación el punto de apoyo se encuentra fuera de ti mismo. Tú, como individuo, ya no decides nada; porque no se trata de una controversia en la que podrías vencer a través de la capacidad dialéctica, la inteligencia o el ingenio, sino de una conversación que discurre en un nivel extrapersonal, en la

que se apela directamente a las normas, a los dogmas, a la verdad y lo absoluto.

La primera obligación impuesta por el clasicismo es entender y hacer al otro que entienda la forma de vida y de pensamiento que te pertenecen. Y esta «transmisión» y clarificación se realizan a través de la conversación, a través de la tradicional técnica socrática. Todo lo que no puede ser expresado y formulado está más allá de las normas. Y el que no se somete al principio de la formulación, el que no puede conversar, se coloca más allá de la norma cívica. Es un bárbaro, porque «habla como un extranjero» (*barbarizo*); o es un *mlecha*,

es decir, un tartamudo (en la lengua sánscrita, *mlecha* viene de la raíz *mlech*, «balbucear», «tartamudear», y significa «bárbaro»).

Las lenguas indoeuropeas utilizan para designar la barbarie y la falta de civilidad (es decir, de tradición) palabras que expresan la incapacidad de *hablar correctamente*, de hablar la «lengua verdadera» (griego, sánscrito). Los que conocían y empleaban solamente lenguas vernáculas eran llamados «bárbaros». La distinción entre categoría y vida, entre categoría y acontecimiento se formulaba, tanto en la India como en Grecia, en términos

lingüísticos: por un lado estaba la *lengua verdadera* (vehículo de la tradición y de la razón) y, por el otro, la *lengua vernácula* (vehículo de la vida y de las emociones).

Sería tanto más interesante saber cómo ha conceptualizado el judaísmo esta clasificación de los pueblos y de los hombres. Además de *goi* (en plural *go'im*), que significa «pueblo extranjero, no judío», encontramos en Oseas la expresión *lo'ammi* («pueblo que no es mío»). «Mío», es decir, de Yahvé. Ya no es la historia ni la civilidad la que divide los pueblos, sino Dios. Para los judíos, solamente Israel

era pueblo en el verdadero sentido de la palabra; porque era el único pueblo elegido, predestinado para elevarse por encima del devenir universal, y hasta por encima de la historia, para traer al mundo la justicia y el amor, prefigurando el paraíso en la tierra. Los otros, «los pueblos corruptos del paganismo, eran, para el judaísmo, *lo'am*, que significa *no-pueblo*» (D. Lattes, *Apologia dell'Ebraismo*, Roma,² 1925, p. 48). Para los judíos, ser un *pueblo* significa haber sido elegido por Dios, estar cerca de él, ser amado por él. El resto de la humanidad simplemente pertenecía a la nada

espiritual y étnica. Eran «pueblos» ilusorios porque participaban en el devenir universal como participa un organismo o un ser vivo que, después de vivir un tiempo, perece. Israel, al tener su punto de referencia fuera del campo de la historia, no participaba en este devenir y no era destruido por el tiempo. Es el único pueblo que no se agota en la vivencia, que no es corrompido por la vida. Así como Sión no ha sido alcanzado por el Diluvio (según la tradición rabínica), así también el pueblo de Israel no quedará atrapado en la historia, en las grandes aguas del devenir.

La distinción entre griegos y bárbaros, entre los hindúes arios y las poblaciones autóctonas, no arias, se formulaba como *incapacidad de conversación*. No puedes hablar de las normas con alguien que «tartamudea», con alguien que no comprende bien tu idioma.

Entre los judíos y los no-judíos la distinción se formulaba en términos de amor y *boda*. Israel ha sido elegido por Dios. Yahvé es el Novio del pueblo israelita. Entre Israel y su Dios se establecen lazos de amor y de destino. Yahvé ha elegido a la que será su novia en la tierra, la única que será fecunda,

que recibirá el mensaje divino (monoteísmo) y al Mesías. Yahvé amenaza y castiga a menudo a su pueblo elegido, pero nunca lo abandona (Antiguo Testamento), porque está *predestinado*: Dios *ha amado, ha elegido*.

En la India la humanidad se dividía así: por una parte estaban los *arya* (los nobles), que hablaban una lengua «divina», «construida» (el sánscrito); por otra parte estaban los *anarya*, los que no tenían ni tradición, ni civilidad, ni ley, los que «balbuceaban» (*mlecha*).

En Grecia, la humanidad (hasta Alejandro Magno) se dividía entre los

que conocían el idioma de las normas y los que conocían solamente los idiomas vernáculos.

En ambas situaciones la distinción se hacía sin tener en cuenta al pueblo. Lo que separaba a los hombres entre ellos era la ley civil y racional, la tradición espiritual, la comprensión de las normas, todos ellos criterios impersonales.

El judaísmo dividía la humanidad en términos nupciales: por un lado estaba la *Novia* y por el otro la multitud de los no-elegidos. Solamente la voluntad de Yahvé puede separar a los hombres entre ellos, y no la tradición, ni las

normas o la «conversación». La voluntad que elige, ama, recompensa y fecunda a un solo pueblo.

Protohistoria o edad media

Las naciones europeas se dividen en dos grandes grupos: las naciones que han tenido una Edad Media gloriosa, de cuyas convulsiones ha brotado el Renacimiento, y las que han tenido una Edad Media incipiente, insignificante, derivada. La primera categoría de naciones ha creado, en gran parte, la historia civil, espiritual y cultural de Europa. Por un lado, porque la Edad Media occidental había sabido conservar y fructificar la herencia

greco-latina, que es el fundamento de toda creación duradera en nuestro continente. Por el otro lado, porque la Edad Media había «convertido» a la historia el caos étnico instaurado en Europa después de la invasión de los bárbaros.

Es obvio que la cultura europea moderna es creación casi exclusiva de aquellos pueblos que han tenido una Edad Media gloriosa; incluso la «conciencia histórica», o más recientemente el historicismo, también son creación suya. Cuanto más insignificante es la herencia medieval de un pueblo, tanto más confusa es su

conciencia histórica. Incluso la misma noción de historia tiene otro rango en una cultura que ha pasado por una Edad Media gloriosa (Francia, Alemania, Italia, Inglaterra).

Cuando el siglo XIX puso en circulación el historicismo, confiriendo valor espiritual a cualquier hecho humano que se integra en la duración temporal, esta concepción alcanzó un éxito más duradero en los países con una gran tradición medieval. El siglo XIX puede ser llamado, con toda propiedad, el siglo de la historia. Aunque se habían hecho grandes esfuerzos para el conocimiento de *cualquier historia*, las

elites se interesaban solamente por el pasado de ciertos países. Todo lo que se escribía sobre los demás países solamente tenía relevancia en calidad de material, de información suplementaria o argumento para sostener ciertas tesis históricas. Tenemos que reconocer que el siglo XIX, como el principio del siglo XX, han manifestado una curiosidad más duradera y más sincera por una tribu africana o australiana (evidentemente, por su valor etnográfico y sociológico) que por la historia de Rumania, Bulgaria o Serbia...

El individualismo, el positivismo, el antisimbolismo, que derivaban

espontáneamente de la mentalidad historicista de este siglo, no podían encontrar un filón demasiado atractivo en el pasado de los pueblos que carecían de una Edad Media gloriosa; es decir, sin grandes personalidades, sin muchos acontecimientos, sin muchos documentos escritos, sin grandes transformaciones sociales y económicas que pudieran fundamentar con brillantez una teoría.

Pero todos los indicios nos dejan adivinar una total superación tanto del historicismo, por una parte, como del individualismo y del positivismo, por otra. Hoy en día, el acontecimiento

histórico como tal, que el siglo pasado consideraba como un hecho último que tenía su razón de ser en sí mismo, empieza a perder su autonomía, para transformarse en la manifestación de una fuerza irracional («destino», «pueblo», «símbolo»). El *hecho* ha dejado de ser interesante en sí mismo o integrado en la serie de los *hechos humanos* que le preceden (económicos, políticos y sociales). Más bien, el hecho nos interesará casi siempre como una «clave» para la comprensión de un hombre o de una época; él *simboliza, totaliza*. Además, el desinterés hacia el «acontecimiento histórico», sea en el

ámbito individual, sea en el ámbito comunitario, y dentro de sus coordenadas de tiempo y lugar, va en aumento desde el principio del siglo XX. Recuérdense el interés creciente por la etnografía, el folklore, la sociología y la antropología, que van más allá del *acontecimiento* para buscar la *categoría*. Todas estas ciencias intentan sacar al hombre de la Historia, para tener en cuenta solamente la Vida. Pero también ellas (creación del «espíritu histórico» del siglo XIX) parecen perder en los últimos veinte años su primacía. La vida del hombre como tal interesa cada vez menos y pasan a un primer

plano otras realidades; no la *categoría* social o económica, sino el *destino* o el *símbolo*. Éste es el origen de la pasión que las elites de hoy manifiestan por la prehistoria, las razas, las mitologías y los símbolos. El siglo XIX ha sido el siglo más limitado y reduccionista de todos los que ha conocido la cultura europea; el *símbolo* le era totalmente inaccesible (por eso el simbolismo se vio forzado a buscar un precario refugio en la poesía y en la francmasonería, así como la «mística» encontró refugio en el espiritismo). Todo lo que acontece en la actual cultura europea nos hace pensar en una pronta restauración del símbolo

como instrumento de conocimiento.

Por ahora, observamos que en ciertos países el interés se ha desplazado desde la *historia* a la *protohistoria*. La tradición ya no se busca en la Edad Media, sino en la cuna de la raza, en los orígenes del pueblo. Un «documento» prehistórico, que hace cincuenta años interesaba solamente a los especialistas, adquiere hoy en día un *valor espiritual*, simbólico. El pasado ya no es valorado por el mero hecho de haber sido *historia*, sino más bien por el hecho de ser *originario*. El documento ha sido desplazado a un segundo plano, quedando solamente el *signo*, el

símbolo. Interesa menos la crítica textual o la cronología e interesa más la *comprensión* del documento. Pero esta «comprensión» no ha alcanzado todavía mucho rigor formal, porque va más allá de la letra del texto o de la forma del monumento, para encontrar el símbolo que se manifiesta allí. Y el «símbolo» está presente y se expresa, a veces, con mucha más pureza y riqueza (junto a otros fenómenos originarios) en las zonas sin historia, pero con mucha prehistoria, que en las zonas que han podido tener una participación gloriosa en la historia...

Rumanía no ha tenido una gran Edad

Media, pero ha tenido una prehistoria por lo menos de igual envergadura, si no superior, a la prehistoria de las grandes naciones creadoras de cultura de Europa. Frente a la Edad Media germánica, la Edad Media rumana palidece; frente al Renacimiento italiano, nuestro «Renacimiento» del siglo XVIII apenas despuntó. Pero la protohistoria nos pone en pie de igualdad con las etnias germánicas y latinas. Si las nuevas disciplinas se consolidan definitivamente en la cultura europea, entonces se empezarán a valorar aquellos pueblos que han tenido una protohistoria y no los que han tenido

una Edad Media. Por paradójica que parezca esta afirmación, no deja de ser cierta. ¿Acaso la visión revolucionaria no ha colocado a Rusia, por su mesianismo, a la cabeza de los pueblos? (El mesianismo es, por otra parte, la misma pasión por la protohistoria, pero entendida à *rebours* [al revés]; otro fenómeno originario.) Y hoy en día ¿acaso no tiene mayor presencia en la cultura europea Noruega, a través de su protohistoria (que por otra parte dura hasta la Edad Media), que Holanda, que ha tenido una Edad Media fecunda y un Renacimiento magnífico? ¿Acaso la cultura contemporánea no aprecia más

Siria o el Cáucaso, por su historia y protohistoria, que Dalmacia, con una Edad Media tan floreciente y un Renacimiento tan original?

Estando así las cosas, podríamos hablar de la «oportunidad» que tiene Rumania de valorar tanto espiritual como culturalmente su pasado. No es nuestra «historia» la que interesará a Europa. Por otra parte, la historia propiamente dicha interesa cada vez menos a los creadores de cultura, habiendo llegado a ser alimento predilecto de las masas. (¿No recuerdan que la literatura «transformista» floreció en la época de decadencia de las teorías

evolucionistas, cuando los biólogos intentaban nuevas hipótesis?) Rumania, sin embargo, tiene una protohistoria y una prehistoria sobresalientes. Aquí, en nuestras tierras, ha crecido un «fenómeno originario». Aquí se han manifestado símbolos y se han transmitido tradiciones. Este tipo de realidades, que hace treinta o cuarenta años solamente despertaban un interés mediocre, han llegado a ser inapreciables. El origen de un símbolo vale tanto como el descubrimiento de una dinastía de faraones. El descubrimiento de la cuna de un pueblo interesa más que descifrar un manuscrito

medieval. Ya no es una gloria tan cotizada ser creador de historia. Mucho más valioso es pertenecer a una «raza originaria». Es y no es tan interesante tener una gran literatura, un arte moderno valioso o una filosofía personal. Todas estas cualidades se han visto superadas por la participación en una gran «tradición» espiritual que hunde sus raíces en la protohistoria y que la historia no ha hecho más que adulterar.

Siendo éste el fenómeno espiritual que se está perfilando en Europa, tenemos que reconocer que se adapta de maravilla a las condiciones de Rumania.

Habría sido muy difícil hacer fructificar nuestra experiencia cósmica e histórica en la línea del siglo XIX. Otros pueblos nos superan de entrada, por nuestra carencia de una Edad Media o de un Renacimiento significativos.

Hoy, en cambio, las circunstancias han cambiado. Si supiéramos sacar provecho de la igualdad que se nos ofrece, y aunque este momento espiritual no durara más que una o dos generaciones, estaría garantizada nuestra presencia en la cultura europea. No olvidemos que los países escandinavos han entrado en la cultura europea a finales del siglo pasado, cuando el

individualismo y el drama protestante dominaban Francia, y *han sobrevivido a* la desaparición del momento espiritual que les abrió las puertas.

En cambio, el descubrimiento del símbolo, después de tantos siglos de incompreensión, no podrá fecundar la espiritualidad europea solamente en el espacio de unas cuantas generaciones...

Para sacar provecho de este momento espiritual se necesitarían, sin duda, algunas reformas que, sin hacernos vanas ilusiones, no se van a realizar demasiado pronto. Por ejemplo, nuestro preocupante interés por la «historia» tendrá que ser corregido por la urgente

promoción de los estudios de antropogeografía, prehistoria, protohistoria y folklore. Las investigaciones «balcanológicas» tienen que ser llevadas hasta su límite extremo: la prehistoria de la península. Y, por supuesto, han de ser *entendidas* con un espíritu radicalmente distinto al espíritu que guía los esfuerzos de nuestros investigadores actuales. Tenemos que saber *adivinar* mejor la orientación espiritual de la futura Europa para adelantarnos y llegar a los resultados precisos que los investigadores extranjeros se verán forzados a tomar en cuenta. Si no, volveríamos a caer en el

mismo drama que ha marcado a la ciencia rumana; hacer filología románica después de que ésta haya sido *iniciada* en otros países; hacer folklore después de haber sido *descubierto* por otros, siguiendo siempre el modelo de otros países.

Esta vez, el momento espiritual europeo nos coloca en primera fila, y, al tener el «fenómeno originario» en casa, podríamos superar nuestra «mala» fama...

El miedo a lo desconocido

El «miedo a lo desconocido» es y ha sido, desde los tiempos de Lucrecio, un pretexto «suculento» para todos los filósofos y aficionados que se proponían descifrar los orígenes de las religiones, de las mitologías y de la moral. Cada vez que quieres hablar del «hombre primitivo», te ves casi obligado a recordar su miedo a lo «desconocido», fuente inagotable de todas las creencias, supersticiones o éxtasis que han humillado la condición humana.

El miedo a lo desconocido ha ofrecido a los eruditos la oportunidad de verter sus cajones repletos de fichas, y no sería exagerado decir que la biblioteca escrita por el prodigioso sir James Frazer se fundamenta, en gran parte, en el miedo y la fascinación que lo desconocido ha ejercido siempre sobre el alma humana. Por eso sería arriesgado lanzarnos a una discusión en la que los argumentos, en su mayoría de orden estadístico, se suceden a lo largo de miles y miles de páginas de etnología, antropología y folklore.

Pero podríamos apuntar aquí unas cuantas observaciones relacionadas con

este controvertido problema y dedicárselas a aquel lector inconformista y curioso para quien escribo, casi exclusivamente, desde hace bastante tiempo. Me parece que no se ha subrayado con suficiente claridad uno de los motivos del *miedo a lo desconocido*, del miedo que experimentan los «hombres primitivos», *les moins civilisés* [los menos civilizados], ante las cosas o las personas nuevas. Podríamos formularlo así: el hombre primitivo teme las cosas o las personas desconocidas, porque *no coinciden con, ni se adaptan a, la imagen que tiene de sí mismo*.

Cualquier cosa o persona que modifique o, para decirlo más exactamente, que contradiga el conocimiento que el hombre primitivo tiene de sí mismo, se vuelve peligrosa; pero no porque sea «desconocida», porque no hubiera sido conocida hasta entonces, sino porque no cuadra ni se armoniza con el icono que había plasmado de sí mismo. En esta interpretación del miedo a lo desconocido, el acento se desplaza desde el océano de fenómenos que le rodean a la *idea de hombre*, tal como es intuida o vivida por cada tribu salvaje y por cada nación. La imagen que se

construye de sí mismo ejerce una influencia tanto más tiránica y rígida en sus limitaciones, cuanto menos «civilizado» es el hombre. La *norma* domina la conciencia humana desde sus inicios tan oscuros, desde las así llamadas etapas prelógicas.

Un «primitivo» que piensa haber nacido de una planta tiene una imagen de sí mismo (y del hombre en general) tan coherente y exacta como la de un hombre que se sabe vivíparo. El primero, presuponiendo que no conoce todavía la metalurgia, experimentará ante el primer herrero el mismo miedo que ha podido sobrecojer a cualquier

hombre civilizado ante el primer aeroplano. En ambas situaciones, el miedo deriva de la violenta deformación sufrida por la imagen antropológica y no del carácter «desconocido» del herrero o del aeroplano. A veces, este miedo puede revestir formas paroxísticas; y aun cuando los hombres han dejado de temblar o aullar delante de una cosa o persona nueva, el miedo seguirá persistiendo. Nada puede atemorizar más el alma del hombre que el miedo que provoca la deformación o la supresión de la imagen que tiene de sí mismo. El miedo a la muerte hunde sus raíces en esta misma imagen

antropológica. No es éste el lugar adecuado para plantear este grave problema, pero intentaré demostrar, en un trabajo de próxima aparición, que el miedo a la muerte hunde sus raíces en *la negación de la idea que el hombre se ha construido de sí mismo*. Lo que llamamos «sentimiento de la muerte» y «miedo a la muerte» es, por otra parte, algo derivado; al principio existía solamente el *miedo a los muertos*.

Pero volvamos al pretexto de este artículo. Decíamos que, muchas veces, el miedo a la destrucción de la imagen que el hombre se ha hecho de sí mismo puede revestir formas más benignas. En

este caso se limita a un tipo de resistencia pasiva, que pocas veces llega a convertirse en violencia. El mensaje de Cristo, que invierte la caduca economía del mundo antiguo, es decir, que arranca de cuajo la antigua imagen que el hombre se había forjado de sí, no tropieza solamente con la violencia del paganismo, sino también con la resistencia pasiva de cada hombre, de cada convertido por separado, porque a cada uno le costará desprenderse de ciertas formas mentales y de una cierta imagen antropológica. Pero ¿qué ocurre con la resistencia que encuentran los genios, los reformadores,

los moralistas o cualquier otra personalidad creadora? Todo esto es demasiado obvio para que sigamos insistiendo en ello.

Hagamos en cambio una pequeña observación, relacionada exclusivamente con el mundo moderno (postmedieval) que goza, en sus ámbitos urbanos, de una gran variedad de imágenes antropológicas; en el mundo moderno despiertan desconfianza y temor no solamente las personalidades fuertes, sino cualquier hombre vivo que, *por su mera presencia*, puede llegar a ser una fuente inagotable de inquietudes y angustias. Tal como decía Goethe (que

entendía perfectamente la lógica y el símbolo del hombre moderno), cada individuo es un *demonio* para el compañero en cuya intimidad vive durante un lapso más largo de tiempo; es decir, la fuerza que acabará por arruinar la imagen que tiene de sí.

Estos hechos se vuelven, sin duda, cada vez más evidentes a medida que avanzamos hacia las fuentes de la vida espiritual del hombre. Hemos demostrado en un libro muy reciente (*Cosmologie și alchimie babiloniană*^[14], Vremea, 1937) que la importancia del descubrimiento de la metalurgia radicaba en la modificación

que había provocado en la imagen que el hombre tenía de sí mismo y del cosmos, y no en el mero hecho en sí o en sus consecuencias técnicas y civilizadoras. La revolución mental provocada por la presencia de los metales en la experiencia humana, presencia que, a través de interminables homologaciones, *ha permitido el acceso* del hombre a otros niveles cósmicos, inalcanzables hasta entonces, precede y sobrepasa en importancia al progreso técnico y económico que la explotación de los metales había facilitado. En otro libro, *Los orígenes de la agricultura*, intentaré demostrar la revolución mental

que ha desencadenado el descubrimiento de las técnicas agrícolas y de los ritmos de la vida vegetal. Estos descubrimientos (por no recordar otros como el calendario, la astronomía, etc.), al poner al hombre en contacto con cosas tan *nuevas*, no solamente llegaron a adoptar durante mucho tiempo el disfraz de las técnicas mágicas (porque *atemorizaban*), sino que también destruyeron por completo la antigua imagen que aquél tenía de sí mismo.

Valoraciones de la Edad Media

Observemos cómo juzgaban y, sobre todo, *qué veían* los hombres del siglo XVIII y del XIX en la Edad Media: horrores y tinieblas (en el siglo XVIII) y el arte gótico (en el siglo XIX). Todo el siglo XVIII está dominado por la «novela negra» inglesa y la polémica volteriana contra el monacato y los valores cristianos. Los libros de mayor éxito del siglo XVIII eran novelas que tenían como héroe a un fraile perverso y la acción tenía lugar casi siempre en la «edad

oscura» (*dark age*). Solamente ahora los historiadores literarios han empezado a explorar la influencia que han tenido novelas como *The Monk* (1795) de M. G. Lewis^[15] o *The Italian, or the Confessional of the Black Penitent*^[16] (1797) de Anne Radcliff sobre toda la literatura europea del siglo XIX. Hoffmann, Walter Scott, Victor Hugo, George Sand, etc., todos han escrito bajo la impresión producida por estas novelas negras pobladas de monasterios tenebrosos, frailes malvados, doncellas que eran víctimas inocentes del sadismo monacal, de crímenes y horrores sin fin. Me permito recomendarle al lector

curioso una admirable y documentada monografía sobre estas novelas frenéticamente anticatólicas y de espíritu antimedieval: *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica* (Milán/Roma, 1931), de Mario Praz^[17]. La pasión con la que se devoraba este tipo de literatura en aquella época no podía ser igualada más que por el frenesí de la polémica antimedieval y anticatólica de Voltaire una generación antes. Para el espíritu del siglo XVIII la Edad Media se reducía al horror, a la infamia, a los paisajes lúgubres, a los crímenes y el sadismo. Una verdadera «edad oscura»...

Los románticos del siglo XIX han descubierto en la Edad Media el arte gótico. La sensibilidad romántica supo valorar el ideal y la vida medieval porque antes había descubierto el arte gótico; había descubierto las ruinas de los castillos, las sombras de las catedrales, las pinturas de los monasterios. Solamente después de haber pasado por este hechizo visual, el Romanticismo pudo descubrir algunos de sus propios ideales en la Edad Media; la sencillez de la vida, el *pathos* erótico, la autenticidad, el «fenómeno originario», etc. Pero no es difícil darse cuenta de que, detrás de esta valoración

empática de la Edad Media que había realizado el Romanticismo, todavía subsistían algunos elementos de la actitud negativa y polémica del siglo XVIII. Ante todo, se conserva lo «patético», lo «extraño», lo «lúgubre» de las novelas de Lewis y Radcliff. También subsiste en el Romanticismo, aunque latente, la actitud crítica de un Voltaire frente a la escolástica, por ejemplo. La mística medieval, el «diabolismo» y la «magia medieval» son descubrimientos del Romanticismo, pero santo Tomás, y la escolástica en general, siguen permaneciendo extraños para el genio romántico, como lo habían

sido para los enciclopedistas. El tomismo es un descubrimiento reciente. La *Summa theologiae* volvió a circular en los seminarios católicos a partir de la segunda mitad del siglo XIX (hasta entonces se estudiaban principalmente comentarios y compendios tomistas). Y la actualidad de la *Summa* en la cultura europea profana se debe, en gran parte, a Maritain y Grabmann; es decir, a las dos últimas décadas.

Giotto ha sido descubierto por los románticos, como también la poesía de los trovadores. Pero la *Divina Comedia* y el franciscanismo, dos grandes cumbres de la Edad Media, no han

dejado ninguna huella en el espíritu de los románticos. Dante era demasiado teólogo, demasiado «simbólico» y de una profundidad que el Romanticismo no podía entender: la profundidad dogmática. Había demasiada «fuerza» en Dante y Beatriz recordaba demasiado las virtudes teologales, casi no tenía biografía. Y el Romanticismo, que había exaltado a Abelardo y Eloísa (vidas patéticas), o a la Laura de Petrarca (río de lágrimas), pasó respetuosamente al lado de Beatriz. San Francisco había sido descubierto por el protestantismo (Reuss, Sabatier) y por los laicos sentimentales como Renán, en la

segunda mitad del siglo XIX. Para los románticos, san Francisco era demasiado sencillo, y su patetismo, poco biográfico. No había acontecimientos trágicos en la vida de san Francisco.

Por eso los románticos, cuando han querido entregarse a emociones fuertes y «vivencias místicas» frenéticas, han rebuscado en otros sectores del cristianismo. Y han descubierto a Swedenborg, a Paracelso, a Nostradamus. Las generaciones ilustradas, que habían sido las predecesoras inmediatas de los románticos, tenían gustos todavía más

impuros. Cagliostro, el martinismo, los «magnetizadores», los rosacruces y otros misterios degradados constituían el alimento espiritual de las elites anteriores o contemporáneas a la Revolución francesa. El siglo XVIII degustaba con voluptuosidad *The Monk* de Lewis, porque esta novela veía en el monacato católico una fuente de horrores, al mismo tiempo que el «siglo de las luces» se hundía complaciente en un océano de pseudo misterios y mistagogías de una incomparable mediocridad. Hace tiempo escribí un pequeño artículo («Las ‘luces’ de siglo XVIII», en *Cuvântul*), en el que

comentaba brevemente los volúmenes de Auguste Viatte *Les sources occultes du romantisme*^[18] (París, 1928) y no tiene sentido volver sobre este tema. He demostrado innumerables veces, y abarcando una multitud de fenómenos, que la mistagogía y el pseudo ocultismo triunfan en las épocas en que la mística y la metafísica son atacadas. Quien ha dejado de creer en los misterios, creerá en el mesmerismo y la francmasonería; quien ha dejado de creer en el paraíso, creerá en el espiritismo...

Y ¡qué diferencia abismal encontramos entre la concepción de nuestro siglo y la «valoración» de la

Edad Media hecha por los siglos XVIII y XIX! Pienso sobre todo en los pensadores que todavía viven y que han publicado en los últimos veinte años. Nuestra época sabe *ver* algo totalmente distinto en la Edad Media. En primer lugar, empieza a ver y a entender el *símbolo* (Dante, la arquitectura sagrada, los *fedeli d'amore* con sus lenguajes «secretos») y la primacía de lo trascendente (metafísica y mística). En segundo lugar, ha descubierto la presencia en la Edad Media de lo que se puede llamar una continuidad tradicional: los gremios, los estados feudales, el papado. Pero el paisaje

monástico, la canción del trovador y el patetismo de los idilios de un caballero han dejado de fecundar la vida interior del hombre moderno. Él es capaz de *ver* en la Edad Media algo completamente distinto a lo que veía el hombre del siglo XVIII que leía a Lewis, o el romántico del siglo XIX que leía a Victor Hugo. Si pensamos en Maritain, René Guénon, Evola, Ananda Coomaraswamy, etc., podemos decir, sin miedo a ridiculizar el verso de Camil Petrescu, que las elites de hoy ven en la Edad Media las *ideas*. Lo que más asombra e interesa en ella es su inmensa capacidad racional y simbólica. Hoy en día,

cuando cuesta tanto convencer a alguien (y hace diez años era todavía peor) de la autonomía de la idea y de la eficacia espiritual del símbolo, volvemos con admiración la mirada hacia la pasión por el dogma, la alegoría y el simbolismo de la Edad Media.

La Epoca Moderna empieza a superar la visión *histórica* de la Edad Media (cf. nuestro artículo «Prehistoria y Edad Media»). Y al mismo tiempo descubre los valores transhistóricos que esta época tan tradicional y espiritual albergaba.

Logramos desprendernos de la *historia* medieval, después de habernos

desprendido del *paisaje* medieval (con el ocaso del Romanticismo). Y descubrimos con asombro que la especificidad de la Edad Media no reside tanto en su «historia» o en su «devenir» como en lo que tiene de suprahistórico, tradicional y universal: su simbolismo y su metafísica.

De una antropología...

Uno de los más sabios hombres de nuestro siglo, el venerable sir James Frazer, concluía su obra maestra, la célebre *Rama dorada* (en 12 tomos), con unas cuantas consideraciones pesimistas sobre la condición humana. El sabio inglés sostenía que toda la historia humana se reduce a una cadena ininterrumpida de crímenes, estupideces e imbecilidades incurables. En todos los sitios y en todas las épocas el hombre ha pensado mal, no ha aprendido nada o se

ha hecho una idea errónea de las cosas; y, lo que es más grave aún, nunca ha logrado desprenderse de estos pecados ancestrales. El «primitivo» no ha muerto; ni el mensaje de Jesucristo, ni el Renacimiento, ni la ciencia moderna han logrado acallarle.

Pero la antropología y la etnología actuales no se atreven a ser tan pesimistas como lo eran cuando Frazer levantaba su monumental obra. En primer lugar, ya nadie cree en la «barbarie» y la «brutalidad» de los primitivos. La vida mental de éstos es tan coherente como la de los griegos antiguos, pero se manifiesta en otras

fórmulas. Y lo que había entristecido a sir James, lo que él llamaba la «estupidez» del primitivo, transmitida por tradición hasta el hombre moderno, constituye para nosotros, quizá, el máspreciado objeto; porque estas «estupideces» son una serie de afirmaciones teóricas que forman en conjunto un *sistema*, y su único pecado consistía en no haber sido comprendidas por la mente europea, saturada por el positivismo y el darwinismo. La etnografía moderna ha empezado a apreciar el profundo valor metafísico de los símbolos y los ritos, los cuales para sir James Frazer solamente eran

síntomas y gestos de una congénita «estupidez».

Al contrario: hoy en día muchos pensadores y filósofos de la cultura intentan descifrar el sentido de estos «sistemas» caídos en el olvido incluso para las sociedades que los han creado. Todos los esfuerzos de la etnografía y de la filosofía de la cultura parecen converger en un mismo resultado, de considerable importancia: *la primacía que tiene la teoría en cualquier sociedad humana de tipo arcaico*. Si antes se pensaba que solamente la «civilización» europea supo liberar al hombre de su esclavitud a las

necesidades básicas de la vida para hacerle capaz de contemplación, hoy en día se observa que *la teoría* tiene, en la mayoría de las culturas arcaicas y «primitivas», una primacía que nunca ha vuelto a alcanzar ni en las más perfectas y modernas sociedades europeas. El hecho de que esta teoría no se apoye ni en Euclides ni en Copérnico es otra historia. Pero sabía integrar al hombre en el cosmos y conferirle una dignidad que ha perdido hace mucho tiempo dentro de las culturas modernas. La homologación del hombre con el cosmos, el mito de la criatura en relación orgánica con la naturaleza, la

solidaridad de la persona humana con la vida global que la rodea, que la precede o la sigue, son «teorías» que nada tienen que envidiar a las modernas concepciones sobre el sentido y la dignidad del hombre.

Pero no es este grave asunto el tema de nuestra presente nota. Solamente pretendía ilustrar la afirmación que había hecho antes, es decir, la afirmación de la primacía de la teoría en cualquier sociedad humana tradicional, a partir de unos cuantos ejemplos que han burlado hasta ahora la vigilancia de los filósofos de la cultura. Pongamos un caso: los que intentan demostrar que lo

económico no siempre prevalece en una cultura, habrían podido encontrar un excelente argumento en la historia de la tela llamada *kaunakes*, la tela de moda en toda la civilización mediterránea. Nada obligaba a la gente a utilizar este tipo de tela excesivamente cara e insoportable para el cálido clima egeo-mediterráneo. Y a pesar de todo, la tela *kaunakes* estaba universalmente extendida y era buscada con avidez por todo el mundo. Porque tenía un valor ritual. Era una tela de buen augurio. Estaba tejida de tal forma que, áspera y burda, imitaba la corteza de los árboles, transformándose en un emblema de la

diosa de la fertilidad. Las gentes no la llevaban porque le conviniera a su fisiología, sino porque convenía con su *teoría*, porque al vestirse con la tela *kaunakes* se solidarizaban con la fuente universal de energía y de fertilidad, participaban directamente en los ritmos cósmicos dirigidos por la Gran Diosa.

Cada uno tiene derecho a pensar que aquellos hombres, actuando de esta forma, buscando la solidaridad con los ritmos cósmicos y no la mera comodidad indumentaria, se comportaban como si fueran unos imbéciles. El hecho es que el ansia del hombre mediterráneo de sentirse

próximo a las grandes fuerzas cósmicas superaba su deseo de sentirse cómodamente vestido. Lo que más le preocupaba era su posición espiritual en el cosmos, su dignidad humana. La posición biológica del hombre en el cosmos es un descubrimiento reciente. Un descubrimiento que nos ha aportado innumerables comodidades y muchos datos sobre el mundo circundante, pero que al mismo tiempo ha degradado al hombre, solidarizándolo con los niveles inferiores de la creación.

La primacía de la *teoría* sobre el instinto se verifica incluso en lo que podríamos llamar los hábitos

monstruosos del hombre primitivo. La etnología moderna, por ejemplo, ha demostrado el origen ritual del canibalismo. Los hombres nunca se han devorado los unos a los otros por razones «económicas», porque no tuvieran nada que comer. En la raíz del canibalismo no se encuentra una necesidad económica, sino una teoría. Por supuesto, una teoría absurda, monstruosa, degradante, pero una teoría al fin y al cabo. Se devora al semejante para asimilar sus *fuerzas mágicas*, no porque escaseen los alimentos. Se pone en práctica una teoría que ha dejado de ser comprendida en su nivel originario.

Porque en otras sociedades primitivas que no conocen el canibalismo la asimilación de las fuerzas mágicas se lleva a cabo a través de medios rituales, a través de una *magia* que no comporta la masticación del cadáver. En nuestro caso se trataría de una teoría degenerada, una teoría entendida al pie de la letra, en su sentido más burdo y material. Los maoríes, cuando llegaron a Nueva Zelanda, no eran caníbales; aprendieron esta costumbre de los indígenas. Entrando en contacto con una cultura inferior, *olvidaron* una serie de cosas y aprendieron otras degeneradas.

En otros lugares de la Polinesia el

canibalismo es una consecuencia de la incomprensión de la teología subyacente. Por ejemplo, en Fidji, Tonga y otras islas del océano Pacífico los dioses recibían sacrificios humanos, argumentándose que la «parte espiritual» de las ofrendas es el alimento de los dioses. De ahí al canibalismo no hay más que un paso. Tanto los sacrificios humanos como el canibalismo son, en este caso, el resultado de una errónea comprensión de la mitología, tomada en préstamo de pueblos más civilizados. En todo el mundo circumpacífico existe un complejo iconográfico con sentido

cosmológico que representa a un monstruo con un hombre en la boca. El sentido de este complejo iconográfico es que el primer hombre había nacido de la divinidad de las tinieblas. En ninguna de las culturas circumpacíficas que conocen este complejo iconográfico se practica el canibalismo, pero los habitantes de algunas islas del Pacífico no han comprendido su sentido cosmológico y han interpretado el símbolo en su sentido concreto, llamando a la divinidad protectora «devoradora de hombres». La antropofagia es el resultado de una teoría degenerada, de la incapacidad de

comprender el sentido cosmológico de un símbolo iconográfico. Al haber visto a un hombre entre las fauces de una divinidad de las tinieblas, han creído que el hombre es «devorado» por la divinidad y han inaugurado los sacrificios humanos. Así se han vuelto antropófagos. Por elementales que sean estos detalles, nos ayudarán, sin embargo, a comprender el papel que ha desempeñado la teoría en la historia de la humanidad y, sobre todo, la incapacidad de los hombres para conservar una concepción cosmológica o teológica.

Las cosas ocultas...

Para las así llamadas «sociedades primitivas» cualquier secreto es una amenaza. Una cosa oculta se vuelve, a través del mismo acto de su ocultamiento, una amenaza para el hombre y la colectividad. Un pecado es, sin duda, un hecho grave. Pero un pecado que no ha sido confesado, que ha sido ocultado, se transforma en un hecho terrible. Las fuerzas mágicas que despierta su ocultación pueden llegar a amenazar algún día a toda la comunidad. Por eso, cuando ocurre alguna

desgracia, cuando desaparece la caza, cuando deja de llover o se pierden las batallas, todos los miembros de la colectividad se apresuran a confesar sus pecados. La confesión se hace casi siempre antes o durante una actividad esencial para la vida de la comunidad (caza, pesca, guerra, etc.). Cuando los hombres luchan en la guerra o cazan, las mujeres que se quedan en casa confiesan sus pecados, para que el secreto ocultado no arruine los esfuerzos de los hombres.

Por eso las sociedades primitivas y arcaicas no conocen los secretos particulares, personales. Cada uno sabe

sobre su vecino todo lo que tiene que ver con su vida íntima. Y no solamente lo sabe por la confesión de los pecados, sino por la forma de convivir a diario con la gente que le rodea. He evocado en otra ocasión el valor simbólico de las bandas del *batik* de Java y el simbolismo del jade en China.

Semejantes sociedades no conocen los secretos personales. Utilizando una fórmula quizá desorbitada, se podría decir que los hombres se vuelven transparentes los unos para los otros. Todo lo que hacen y todo lo que significan en el seno de la comunidad se expresa a través de emblemas, colores,

vestimentas y gestos. Y cuando un individuo «comete» algo en secreto, se apresura a traerlo a la luz, confesándolo en voz alta.

Para las sociedades primitivas y arcaicas el secreto es exclusivamente dogmático, nunca anecdótico. Dicho de otro modo, algunos hechos tienen que ser conservados en secreto, bien protegidos de la curiosidad de los demás, pero estos hechos no tienen nada que ver con la vida profana del individuo (quién es, en qué trabaja, a dónde va, qué pecado ha cometido, etc.), sino con una realidad trascendente y sagrada. Estos hombres conservan

ciertos secretos, siempre relacionados con la religión y con su concepción metafísica, secretos que se transmiten a los jóvenes a través de una ceremonia de iniciación. En cambio, todo lo que tiene que ver con la esfera privada de la existencia individual, todo lo que depende del hombre como tal, es público o se hace público a través de confesiones orales. Lo que hemos llamado anecdótico pertenece precisamente a este ámbito de los acontecimientos individuales, de las significaciones profanas: estado social, vocación, origen, intención, etcétera.

Los primitivos no aceptan elevar los

acontecimientos profanos al rango de misterio que, por naturaleza y necesidad, es el dominio exclusivo de las realidades sagradas. El secreto es natural y obligatorio sólo cuando se refiere a las cosas sagradas y a las teorías metafísicas. (Por extraña que parezca esta afirmación, los primitivos, así como los pueblos de cultura arcaica, tienen unas concepciones metafísicas muy coherentes, aunque éstas estén formuladas casi exclusivamente con medios prediscursivos: arquitectura, simbolismo, mito, alegoría, etc. Una cosmología y una teología melanesias no son menos metafísicas que la filosofía

presocrática. La única diferencia reside en su modo de manifestación: la primera está formulada a través del mito y del símbolo, la segunda, a través del *discurso*.)

Por eso, cualquier acontecimiento profano, «demasiado humano», que intenta esconderse, elevarse al rango de misterio, se transforma en un centro de energías malignas. El secreto no conviene a las cosas de este mundo.

La cualidad de misterio no puede ser usurpada por un simple accidente en el océano del devenir universal más que bajo el riesgo de transformar este «secreto profano» en una fuente

negativa, portadora de calamidades para toda la comunidad. Así como es un sacrilegio tratar las realidades sagradas como si fueran profanas, así también es un sacrilegio otorgar a las cosas profanas un valor sagrado. Tanto en un caso como en otro se produce una inversión de valores.

Y para cualquier lógica rigurosa (como lo es la lógica primitiva) una inversión de valores puede provocar una perturbación de toda la armonía cósmica. El universo es solidario con el hombre. Por eso el secreto es una amenaza para las sociedades primitivas, porque perturba los ritmos cósmicos y

provoca sequías o mala suerte en la pesca, etcétera.

Si se nos permite concluir esta nota con una reflexión sobre las sociedades modernas, diré que estamos en mejores condiciones para comprender el enorme abismo que las separa de la mentalidad tradicional. En una sociedad moderna los hombres no son «transparentes» el uno para el otro. Cada uno de ellos es un pequeño átomo separado de los demás. Si no se presentan, no saben nada o casi nada el uno sobre el otro. En el mejor de los casos saben leer la graduación de un militar o el sentido de una insignia. Pero no saben nada sobre su descendencia, su

vida social, su disposición anímica. En una sociedad moderna se necesita mucha intimidad y un trato prolongado para conocer a los que le rodean a uno.

En cuanto al carácter peligroso del secreto, las cosas ocurren justamente al revés en las sociedades modernas. Generalmente se ocultan con sumo cuidado tanto la vida interior como los acontecimientos personales. Estamos acostumbrados a apreciar la discreción de la gente y uno de los motivos de la admiración que profesamos a los ingleses es su magnífica discreción. Ocultamos nuestras aventuras, nuestros «pecados», es decir, todo lo que

pertenece a los niveles profanos de la condición humana, todo lo que no tenga valor metafísico, todo lo que está destinado a desaparecer en el devenir universal. En cambio, las sociedades modernas desconocen los secretos que tienen que ver con el ámbito de las realidades religiosas y metafísicas. Cualquier hombre, de la edad que sea, y sin importar qué preparación intelectual tenga, puede entrar en una iglesia distinta a una de su confesión, puede leer cualquier texto sagrado de la humanidad, puede atacar cualquier metafísica. Las grandes verdades religiosas y metafísicas, que otrora se

transmitían bajo juramento en el marco de severas ceremonias de iniciación, ahora se editan y se traducen en todos los idiomas modernos y cualquiera puede comprarlas a cambio de unos cuantos *lei*. En cambio, un adulterio descubierto puede provocar un escándalo, y la confesión de un hecho demasiado íntimo es un sacrilegio.

Espeleología, historia, folklore...

Desde hace mucho tiempo quería conocer, a través de un trabajo escrito para los no iniciados, la actividad del Instituto de Espeleología de Cluj, dirigido por un científico de renombre universal, el doctor Emil Racovita. Los fascículos de *Biospeologica* que casualmente cayeron entre mis manos permanecían cerrados, para mi ignorancia, bajo siete llaves.

Pero aun así me resistía a renunciar. Sabía que el doctor Racovita estudia

desde hace más de cuarenta años estos misteriosos enclaves de la zoología: la oceanografía y la fauna de las cuevas. Establecido después de la guerra en Cluj, donde dirige el Instituto de Espeleología junto con R. Jeannel (hasta 1927) y P. A. Chappuis, y ayudado por sus jóvenes colaboradores Margarita y Radu Codreanu, el doctor Racovita es uno de los pocos científicos rumanos que ha creado escuela; es decir, que ha sabido fomentar un ritmo de trabajo constante y una orientación metodológica precisa en el Instituto que dirige. Una escuela científica *rumana* me parecerá siempre un hecho digno de

tenerse en cuenta. Pero nosotros ¿podríamos aprender algo de unas preocupaciones tan abstractas? ¿Algo que pueda aclarar o poner a prueba, si se quiere, la estructura espiritual rumana? Un joven matemático, cuya amistad me enorgullece, me confesaba un día que las matemáticas rumanas tienen una orientación muy precisa: es decir, que la mayoría de los matemáticos rumanos muestran un interés especial por ciertos problemas y se desinteresan, casi por completo, de otra serie de problemas que, sin embargo, apasionan a los matemáticos polacos o judíos. Si este hecho es cierto, significa que

incluso las más abstractas operaciones mentales llevan impresa la marca de unas disposiciones que pertenecen a lo imponderable: disposiciones de estructura, de estilo, de etnia...

He leído, pues, con muchísimo interés el capítulo dedicado a la biología del volumen que ha publicado recientemente la Academia Rumana: *La vie scientifique en Roumanie*, vol. I, *Sciences pures*, Bucarest, 1937 (pp. 135-196). Allí se presentan de una forma escueta y clara los trabajos del Instituto de Espeleología de Cluj.

No intentaré resumir lo que se dice allí, porque tampoco es éste el sitio

apropiado para hacerlo. Pero he observado que uno de los objetivos del Instituto es precisamente la verificación del método del profesor Racovita: la sustitución de la noción de *especie* por la de *linaje* (*lignée, neam*^[19]). Parece ser que este método ha sido aplicado por primera vez y con todo su rigor en la publicación del Instituto, *Biospeologica*. Método que no solamente nos proporcionaría un instrumento de trabajo sino también una cierta «filosofía» biológica. Porque si el concepto de *especie* implica una visión estática, el de *linaje* (*neam*) implica la noción de historia, de desarrollo en el tiempo. Así

pues, ya no es necesario clasificar las especies en función de sus características presentes (que podrían ser secundarias o accidentales), sino en función de su descendencia en el tiempo, es decir, sobre la base de su historia. Este método le ha llevado al doctor Racovita a proponer la siguiente fórmula: *La taxonomie ne peut être que de la phylogénie appliquée*^[20]. Sustituyendo la primacía del *espacio* (la distribución geográfica) por la primacía del *tiempo* (el despliegue del «linaje»), el doctor Racovita ha introducido en la biología la noción de *historia*. Y este método, que él ha sido el primero en

aplicar, ha dado resultados excepcionales. De la misma forma en que la aplicación del concepto de *historia* en etnografía (Graebner, Peter Schmidt, etc.) ha revolucionado esta ciencia.

Haciendo literalmente «historia natural», el doctor Emil Racovita ha sustituido la noción de especie por la de linaje. Ha sustituido una concepción estática, basada en la distribución geográfica (el espacio), por una concepción dinámica: el despliegue del linaje en el *tiempo*.

Tengo que confesar que este método, aplicado al principio con tanto éxito en

la espeleología, para penetrar después en el campo de la biología general, tiene un sesgo rumano. No solamente porque los rumanos tendríamos una especial inclinación hacia el *tiempo* en detrimento del *espacio*. La discusión de esta afirmación nos llevaría demasiado lejos y por eso optamos por eludirla. Pero no podemos dejar de observar que la *historia* ha dominado la cultura rumana moderna desde sus inicios mismos, desde Cantemir. No podemos olvidar que casi todos nuestros grandes creadores se han dedicado, en un sentido u otro, a hacer historia. Es fácil comprender la obsesión por la historia

que atraviesa toda la cultura rumana moderna. Se buscaban los orígenes, se ponían a prueba los derechos históricos de nuestro pueblo, se promovía la nobleza del linaje rumano. Cuando despertamos a una «conciencia nacional» solamente podíamos enorgullecernos de la *historia* de nuestro pueblo. Mihai Eminescu, a pesar de ser un poeta y un metafísico, investigó con pasión la historia rumana. Casi todos nuestros grandes hombres de Estado han tenido una verdadera pasión por la historia y la arqueología. ¿Acaso es de extrañar que el doctor Istrati, químico de formación, se haya ocupado en

investigaciones históricas y arqueológicas? ¿O que un bacteriólogo como el doctor Cantacuzino pasara sus noches leyendo viejas crónicas? Y ¿no es digno de admiración que un estudioso como el doctor Racovita, cuando intentó formular su método de investigación biológica, se viera forzado a *pensar históricamente*?

Otro detalle significativo, también relacionado con la espeleología. Tal como apunta el profesor Voinov, el autor del informe contenido en el volumen *La vie scientifique en Roumanie*, los trabajos publicados en la *Biospeologica* del doctor Racovita han demostrado que

los troglobios, que todavía pueblan las cuevas, pertenecen a una fauna hace mucho tiempo extinguida. «Son fósiles vivientes, que representan a veces estadios muy antiguos, terciarios o incluso secundarios.»

Recuerden esta expresión: *fósiles vivientes*. No solamente clarifica una gran cantidad de fenómenos biológicos que hasta ahora han permanecido bastante imprecisos. La expresión «fósiles vivientes» podría ser adoptada, pero, sobre todo, *entendida*, por todos los que se dedican al estudio del folklore. Porque, así como las cuevas conservan una fauna arcaica, muy

importante para la comprensión de los grupos zoomórficos primitivos, y *que no son fosilizables*, de la misma forma la memoria popular conserva formas mentales primitivas que no han dejado huella en la historia, precisamente porque no podían expresarse bajo formas duraderas (documentos, monumentos, grafías, etc.); en una palabra, porque no eran *fosilizables*. La luz, el aire, la tierra las deshacían, las derretían.

Todavía hoy podemos encontrar en el folklore formas pertenecientes a distintas eras, formas que representan etapas mentales arcaicas. Al lado de una

leyenda con un sustrato histórico relativamente reciente o una canción popular de inspiración contemporánea, podemos encontrar formas medievales, precristianas o incluso prehistóricas. Por supuesto que los folkloristas no desconocen estos hechos. Pero me atrevo a decir que muy pocos los comprenden. Muy pocos folkloristas entienden que la memoria popular, de la misma forma que una cueva, puede conservar documentos auténticos de experiencias mentales que la actual condición humana no solamente ha vuelto imposibles sino incluso *increíbles*. Si se le hubiera dicho a un

biólogo de hace ochenta años que todavía viven animales de la era terciaria se habría burlado de uno. El doctor Racovita ha tomado sobre sí la tarea de demostrar científicamente este hecho. Los folkloristas que aspiran no solamente a coleccionar el material con el que trabajan, sino también a comprenderlo, tendrán mucho que aprender del método que el erudito profesor de Cluj ha aplicado para la investigación de las cuevas y la restauración de la historia de la fauna oscura.

Jade...

Abandonemos la melancólica inutilidad de las joyas y las piedras preciosas según el sentir del mundo moderno y trasladémonos mentalmente a una cultura absolutamente solidaria con una piedra preciosa —el jade— que ha encontrado en su simbolismo una admirable expresión: China. Olvidemos las caprichosas y personales valoraciones de que son objeto entre las mujeres por su alto precio, por su escasez o distinción. Cualquiera puede conocer la psicología del occidental aficionado a

las joyas...

No encontraremos ningún significado profundo detrás de estos collares y joyas. Solamente la sed de lujo, de distinción y prestigio: eso es todo. Y si algún esteta intenta expresar la fascinación que le sugieren estas piedras, si alguna aristócrata neurótica trata de redescubrir su magia, sólo lograrán construir un simbolismo pragmático y arbitrario detrás del cual ya no se podrá adivinar la intuición del valor simbólico o ritual de las piedras preciosas; sólo atisbos menores y coquetería personal, obras de aficionado, accesibles exclusivamente

para él y para su pequeño grupito, pero no para todos sus contemporáneos. Además, este simbolismo utilitario, inventado por ciertos modernos, resulta muy superficial; no moviliza toda la vida interior, ni la penetra, ni la embellece. Permanecerá al margen de su experiencia como un objeto exterior y caduco. Y todos los esfuerzos modernos por expresar, integrar o simbolizar no podrán llegar más allá de estos fracasados intentos. Porque ya no pertenecen a una actividad colectiva «fantástica», a una experiencia social que conecte permanentemente el folklore con la institución, sino que se trata de

iniciativas personales, es decir, individuales y contingentes. El símbolo no tiene ningún valor ni puede expresar la realidad si no se alimenta de la vida de una cultura, si no es lenguaje habitual de los hombres, si no es vivo, significativo, accesible para cualquiera; si no es producido por la actividad «fantástica», mítica, de toda la sociedad.

He elegido el jade como vehículo del simbolismo chino por ser precisamente el más desconocido y, desde mi punto de vista, el más fascinante. El jade es el símbolo de la realeza y del poder en el orden social; y, en el orden cósmico, encarna la esencia

de la pureza del principio masculino (*yang*), de lo inmutable y lo eterno. Éste es el origen de esa relación entre jade e inmortalidad que habían revelado los alquimistas chinos; por eso se tapan las «nueve aberturas del cuerpo» con piedras de jade: para conservar el cadáver, haciéndolo solidario de la esencia imperecedera del principio *yang*. Las imágenes del Cielo, la Tierra y los Cuatro Puntos Cardinales se representan de una forma abstracta en construcciones de jade (excepto el Oeste, que es representado por un tigre). «La tumba sólo significa el cambio de morada; y si el muerto es rodeado por

las imágenes de los seis dioses cósmicos, ello significa la continuación de la existencia después de la muerte, en compañía de los dioses de su vida terrenal» (B. Laufer, *Jade. A Study in Chinese Archeology and Religion*^[21], pp. 121-122; el libro de Laufer, publicado en 1912 por el Field Museum for Natural History de Chicago, es la más autorizada monografía sobre el jade). Durante la dinastía Chou el jade había llegado a utilizarse internamente, como alimento (Laufer, p. 296). Y en el taoísmo tardío se había impuesto la idea de que es el alimento de los espíritus, capaz de asegurar la inmortalidad (De

Groot, *Religious System of China*^[22], vol. I, pp. 271-273; vol. II, p. 395). Un texto de Ko-Hung reza: «Si las nueve aberturas del cadáver se tapan con oro y jade, aquél se conservará y ya no se pudrirá». El oro simboliza la misma naturaleza *imperecedera* del principio viril, así como las perlas simbolizan la vida y la fecundidad, en estrecha relación con las conchas, icono del principio femenino (la vulva = la concha = la perla = el segundo nacimiento = la inmortalidad; cf. nuestro libro *La Mandragore*).

Los chinos hacían también maravillosos amuletos de jade en forma

de cigarras, emblema de la resurrección. El filósofo Wang Chung apuntaba: «Antes de despojarse de su caparazón, la cigarra es una crisálida; cuando lo desecha, pasa del estado de larva al estado de cigarra. El espíritu vital de un muerto, dejando su cuerpo, puede ser comparado con una cigarra que abandona su crisálida» (Forke, *Lun-Heng*, I, p. 200; citado por Laufer, p. 300, n. 1).

Junto a este simbolismo cósmico expresado por el jade floreció, en todo su esplendor, el simbolismo de las jerarquías y de los sentimientos humanos. El jade revelaba la posición

social, la vocación, el estado anímico y la filosofía de un chino. La forma, el color, la distribución o el momento del día en que se llevaba el adorno de jade, formaban, juntos, una especie de lenguaje secreto y a la vez accesible para todos, que expresaba, plásticamente, el ser del individuo definiéndolo mejor que cualquier otro lenguaje.

El emperador, sustituto terrestre del sol, llevaba unas diminutas hachas de jade que representaban la virtud misma de la Soberanía y del Poder. Y cada clase de nobles feudales era solidaria y estaba simbolizada por un objeto de

jade, de forma y peso específicos. Cuando nacía un niño, se le dejaba jugar con jade, símbolo de la dignidad (Laufer, p. 100). Pero el jade tenía también un papel de abrumadora importancia en la vida doméstica; cada intención, cada sentimiento era expresado por los colores o el sonido de los ornamentos de jade que se llevaban colgando alrededor de la cintura. Con su gran intuición rítmica y su paciente aplicación, los chinos habían logrado armonizar los sonidos de las distintas especies de jade de tal manera que éstos revelaban las más secretas intenciones. El novio que visitaba a su novia colgaba

de su cintura una pieza de jade que le decía: «te echo de menos»; otra que indicaba: «el sol en primavera»; y al andar, su ruido producía esta sentencia: «El honorable corazón se diluye en la Honorable Paz».

La sustancial necesidad del chino de estar en contacto permanente con las jerarquías cósmicas y con la especial jerarquía social de la que formaba parte es fundamental para una justa comprensión del simbolismo del jade. El jade no es solamente un sencillo amuleto, una joya o un *souvenir*. Es el signo celestial bajo cuya protección el individuo ha nacido y crecido, y sin

cuya presencia se sentiría aislado y triste. No es ni un tótem, ni una insignia tribal, sino la pura experiencia «fantástica» de la raza, expresada simbólicamente y actualizada por cada familia, por cada individuo.

El periodo Chou (primer milenio a. C.) desarrolló un cuádruple simbolismo para el jade que se colgaba de la cintura: el movimiento rítmico y la explosión sonora de los ornamentos, que alegraban a la persona que los llevaba y que impresionaban a sus compañeros; testimonio de amistad y de amor; expresión del rango del individuo dentro de la jerarquía de clases oficiales, según

la calidad y el peso del jade; y, por fin, el carácter emblemático de la vocación y del gremio, que introducía a su portador de una forma inmediata en el ámbito de otra sociedad (Laufer, p. 197).

Pan Ku, el autor del tratado *Pai hu t'ung*, explica así la vocación simbolizada por el jade:

Los objetos que se llevan colgados en el cinturón dan a conocer las habilidades y las intenciones de alguien. Por eso, el que cultiva el camino moral sin fin (*tao*, el «camino»), en el

sentido de la escuela confuciana), llevará un anillo. El que fundamenta su conducta sobre la razón y la virtud (*tao têh*, en el sentido de Lao Zi), llevará las joyas *kun*. El que es hábil a la hora de decidir (*küeh*) en cuestiones de corazón y de dudas, llevará una mitad de anillo (*küeh*). Esto significa que se pueden deducir las habilidades de alguien por la clase de ornamentos que lleva en la cintura (citado por Laufer, p. 211).

Hemos elegido intencionadamente estos testimonios, porque pueden ser juzgados sin tener que entrar en todos los detalles técnicos de la arqueología o de las instituciones civiles chinas. Podríamos encontrar miles y miles de otros testimonios que ilustran la unión de la sociedad con el simbolismo del jade. Adviértase que este simbolismo es hermético e inaccesible para los que no pertenecen a la sociedad china. Así pues, dentro de ésta no es privilegio de una clase o de una elite. Cualquiera puede entender el simbolismo del jade, aunque no pueda llevar cualquier tipo de esta piedra. Se trata de un lenguaje más

sencillo, más bello y más fantástico, porque ha sido creado en «fantástica» comunión con las jerarquías cósmicas. Y para los que lo comprenden, la vida se vuelve más plena, más matizada, más discreta; éste era, por otra parte, uno de los sentidos del simbolismo. Y por eso, la histórica monotonía de la vida moderna se empareja tan bien con la incomprensibilidad del símbolo.

«Consejos para el que va a la guerra»

En una carta de 28 de junio de 1854 Alejandro Haşdeu aconsejaba a su hijo Tadeo-Petriceicu Haşdeu sobre la forma de comportarse en la guerra. El joven Tadeo (que todavía no había cambiado su nombre por el de Bogdan), se había alistado en el ejército ruso poco tiempo antes y su padre no dejaba de ocuparse de él mandándole dinero, consejos y ánimos. He aquí un fragmento que me parece verdaderamente significativo:

En casa de Criste [probablemente Vasile Criste, un conocido noble besarabio, amigo de la familia Hașdeu] encontré un cuaderno, escrito en moldavo: *Consejos para el que va ala guerra.* Debe de ser una composición antigua, que se remonta a los tiempos en los que los moldavos iban a la guerra. He aquí un párrafo sobresaliente: «¡Si quieres que, en el ardor del combate, las balas enemigas perdonen tu vida, conserva tu cuerpo en la castidad; sé casto, no mancilles

tu cuerpo y ve a la guerra con la misma santidad con la que vas a comulgar en los santos sacramentos, la comunión del cuerpo y la sangre de nuestro Salvador Jesucristo!...». Toma nota, hijo mío, de este consejo de nuestros antepasados (B. P. Hașdeu, *Diario íntimo*, trad. del ruso y ed. de E. Dvoicenko, *Inceputurile literare ale lui B. P. Hașdeu*, 1936, p. 224).

De momento no nos interesa investigar la procedencia histórica de estos *Consejos para el que va ala guerra*. He

reproducido el citado fragmento para facilitar una difusión más amplia. Merece, sin duda, ser conocido y meditado largamente. No solamente para recuperar «la experiencia de nuestros antepasados», como creía Alejandro Haşdeu, sino porque ante todo revela el carácter no profano, sagrado, de la lucha y de la guerra.

Ciertamente no nos resultaría difícil componer una lista de hechos etnográficos para mostrar el origen mágico de la castidad y la pureza que nuestros antepasados consideraban imprescindibles para la victoria en el combate. Sin duda, los guerreros de

muchas tribus salvajes —como los pescadores o los cazadores— tenían que guardar castidad cada vez que salían a una nueva expedición. La castidad en sí misma tiene un valor mágico. Ser casto significa, en cierto sentido, suprimir la condición humana y, en cualquier caso, superar el estado profano. El primero y más importante instinto es el instinto sexual. Su supresión definitiva (ascetismo) o su suspensión temporal (la castidad, impuesta por la guerra, el luto, las calamidades, etc.) anulan la condición humana. El hombre casto acumula un arsenal de «fuerzas mágicas» que le marcan y hacen que

fructifique cada acción que lleve a cabo. Si va de pesca o de caza, la presa será abundante; si va a la guerra, estará siempre a salvo de las flechas enemigas y sus armas alcanzarán siempre el blanco.

Pero, más allá de estos orígenes mágicos (algunas veces muy dudosos) de la castidad del guerrero, podemos entrever su significación metafísica. El guerrero auténtico —*el héroe*— está por encima de la condición humana, igual que el sacerdote o el asceta. Mediante la lucha, el guerrero abandona el estado profano, superando los valores de la vida biológica, psicológica y social en

los que estaba instalado hasta aquel momento.

El héroe, como el sacerdote, es un individuo *que sacrifica*. El mundo grecorromano había concedido un valor sagrado a la guerra; es decir, la asimilaba a un *sacrificio* ritual. Los vencedores eran los hombres que sacrificaban las vidas de los enemigos, igual que los sacerdotes sacrifican, sobre el altar, los animales consagrados. Pero este sacrificio no podía ser llevado a cabo sin unas purificaciones previas; de otro modo, el animal sacrificado no sería más que una bestia degollada. Así pues, al igual que el sacerdote que se

prepara para un sacrificio respeta previamente la castidad, manteniéndose purificado durante todo el tiempo que dura el ritual, aislado, por tanto, de cualquier estado profano, también el guerrero debe guardar la pureza ritual durante la lucha (el «sacrificio»).

Pero la semejanza entre el guerrero y el sacerdote (y en un nivel superior entre el *héroe* y el *santo*) es todavía más profunda. En efecto, a la condición humana y profana no sólo le pertenece la impureza (y especialmente la impureza sexual), sino también la pasión, el deseo, el odio, etc. Eres «hombre» porque deseas que sucedan ciertas cosas

para tu propia satisfacción; o, tal como nos dice el *Bhagavad Gita*, porque buscas el fruto de tus acciones (*phalatrishna*). El héroe, como el santo, ha superado esta *phalatrishna*; ambos han realizado lo que se llama la *phalatrishna vairagya*, «la renuncia a los frutos de sus acciones». El héroe, como el santo, no conoce en adelante la pasión, el odio, el deseo. Se ha vuelto «apático», «indiferente». El santo no odia nada ni a nadie. Y el héroe deja de «odiar» a su contrincante. Ya no posee ningún criterio individual. No conoce más que las reglas objetivas de la lucha que corresponden a las leyes objetivas

de un ritual.

Por eso, la «victoria» propia del héroe es un *estado*, no un acontecimiento. El héroe *es* «vencedor» en pleno combate y sigue siendo vencedor aunque haya perecido en él. La tradición de la lucha como un sacrificio en el que el guerrero cumple el papel de sacrificante o sacrificado se ha conservado viva, como hemos visto, en la heroica Moldavia. Y se ha conservado con asombrosa fidelidad: «Ve a la guerra con la misma santidad con la que vas a comulgar en los santos sacramentos». El sentido de esta frase no tiene que ver sólo con la pureza

ritual, sino también con la transformación moral por la que tiene que pasar el que va a la guerra.

Para recibir los santos sacramentos no solamente tienes que ir «purificado» sino también *apaciguado*; vas con amor y olvidándote de las cosas terrenales, superando cualquier elemento pasional. Así pues, si vas a la guerra, tienes que olvidar cualquier pasión. Ningún odio o miedo puede nublar la mente del guerrero.

Las plantas de Jagadish Bose

Cuando el visitante del instituto de sir Jagadish Bose en Calcuta vuelva a casa por la noche lo hará con unas asombrosas impresiones y con un problema de filosofía de la cultura para meditar. Imagínense un inmenso laboratorio distribuido alrededor de un parque de una melancólica belleza, por el que corren en libertad apacibles ciervos. La puerta del instituto lleva, al estilo hindú, una inscripción en sánscrito y una imagen en bronce de la diosa

Saraswati, protectora de las artes y de las ciencias. En la primera mitad del edificio encontramos una magnífica sala de conferencias con vidrieras orientales y con todas las comodidades occidentales. Pero lo que más emociona e impresiona son los laboratorios; decenas de habitaciones blancas, bien iluminadas y aireadas, donde se almacenan, en estanterías, los aparatos de inimaginable sensibilidad inventados por Jagadish Bose, y la biblioteca con cristales ahumados donde han quedado archivadas miles de vidas y muertes pertenecientes a los tres reinos.

Veamos de qué se trata. Ni más ni

menos que de la unidad del mundo orgánico e inorgánico, demostrada y justificada por los cuarenta años de investigaciones físico-fisiológicas de sir Jagadish Bose.

Quizá diréis que es una verdad científicamente reconocida y popularizada hasta la saciedad. Exactamente; pero ¿acaso son iguales los criterios y la orientación en la obra de un científico hindú y en Europa? En Europa, la unidad del mundo ha sido reconocida partiendo desde su base inorgánica, inerte, muerta; el mundo es uno porque todos los fenómenos pueden ser reducidos a una fórmula cuantitativa,

incluso los fenómenos de vida. Recuerden a Loeb y a Félix le Dantec, que han reducido la vida orgánica a la mecánica y los tropismos y osmosis a meros procesos físico-químicos. Se trata de una identidad que se fundamenta sobre la participación en la materia y es gobernada por sus leyes. Es una solidaridad con la parte inerte del mundo. Por el contrario, Bose llegará a formular la misma identidad partiendo de la *vida* y no de la *muerte*. Sus experimentos demuestran la presencia de una vida nerviosa en las plantas y no de una vida vegetativa en los animales; y demuestran capricho y libertad en la

actitud de los minerales (*mineral behaviour*) y no una conducta mineral en la vida de las plantas. Observen que la síntesis se realiza con otros elementos y en otras zonas que las archiconocidas (y ahora caídas en desuso) síntesis materialistas europeas. No tengo la pretensión de resumir todos los resultados científicos de Jagadish Bose; éstos se encuentran recogidos en sus más importantes obras^[23] (*Plant response as a means of physiological investigation; Comparative electro-physiology; Researches on the irritability of plants; Life movements in plants, 2 vols.; Response in the living and nonliving,*

etc.), así como en la excelente monografía crítica del profesor Patrick Geddes *The life and the work of Sir Jagadish C. Bose*^[24] (editada, como los anteriores volúmenes, por Longmans Green, Londres).

Mi interés se centra en la síntesis del botanista hindú, en su método científico y su imaginación creadora, y me pregunto si, detrás de ellas, no estará funcionando el mismo genio imaginativo y sintético de la conciencia hindú. Bose, después de sus admirables trabajos sobre la electricidad y el magnetismo, se concentra ahora en la fisiología de las plantas, especialmente en su

sensibilidad y su reacción a los estímulos exteriores. Los botanistas europeos, después de los experimentos llevados a cabo por los fisiólogos alemanes Pfeffer y Haberlandt, explicaban la sensibilidad de una planta como la mimosa, por un simple desequilibrio hidromecánico momentáneo y no por una transmisión nerviosa análoga a la animal.

Ellos no podían aceptar un sistema de trasmisión de la excitación similar a una red nerviosa. Bose demuestra, utilizando aparatos extremadamente precisos (especialmente el *resonant recorder*, presente ahora en todos los

laboratorios) la identidad de naturaleza del impulso nervioso tanto en una planta como en un animal. Demuestra que las plantas padecen el mismo cansancio periódico que los animales y que los árboles empiezan a dormir a partir de las 12 p.m. y se despiertan a las 8 a.m. Demuestra que los árboles incluso son caprichosos y que pueden negarse a dar frutos durante ciertos años; pero si se les golpea, se corrigen y darán frutos en abundancia al año siguiente. Hay árboles extremadamente sensibles, cuyas hojas se repliegan cuando son golpeados. En el parque del instituto se encuentra un arbusto semejante y es

asombroso ver cómo repliega sus hojas cuando lo golpeas. Bose compara las estructuras glandulares de ciertas plantas con las glándulas animales.

Pero ¡cuántas otras maravillas no podrá descubrir en las habitaciones del instituto de Calcuta un visitante armado de paciencia! Por ejemplo, el *registro* (*record*), sobre una lámina ahumada, de un músculo de rana: la línea punteada, que está trazando la aguja conectada a las vibraciones del músculo, tiene el mismo ritmo que el de una planta excitada. Las láminas se pueden comparar. O también la historia de una agonía vegetal grabada sobre una lámina

ahumada: una mimosa intoxicada con cloroformo y después muerta. Si la comparas con la otra lámina, la que testimonia la agonía de la rana, difícilmente podrían ser diferenciadas una de otra. La misma larga lucha que acaba de la misma forma espasmódica tanto en la planta como en el animal (la aguja baja bruscamente de cinco centímetros a algunos milímetros). Al revelar el misterio de la vida de los árboles, sir Jagadish Bose hizo algo extraordinario: con el fin de trasplantar algunos árboles a Calcuta, los sedó con narcóticos, como sucede con el paciente inconsciente que es transportado a la

mesa de operaciones.

No menos fascinantes son los experimentos sobre los cristales y minerales. Hay minerales que se enfadan y se resisten a la transmisión de la electricidad, así como hay cristales que reflejan o refractan la luz en función de su buena o mala disposición. Y estoy utilizando los mismos términos de un profesor hindú de física, gran discípulo de sir Jagadish, que repitió este experimento delante de mí las veces que quise. Aquél hablaba del «castigo» y la «domesticación» de un mineral, del «capricho» de un cristal, de la «fatiga» del hierro, etc. Los recuerdos que deja

una visita al instituto de Bose son verdaderamente prodigiosos.

Pero la actividad de este botanista plantea también un problema de filosofía de la cultura. Es decir: ¿por qué precisamente un científico hindú y solamente hindú, trabajando al margen de cualquier preocupación filosófica y con métodos estrictamente de laboratorio, ha logrado demostrar la unidad de la vida, la unidad de su ritmo, pero no en un sentido «behaviorista» o materialista, sino en el sentido de la sabiduría hindú, desde los Vedas hasta hoy? Porque los Vedas y toda la literatura sánscrita posterior han

repetido hasta la saciedad que «todo es uno; la realidad es una y los hombres la llaman de muchas maneras».

Si sir Bose hubiera sido un filósofo y hubiese construido un sistema de filosofía panteísta, le habríamos comprendido enseguida; porque la filosofía no es otra cosa que la organización y la justificación de las experiencias de una raza, de un tiempo, de una cultura. Pero Bose no es un filósofo ni un místico; él no tiene una mirada contemplativa ni reconstituye dialécticamente la unidad de la vida; experimenta con ella y la registra en el laboratorio, apoyándose en documentos

precisos, de la misma forma en que los científicos occidentales de décadas pasadas experimentaban y registraban en laboratorios la *física de la Vida*. Con la única diferencia de que Bose llega a demostrar todo lo contrario, sensibilidad nerviosa, libertad y personalidad, allí donde aquéllos encontraban solamente mecánica.

¿Acaso la ciencia depende de una *Weltanschauung* racial o personal, así como lo hacen el arte, la cultura o la filosofía? Porque la síntesis de Bose no es otra cosa que la demostración de las intuiciones hindúes. Prestemos atención a la gravedad de las conclusiones que

podemos sacar. El mito dejaría de ser entonces lo que los estudiosos antropólogos pretendían que era, para ser la intuición de una verdad; la actividad mística no sería una mera construcción fantástica, sino una experiencia concreta traducida a conceptos, etc. Y esto significa que cualquier cosa que haga un hombre, por mucho que intente despersonalizarse (como ocurre con la ciencia) no puede romper el círculo de hierro de su conciencia racial.

Evidentemente, si trabaja de una forma sincera y consecuente, si quiere crear (tal como ha creado Bose) y no

solamente tomar prestados conocimientos ya adquiridos (como han hecho tantos otros científicos hindúes). Bose mismo nos confiesa cuál es el punto de partida de esta creación: «Lo único que sé es que la visión de la verdad surge solamente en el momento en que han desaparecido todas las fuentes de distracción y la mente ha alcanzado la cima de la serenidad, volviéndose estática» (discurso de inauguración del instituto). Pero ¿acaso no es precisamente ésta la condición requerida por toda la filosofía hindú?

Navigare necesse est

No sé muy bien qué es el turismo y tampoco lo he practicado. En cambio sé lo que es viajar solo y lo que significa viajar sin rumbo fijo, y sobre este género de viaje me gustaría escribir. Puede que sea muy agradable acudir a una agencia de viajes, dejar una foto y un fajo de billetes y, con las maletas listas en la estación del tren, presentarse el día fijado para partir siguiendo un itinerario preestablecido. Agradable y, según parece, la única forma de salir del país en estos tiempos de restricciones

monetarias y guerra aduanera. Yo en cambio he conocido otros tiempos y los mayores han conocido posiblemente tiempos aún mejores. Si hoy te decidías por ir a España, mañana ibas a buscar el dinero y al día siguiente estabas cómodamente instalado ante la ventana de un vagón de tercera con todo el mundo por delante... En 1927 estuve tres meses en Italia y volví pasando por Grecia y Turquía, con sólo diez mil *lei*. Ha sido mi más bonito viaje a Italia, porque tenía la valentía del pobre, descubría los más pintorescos hostales y elegía los más arriesgados menús.

Algunos confiesan con orgullo: «Soy

un verdadero viajero». Y quieren darte a entender muchas cosas al hacer esta afirmación. Pero no sé si se refieren a otra cosa, más grave, más solemne y que me parece esencial. La falta de egoísmo del viajero. Un verdadero viajero aprende a juzgar de otra forma el mundo, a entenderlo de una forma más altruista, a desear menos cosas para sí. Apostaría a que una estadística nos demostraría que veinte de cada cien propietarios no han cruzado nunca la frontera. El viaje es el peor enemigo del sentimiento de propiedad. Quizá mi sentimiento de indiferencia y desprecio por cualquier forma de propiedad se deba al hecho de

que haya recorrido desde los trece años casi todos los rincones de mi país, y que desde los quince me arriesgué casi todos los veranos a perecer en alguna excursión descabellada. Pero se trata de un asunto mucho más serio de lo que parece a primera vista. Por mi parte, recuerdo haber estado muy triste el día que descubrí que *tenía* algo mío: una biblioteca, una mesa de trabajo, una cama. Tenía la sensación de que todas estas cosas, que eran *mías*, me hacían más inerte, más estéril, más mediocre. No puedo decir que me sintiera más feliz en una habitación de hotel. Pero estoy seguro de que estaría más feliz en

una casa totalmente extraña, a la que tendría que llevarme solamente los libros y la ropa.

No os apresuréis a contestarme que el problema de la felicidad no tiene nada que ver con nuestro tema de conversación. Pertenezco a la clase de hombres que piensa que cualquier cosa que hagamos en este mundo seguramente tiene alguna relación con el problema de la felicidad. Tanto más el viaje, que es la mejor propedéutica a la moral y, consecuentemente, el más seguro medio para alcanzar la felicidad. Al fin y al cabo la gente se va de viaje para olvidarse de sí misma, por muy atractiva

que sea la máxima de Keyserling cuando dice que «el más corto camino hacia mí mismo es un viaje alrededor del mundo». Olvidarse de sí mismo; es decir, suspender la problemática de tal momento espiritual, renunciar a los tropismos y a los automatismos de la vida diaria, salir de sí mismo. Por eso un viaje de amor, en el que los amantes tienen ojos solamente para ellos mismos, no tiene ningún sentido y resulta tan artificial, tan desafortunado. No pueden salir de sí mismos o saldrán los dos a la vez, para reencontrarse otra vez juntos delante de una obra de arte o de un monumento natural.

Algunos declaman, no sin melancolía en la voz: «¡Las evasiones! ¡Las inmensidades! ¡Salir, huir, ser feliz!»). Esta melancolía pre o postambulatoria me parece de un mal gusto detestable. Nunca tienes que arrepentirte de las cosas que has visto. Y no tienes que arrepentirte tampoco de las cosas que todavía no has visto y acaso nunca llegarás a ver. Es una nostalgia humillante, femenina, que nos emponzoña el alma y nos hace odiar a la gente y los lugares que nos rodean. O, más grave aún, nos hace soñar estúpidamente con cosas que han pasado o que no han ocurrido todavía. El

encanto y el valor del viaje residen en su espontaneidad, en su carácter irreversible. Un viaje es una experiencia única, parecida a un largo sueño que nunca volverá a repetirse o a un número que sale una vez en la lotería y es casi imposible que vuelva a salir. La mayoría de los hombres que han viajado mucho siempre llevarán con ellos una discreta añoranza. Es absurdo. No entiendo qué es lo que se puede añorar. El viaje no es como una juerga de amigos que se pueda repetir cuando lo desees, en cualquier local nocturno, en cualquier ciudad. El viaje, por la sencilla razón de ser una salida de sí mismo, una renuncia

provisoria a tu «personalidad», pertenece a aquella difícil categoría de hechos humanos que llamamos «aventura». Y no tiene ningún sentido añorar o intentar repetir una aventura.

La vida de un hombre tiene cierto ritmo, así como lo tiene la gran vida que nos rodea, la vida de la naturaleza. Ritmo que nos obliga a orgías al principio y después a una vida de larvas. Nadie puede escapar de este ritmo, y tampoco la vida colectiva. ¿Os habéis dado cuenta de qué necesarias, qué biológicas son las orgías en la vida colectiva (las saturnales, las fiestas y, más recientemente, las revoluciones),

con cuánta precisión puntúan la masa gris de la vida cotidiana, de los días de trabajo sórdido, días de larva? El mismo hecho puede detectarse en la vida de cada hombre. Los «momentos fantásticos» u orgiásticos son indispensables; y surgen siempre entre periodos de trabajo y esfuerzo prolongado. El viaje, además de otras muchas funciones, cumple también esta función fantástica, necesaria para el ritmo de la vida humana. La civilización del continente blanco ha podido crecer porque ha sabido sublimar esta necesidad orgiástica, del hombre y de las masas, en formas cada vez menos

nocivas. Desde las orgías báquicas o saturnales se ha pasado a la corrida de toros, las fiestas campesinas y últimamente a las grandiosas manifestaciones organizadas por los fascistas, comunistas o nazis. La misma necesidad orgiástica ha sido sublimada también desde un punto de vista individual. Los hombres de hoy leen novelas policíacas o se emborrachan y bailan hasta la extenuación durante ciertos días, para poder trabajar como larvas el resto de la semana. En otras épocas, la misma gente raptaba a las mujeres, se mataba entre sí o bebía y jugaba (el motivo de la liberación, la

evasión, ha permanecido el mismo) para poder satisfacer su instinto orgiástico.

El viaje podría ser una eficaz ayuda para la satisfacción de este ritmo que rige tanto la vida del hombre como la vida colectiva y cósmica. Y una condición esencial sería devolverle el carácter de momento fantástico, orgiástico, irreversible y, sobre todo, que este momento de aventura y salida de sí mismo esté equilibrado por un largo periodo de larva, de trabajo ciego y continuo. De otra forma destruiríamos el ritmo y terminaríamos como vagabundos...

Los libros pascuales o sobre la necesidad de un Manual del perfecto lector

Para el hombre moderno la lectura es un vicio o un castigo. Leemos para pasar los exámenes, para informarnos o sencillamente por motivos profesionales. Sin embargo, pienso que la lectura podría tener funciones más nobles, es decir, más naturales. Por ejemplo, podría introducirnos en las estaciones, revelarnos los ritmos que

nos envuelven (y que nosotros hemos abandonado por estupidez o ignorancia). La primavera o el solsticio de verano son fenómenos cósmicos que experimentamos tanto biológica como afectivamente; es decir, en contra de nuestra voluntad, de una forma oscura y más o menos al azar. Por supuesto que cada uno de nosotros puede percibir en sí mismo el misterio del gran despertar vegetal. Pero ¿qué significativo podría llegar a ser este presentimiento si pudiéramos descifrar sus emblemas, sus símbolos, sus sentidos universales y absolutos!

Sin duda, existen poemas escritos en

varios idiomas que nos ayudarían a penetrar efectivamente en la primavera si llegáramos a saber cómo y cuándo leerlos. La lectura podría ser una maravillosa técnica propedéutica, que introdujera al hombre y le enseñara los ritmos y las estaciones. Inauguraríamos la primavera con un libro; meditaríamos con otro en la semana de pascua; la noche de san Juan (24 de junio) nos encontraría reunidos, fortificados y elevados por la lectura de las páginas de un libro solar. Nuestra pequeña biblioteca de libros esenciales se parecería a un calendario interiorizado. La lectura volvería a encontrar su

función primordial, mágica; la de establecer el contacto entre el hombre y el cosmos, la de recordar a nuestra limitada y frágil memoria una vasta experiencia colectiva, la de iluminar los ritos.

Por ejemplo, ahora tenemos por delante dos semanas de pascua. Ellas podrían llegar a significar más que una mera ocasión de reconfortantes y fáciles lecturas. Podríamos leer y asimilar páginas que nos ayuden a crecer, a avanzar, es decir, a asimilar la revelación cósmica y teologal de estos catorce días que una vez cortaron la historia en dos. Podríamos releer con un

corazón más abierto los evangelios; pero también otros textos, textos de más difícil circulación, porque nunca logran salir del reducido círculo de los especialistas. Textos de los que nada sabemos, porque nadie nos ha hablado de sus virtudes contemplativas.

Pero nuestra ignorancia no se limita solamente a los libros pascuales. Nos falta un auténtico «Manual del perfecto lector» donde tanto el neófito como el hombre formado encontrarían aquella información de orden íntimo que ni las enciclopedias ni los tratados les ofrecen. Leemos los libros que han caído por azar en nuestras manos o los

libros que nos recomiendan nuestros padres y amigos, en el instituto o en la biblioteca. Leemos a Dostoievski antes que a Victor Hugo y a Gide antes que a Renan. Alcanzamos una edad en la que este vicio tiene que ser temperado sin haber conocido algunos grandes libros de la adolescencia o de la primera juventud. No solamente sufrirá nuestra «cultura», incompleta, fragmentaria, fracturada, sino también, lo que es mucho más grave, nuestra experiencia afectiva.

Un «Manual del perfecto lector» nos ahorraría todos estos inconvenientes, estas pérdidas inútiles de tiempo, estas

graves lagunas. Encontraríamos allí una lista de libros por edades, temperamentos y estaciones. Por ejemplo, libros que tienen que ser leídos en la adolescencia, otros que tienen que ser leídos cuando uno se enamora o va de caza. Libros para el otoño, para la noche de san Andrés, para la semana de pascua, para el solsticio de verano. Existe, con toda seguridad, una sutil armonía, que muy pocos tienen la suerte de descubrir a tiempo, entre las etapas del alma y los fenómenos cósmicos. Tenemos una «Antología del otoño», pero no tenemos informaciones exactas sobre la técnica necesaria para meditar

sobre ella, interiorizarla o alejarla cuando nos ahoga su emoción.

Creo que este «Manual» podría incluir informaciones menos severas. Por ejemplo, qué hay que leer cuando se está triste o cansado, o de vacaciones; o cuando se quiere animar a alguien, devolverle las fuerzas afectivas que ha desperdiciado estúpidamente, etc. Tenemos decenas de miles de fórmulas farmacéuticas, de tónicos, pócimas o Dios sabe qué más, pero nadie ha pensado en utilizar técnicamente esta enorme energía espiritual que permanece latente en los libros. La literatura puede ser un extraordinario

estimulante. Conozco por lo menos a una docena de jóvenes que han fortalecido sus almas desgarradas de adolescentes leyendo el *Uomo finito* de Papini. No se trata de moral, ni de pedagogía; ni siquiera de una higiene espiritual. Solamente de una técnica que podría proporcionar al hombre moderno fuentes desconocidas de energía y de contemplación, técnicas de armonización con las estaciones, con las revelaciones.

«No me interesa»...

Comentando una observación del señor Camil Petrescu, el joven escritor Pericle Martinescu escribió un artículo dedicado a la muerte de la polémica. Es verdad que muy pocos jóvenes de la nueva generación se dedican a la actividad polémica. Hemos abandonado los «puyazos» y las «gracias», junto con el «calambur» y el «chisme», para las tertulias literarias de café. Me da igual lo que se dice de mí; esta fórmula, confesada o no, resume a la perfección la actitud de la mayoría de los

«jóvenes» ante sus críticos o sus detractores. El profesor Nae Ionescu me decía que había dejado de interesarle la crítica de la gente que no pensaba como él. Por supuesto que se piensa en los propios problemas, las propias experiencias; se piensa para superar un dolor o para aclarar una confusión, y no para *convencer* a alguien. Si ese alguien tiene las mismas experiencias y le agitan los mismos dramas, nos seguirá y entenderá. Si no, «no me interesa»...

A primera vista, esta fórmula parece ruda y cínica. Pero no es ni lo uno ni lo otro. Es la formulación de una actitud muy objetiva, muy razonable. Por

supuesto que soy contemporáneo de muchísimas manifestaciones espirituales, culturales y sociales, y ser *contemporáneo* significa conocerlas y dar cuenta de ellas. Pero existe también otro tipo de contemporaneidad: la contemporaneidad subjetiva, *cualitativa*. Es decir: me interesan solamente los hechos que puedan ser significativos y sustanciales para mí. Se trata de una elección, de una selección personal entre todos los hechos y significaciones contemporáneos. Observo y registro todo lo demás, pero no lucho contra ello, no pierdo mi tiempo polemizando.

La polémica no solamente supone una gran pasión por la verdad, sino también mucho tiempo libre. Parece que, para una gran parte de la elite, ha cambiado incluso la concepción del «tiempo». Muy pocos siguen creyendo en el fluir infinito del tiempo, en un tiempo eterno que produce una continua evolución, un progreso infinito. Los jóvenes de ahora están más cerca de una concepción apocalíptica del tiempo. Algunos creen que el ciclo actual de civilización está a punto de terminar; otros creen que se acerca una nueva era social; otros viven en el pánico. Mañana todo puede cambiar o desaparecer.

¿Acaso queda tiempo para la polémica, para la discusión, la controversia o el calambur?

No queda tiempo ni para la crítica. Los hombres han empezado a darse cuenta de que no se ha creado nada en la historia de la humanidad a través de la *crítica*. La historia no registra más que la *creación*, la afirmación. Una generación como la actual, obsesionada por la creación, desechará muchas cosas. No se trata solamente de la creación artística o filosófica, de una proyección hacia fuera de formas y pensamientos personales. La creación significa, en primer lugar, equilibrio,

estilo, carácter orgánico, fertilidad. Supongo que ninguna otra generación ha estado más obsesionada que la nuestra con la edificación orgánica de su propia vida. He observado que muy pocos escritores jóvenes están fascinados por su obra literaria, por la profesión de escribir. El escritor de antes era casi un maníaco. Vivía en la bohemia, escribía donde podía, hablaba solamente de literatura y tenía sus ídolos literarios. Los jóvenes escritores de hoy tienen obsesiones diametralmente opuestas; en primer lugar, tienen la obsesión de su propia vida, que no quieren desperdiciar enterrándola bajo un montón de fórmulas

obsoletas o ahogar en el bienestar. Casi todos tienen preocupaciones extraliterarias: metafísica, ética, vida social. Se muestran muy prudentes cuando se trata de su vida; intentan transformarla en su verdadera obra maestra. Es lo que imprudentemente se ha dado en llamar *autenticidad*. Pero, en el fondo, solamente se trata de la obsesión por el estilo de vida, estilo orgánico, personal y vivo.

No es difícil comprender, en esta situación, por qué la mayoría de los jóvenes, sin ser cínicos o bárbaros, contestan a menudo: «No me interesa». Es muy difícil probar algo con ideas. Es

infinitamente más fácil probarlo con creación, con obras. Balzac cayó varias veces en el ridículo, pero la escena más ridícula de su vida ocurrió cuando intentó explicar en un café por qué había escrito *L'enfant maudit*. Solamente se puede discutir en serio con los que aceptan previamente tus ideas. A los otros escuchadles, archivad sus opiniones y saludadles educadamente.

Sobre el destino de la novela rumana

No me propongo intentar una definición de la novela. Pero es incontestable que, así como en los cuentos predominan los *acontecimientos* y en el drama los *conflictos*, la novela es un libro de personajes. Se podría escribir fácilmente una novela sin acontecimientos o sin conflictos. Basta con que haya en ella un solo personaje. El novelista es libre para buscar sus personajes en cualquier ámbito; pueden ser geniales y exaltados como en *Louis*

Lambert, o primitivos y telúricos como en *La bendición de la tierra* de Knut Hamsun. Vuelvan a releer *Louis Lambert*; es una novela casi sin intriga. Un libro en el que vive un solo hombre, a quien no le ocurre casi nada hasta el final de la novela; más de la mitad de las páginas de este libro están llenas de digresiones místico-antropológicas, fragmentos filosóficos y cartas exaltadas. Y a pesar de todo, *Louis Lambert* sigue siendo una de las mejores novelas de Balzac y está entre las obras maestras del Romanticismo, aunque Balzac pensaba, cuando la escribió, que había superado el Romanticismo...

Por supuesto que es preferible que los personajes de una novela sean hombres extraordinarios. Un libro con personajes que justifiquen la dignidad humana es, al mismo tiempo, un libro que eleva la categoría de la literatura a la que pertenece. La calidad de una literatura aumentará, si puede presumir de mayor número de *tipos* y personajes que lleven el drama de la existencia a su clímax. Recordamos la novela francesa a través de Goriot, Madame Bovary, Julien Sorel o Manon Lescaut. La novela rusa, a través de Ana Karenina o Raskolnikov. Una literatura como la italiana en cambio, donde la novela no

ha brillado especialmente, no está ligada en nuestros recuerdos a ningún personaje. Apenas si recordamos a Renzo o a Zeno...

No creo demasiado en la novela social, la novela polémica o la novela manifiesto. Creo que disponemos de suficientes documentos literarios para no dejarnos engañar por la moda. Después de la Revolución francesa se ha producido mucha literatura social, se han escrito cientos de novelas proletarias, con curas bandoleros, con vizcondes sádicos, con obreros y campesinos animados por los más nobles ideales, pero ninguna de estas

obras bien intencionadas ha sobrevivido. O, mejor dicho, nos ha quedado la novela en fascículos, la novela para todos. También Balzac ha intentado hacer novela social y ha tenido éxito en la medida en que ha logrado crear *tipos*, hombres excepcionales. La mejor novela «comunizante» es *Le Sang noir* de Guilloux, novela que supera toda la producción contemporánea francesa a través de aquel extraordinario Cripure, personaje plenamente autónomo, fáustico, que se deja consumir, con más pena que gloria, por una grandiosa conciencia teórica del mundo. Si podemos dar algún sentido al

término de «novela comunizante^[25]» (porque la novela social o proletaria significa, probablemente, libros con tesis polémicas o libros accesibles para todos y, si es posible, anticapitalistas; algo parecido a las novelas en fascículos), su sentido no podría ser más que éste: libros con hombres nuevos, hombres envueltos en conflictos más profundos, hombres más libres y más trágicos. Tanto en Malraux como en Guilloux encontramos esta especie de hombres que viven dramas excepcionales, porque tienen una excepcional capacidad de libertad y sufrimiento. Pero estos personajes

poseen una grandiosa conciencia teórica del mundo. Como los personajes de Dostoievski y Proust. La capacidad para la libertad y el sufrimiento, la conciencia de un destino o el miedo a la muerte, al fracaso, éstas son las raíces espirituales de Lambert, de Kirilov o de Proust...

La novela rumana, hay que reconocerlo, no brilla precisamente por sus personajes excepcionales, o por hombres que puedan llegar a ser mitos (como han llegado a serlo una Grandet o un Raskolnikov). Apenas si se pueden contar con los dedos de una mano todos los personajes memorables de la novela

rumana. Yo, por mi parte, no lo intentaría. En cualquier caso, solamente desde hace unos quince años han empezado a escribirse novelas con personajes vivos, perfectamente creados. Antes existían esquemas, tipos automatizados (como Dan, etc.) producidos por la mentalidad de la época. Por desgracia, el más dotado novelista que tenemos, Liviu. Rebreanu, nos ha ofrecido muy pocos *tipos*. Su enorme talento sabe mover con asombrosa facilidad las masas, las tierras, los pueblos. A excepción de Ion, no encuentro otro personaje-mito en las magníficas novelas de Rebreanu.

La novela rumana, que pasa hoy en día por una asombrosa y revolucionaria autosuperación, triunfará definitivamente cuando logre imponer dos o tres tipos de personajes-mitos en la literatura universal (no se trata del tipo del avaricioso, el amante, el celoso, etc., sino de personajes que sepan participar lo más intensamente posible en el drama de la existencia; que tengan un destino, que sepan padecer en su propia carne o que lleguen a encarnar la agonía del conocimiento, etc.). Un pueblo crea, a través de su folklore y su historia, mitos. Y una literatura crea, especialmente a través de su épica, personajes-mitos. La

fuerza creadora de un novelista consiste, en primer lugar, en su capacidad de crear hombres, hombres nuevos y en gran número. No la fácil reproducción de meros papeles sociales (el buen padre, el padre pervertido, la mujer culpable, el hijo pródigo, la doncella engañada, etc.), sino la creación de hombres nuevos, de hombres que participen en el esfuerzo por conocer de la época contemporánea.

Los personajes de la novela rumana, en su gran mayoría, no poseen todavía una conciencia teórica del mundo (una de las pocas excepciones, quizá, sea Fred en *El lecho de Procusto*). También

les falta una conciencia de su propio destino. No sé si la literatura rumana posee un solo personaje que se haya suicidado por pura desesperación o por un drama metafísico. Pero conozco muchos que se han suicidado por amor, aburrimiento o hambre.

En la novela rumana no existe todavía ningún místico, ningún exaltado, ningún cínico. El drama de la existencia no ha sido abarcado hasta las mismas raíces del ser. Los personajes rumanos están todavía lejos de tomar parte en la gran batalla contemporánea que se da alrededor del problema de la libertad, del destino del hombre, de la muerte y

del fracaso.

Profanos

No logro comprender en la actitud de mis contemporáneos su indignación contra los profanos, contra su intromisión en la valoración de unas realidades que desconocen por completo. Por ejemplo, una serie de hombres inteligentes protestan cuando un profano interviene en la vida artística de un país, criticando a ciertos escritores por razones morales y rechazando a ciertos poetas por criterios de gramática o de léxico. Lo que causa asombro no es esta espontánea solidaridad de los

artistas contra un profano que intenta aleccionarlos a partir de otros criterios que los meramente artísticos. Se trata, en el fondo, de un admirable instinto de conservación espiritual; los artistas y los expertos en las técnicas artísticas comprenden demasiado bien la autonomía de los valores artísticos como para no defenderse con vehemencia contra la más grave confusión: la confusión de los planos, la confusión entre arte y moral, por ejemplo, o entre poesía y gramática. Pero los mismos artistas y expertos en las técnicas artísticas también llegan a hacerse culpables —en otras

circunstancias— del mismo pecado de la confusión de planos. No hace mucho, algunos de los que militan hoy contra los profanos en el arte se entrometían, como profanos también, en otros problemas de la vida espiritual; por ejemplo, en mística, metafísica y dogma. No recuerdo a ningún crítico literario que haya militado alguna vez, de forma *cualificada*, contra la mística o la metafísica; es decir, que haya tenido una sólida cultura mística o metafísica, una buena documentación histórica y, sobre todo, una intuición exacta de las realidades suprasensibles.

Cuando semejante incompetente, un

«profano», se entromete para juzgar realidades que conoce superficialmente, que no es capaz de intuir, se hace culpable del grave pecado espiritual de la confusión de planos. Pero este pecado se presenta en casi todos los campos del espíritu, no sólo en el campo del arte o de la moral; y, por lo tanto, tiene que ser diagnosticado allí donde se dé. La intervención del profano siempre lleva consigo una confusión de valores. Y como la cultura europea vive, desde hace ya varios siglos, bajo la marca de lo profano (la Ilustración, el positivismo, el marxismo, el freudismo, el racismo, el historicismo), todos

estamos soportando, casi sin indignarnos, esta confusión. Por eso me parece muy extraña (y, en cierto sentido, en contradicción consigo misma) la actitud de algunos de mis contemporáneos que protestan cuando un gramático o un médico juzgan una obra de arte, pero no protestan cuando un crítico literario, un médico o un erudito juzgan una metafísica, una mística o un dogma.

Se nos contestará: esto significaría que sólo un místico está cualificado para juzgar una experiencia o una teoría mística y que solamente un creyente está cualificado para opinar sobre una

creencia. En efecto, así debe ser. No se puede juzgar una realidad espiritual más que conociéndola; y no se la puede conocer más que enfocándola desde dentro de su propio plano de existencia. No se puede juzgar una obra de arte más que conociéndola y contemplándola estéticamente. Se la puede aceptar o rechazar, pero se tiene que conocerla antes, que *amarla* con anterioridad. Amando la poesía, se pueden contemplar los objetos poéticos y estar cualificado para juzgar a un poeta. Amando las realidades suprasensibles (es decir, *creyendo* en su existencia y su autonomía), se puede juzgar, se puede

recibir o rechazar una metafísica, un dogma o una experiencia mística. Se tiene que estar —tanto en un caso como en otro— *cualificado*: no confundir los planos, no ser un profano. En otras palabras: se tiene que creer en la *existencia* de la realidad que se está juzgando y en su *autonomía* espiritual.

Por supuesto, tales afirmaciones no convencen a casi nadie. Por otra parte, ni siquiera se han hecho con ese propósito. Pero siempre resulta interesante observar la intromisión, cada vez más profunda, del profano en la vida espiritual y cultural de Europa. Hace dos o tres siglos, la confusión de planos

se manifestaba en los niveles superiores; entonces se trataba de teología y filosofía, de dogma y ciencias naturales (este término lo utilizamos, por supuesto, en el sentido que tuvo desde el Renacimiento hasta Linneo). Empezando con el siglo XIX, la «confusión de planos», la intervención de los profanos, ha tenido una amplitud y una extensión inimaginables. Los valores espirituales han sido identificados con niveles de realidad cada vez más bajos; el pensamiento, con el cerebro, el genio, con la locura, la santidad, con la sexualidad, el arte, con la coprofilia, la espiritualidad, con la lucha de clases, la

cultura con la sangre del pueblo que la ha producido, etc. Esta «masificación» y empobrecimiento de la intervención del profano, del *no-iniciado*, responde, sin duda, a la estructura íntima del siglo XIX; siglo que juzgaba la validez de cualquier realidad apoyándose exclusivamente en criterios sensoriales.

Hasta para reafirmar la inmortalidad del alma el siglo XIX ha necesitado pruebas sensoriales, «testimonios»; de ahí el espiritismo: la más vulgar y «masificada» concepción de la inmortalidad que haya formado el hombre.

Supersticiones

A menudo, las etimologías pueden rescatar una palabra y devolverle su más noble sentido primigenio. Es lo que ocurre con esta palabra: «superstición», que deriva, claramente, de *super-stat* (*superstitionem, superstare*), «lo que está encima», lo que *permanece* en el fluir inacabable de los tiempos. Los folkloristas italianos podían hablar de *sopravivenze*, aludiendo a aquellas costumbres o ideas populares que las alimentaron antaño. Sin embargo, el sentido de «superstición» es más rico y

más «noble» que el sentido de la palabra italiana *sopravivenze*. No se trata solamente de una forma que simplemente sobrevive, sino de una idea o de un ritual que «permanece por encima» de la historia. No solamente sobrevive por espacio de una o dos generaciones, o de unos cuantos siglos, sino que *está por encima del tiempo*; como una norma eternamente válida, como un Principio o un Símbolo.

Por supuesto, no todas las supersticiones tienen un carácter supratemporal. Cualquier idea o rito que se haya conservado no es capaz de reflejar esa intuición primordial de las

normas, de los principios fundamentales, metafísicos (luz y tinieblas, muerte y resurrección, el centro, el polo, etc.). Muchas supersticiones tienen un origen meramente histórico, local y humano; éstas también son útiles, en este caso para las ciencias profanas (sociología, historia, folklore), pero no para la simbólica o la metafísica. Este tipo de supersticiones pueden ser llamadas, con propiedad, *sopravivenze*; son documentos que hacen referencia a la vida de un grupo humano o a la historia de una cierta región. Aunque esta vida local haya quedado configurada, la mayoría de las veces, por esquemas

teóricos mucho más antiguos y de otro nivel. Por ejemplo, las leyendas creadas alrededor de Alejandro Magno asimilaron muchos elementos extraídos de los mitos de los dioses y los héroes. El caballero Gozon de Dieudonné, que mató al «dragón» de Rodas, fue transformado en un héroe según todas las reglas del mito y, así, un hecho histórico y local se convirtió, en la conciencia popular, en una nueva versión del antiguo mito: el Héroe y el Dragón.

Teniendo en cuenta todas estas «leyes de lo fantástico», tendríamos que realizar, a nuestro juicio, una separación

de aquellas supersticiones que no tienen nada de histórico, sino que verdaderamente han «permanecido por encima», desde tiempos inmemoriales. (En un libro de próxima aparición, *La Mandragore. Essai sur les origines des légendes*^[26], hemos intentado demostrar e ilustrar la validez de este método.) La mirada escéptica del profano ya no tendrá ninguna justificación para rechazar en bloque el enorme corpus de las supersticiones. Pues en él se han conservado intuiciones y símbolos que preceden a la historia misma y cuya coherencia nos permite hablar de una «lógica del símbolo», después de que

otros lo hayan hecho de su metafísica.

Vestido y símbolo

¿Habéis contemplado alguna vez las tiras de tela de un *batik*, uno de esos escuetos trajes que se llevan en Java? Se trata de unas telas multicolores con complicados y laberínticos dibujos. Ningún ojo europeo sería capaz de descubrir diferencias significativas entre las tiras del *batik*, aparte de su colorido, por supuesto: un traje parece amarillo, otro rojo, etc.

Y aun así, cada tira de *batik* tiene su propia y concreta significación. Esos dibujos laberínticos hablan, para el

avisado ojo del javanés, más y mejor que una página llena de explicaciones. Cada signo es un símbolo. Un javanés se dará cuenta enseguida del tipo de hombre que tiene delante: si es rico o pobre, si es de la sierra o del litoral; qué profesión tuvieron sus padres o quién es su novia, etc. Si analiza detenidamente su traje, se dará cuenta hasta de los detalles más íntimos, porque el simbolismo de la vestimenta no esconde nada. Se dará cuenta, por ejemplo, de *adónde se dirige* nuestro transeúnte: si va a una boda, o a hacer un negocio, o a una fiesta. Todas las «ocasiones», todos los

«acontecimientos» han quedado como grabados en los recovecos de estos laberintos policromados. El hombre no quiere esconder nada, porque a través del traje que lleva puesto aquel día se integra en un orden supraindividual. Y todos los símbolos, los emblemas, las alegorías impresos sobre una tira de *batik* no tienen otro sentido que integrar definitivamente al individuo en un orden que lo trasciende. Al mismo tiempo, este simbolismo, resultando tan familiar para *todos* los miembros de la comunidad, hace posible una *comunión* perfecta y natural. No es necesaria ninguna «presentación», ninguna «introducción»,

como dicen los ingleses cuando hablan de poner en contacto a dos personas. El simbolismo de la vestimenta habla por sí solo y lo hace para *todo el mundo*: para un niño o para un anciano, para un erudito o para un campesino.

Ya hemos analizado en otra ocasión el simbolismo del jade dentro de la cultura china. Las pulseras de jade, adornadas con piedras de colores y formas distintas, que producen ciertos sonidos al chocar entre sí, cumplen el mismo papel que los vestidos de *batik* en Java. Revelan, de una forma natural, sencilla y sin ninguna ostentación, el rango social, la situación financiera, los

deseos y la edad de la persona que lleva la pulsera.

En una sociedad estructurada sobre fundamentos tradicionales no existen los «secretos» personales, la *privacy*. Y no existen secretos porque todos los gestos del hombre tienen una significación que le precede y le sobrepasa. Así como en Oriente la alimentación, ese gesto tan elemental y profano, llega a ser un *ritual*, es decir, recibe un significado y un valor más allá de su función orgánica, también los demás gestos humanos se integran en un orden que trasciende no sólo al individuo, sino también a la sociedad. Porque si el individuo está

integrado en la sociedad a través de miles de «rituales permanentes», la sociedad, a su vez, está integrada en el orden cósmico. El hombre de las culturas tradicionales *no está solo*; pero esto no significa simplemente que no está solo en la sociedad (como se ha intentado en las luciferinas civilizaciones occidentales); significa que no está solo en el cosmos. Y esto es mucho más significativo. Estos hombres ya no tienen secretos porque ya no los necesitan. Viven orgánicamente, conectados al gran misterio del cosmos.

El último instante...

Si el siglo XIX ha sido, tal como se ha dicho, el siglo de la historia, el siglo XX es el siglo de la sociología y de la etnografía, ciencias históricas por excelencia. Es muy significativo que, desde hace cien años hasta ahora, los esfuerzos del pensamiento occidental convergen hacia un mismo fin: conocer y explicar el pasado. El «pasado» del cosmos y de nuestro planeta; la evolución de las especies, el origen de las razas y de los pueblos; el origen y la evolución de los idiomas, las etapas de

las instituciones sociales, la historia de las religiones, etc. Todas las ciencias de carácter humanista, desde el arte y la literatura hasta la etnografía y el folklore, han ido integrándose en el marco epistemológico de la disciplina histórica. De hecho, los «adelantos» que se han producido en cada uno de estos campos se deben, en primer lugar, a la aplicación del «método histórico». Recordemos, por ejemplo, el caso de la etnografía, que solamente ha llegado a ser ciencia desde el momento en que introdujo el criterio histórico en el estudio de las civilizaciones primitivas. ¿A quién se le habría ocurrido, en el

siglo XVIII, escribir una *Historia de la sociedad melanesia*, tal como la escribió Rivers en 1914? Cuando Voltaire y Montesquieu escribían sobre los «primitivos» y los «orientales», esos pueblos servían a Europa como ejemplos de la ausencia de historia. Los enciclopedistas, como los románticos, consideraban a los pueblos extraeuropeos como un conjunto de realidades humanas «puras», originarias, más allá de la historia y del devenir, que habían conservado, a lo largo de los siglos, su «civilización» natural, no contaminada por guerras religiosas e injusticias sociales. Pero la

etnología moderna, con un Rivers o un Graebner, ha descubierto historia hasta en la vida de la más insignificante tribu australiana. El siglo XX ha aprendido a aplicar el método histórico especialmente a los campos que carecen de lo que llamamos «documentos históricos» (monumentos, inscripciones, textos). La etnografía y la prehistoria hacen hablar a un arco, a un instrumento de pesca o a un dibujo con la misma precisión con la que una crónica escrita o los muros de una fortaleza testimonian las vicisitudes de un pueblo.

Desde hace ya casi un siglo, la conciencia europea ha explorado el

pasado, etapa por etapa. A mitad del siglo XIX surgieron, ante los ojos europeos, las ruinas de las civilizaciones enterradas en el olvido durante miles de años: Egipto, Troya, Babilonia, Susa, Cnosos; después Elam, Judea, Sumer, las culturas hitita, hindú, iraní; después Asia Central y los castillos del desierto de Kathay; Dura Europos y Ugarit. La lista no es ni mucho menos completa, y tampoco pretende serlo. Pero la humanidad nunca había tenido, simultáneamente, una conciencia tan exhaustiva de su pasado —desde la prehistoria hasta la Edad Media y desde los primitivos hasta las

sociedades perfectas del Renacimiento — como llegó a tenerla Europa en los últimos cien años. Usando una imagen casi brutal, se podría decir que Europa está *visionando*, desde hace algún tiempo, todas las etapas de su historia y del pasado de la humanidad en general. Todo lo que alguna vez *existió*, todo lo que ha *vivido*, todo lo que, en su día, dio sentido a la existencia, está grabado como en una película en la conciencia europea. Se podría decir que, así como un individuo revive, en sus últimos instantes, su propia vida hasta en los más pequeños e insignificantes detalles, de la misma forma Europa está

contemplando hoy, en su terrible agonía, todas las etapas de la vida histórica de la humanidad, desde los tiempos más remotos hasta el presente. Europa, el mundo moderno, vuelve otra vez a recordar toda su vida, antes de entrar, definitivamente, en su ocaso. Hasta los mismos optimistas, que no creen en una inminente caída de la cultura europea, se ven forzados, sin embargo, a reconocer esto, por lo menos: que el mundo actual está presenciando un final de ciclo. Que, pase lo que pase después del futuro cataclismo, las formas de la vida y el pensamiento europeos, creadas por el Renacimiento y las revoluciones

sociales e industriales que le han seguido, serán enterradas y superadas definitivamente.

Habiendo llegado a este final de ciclo, la conciencia europea está reviviendo mentalmente, como en una película, la historia universal. Quizá podríamos explicar toda una serie de extrañas manifestaciones de nuestro tiempo (la relación entre el número de las cátedras de historia de nuestro tiempo y la caída de la natalidad en Francia; el intento de la Alemania nazi de liquidar la obsesión por la historia y la creación de mitos prehistóricos y «fenómenos originarios» racistas, etc.)

partiendo de este fenómeno.

«Muerto en vida»

En Annam existe la costumbre de que los ancianos, una vez que han presentido su próximo fin, preparen un banquete funerario para la familia, como si ya hubieran muerto. Si el anciano se recupera y sigue viviendo es considerado, desde el punto de vista jurídico y social, como un *muerto*. Su mujer es viuda y sus hijos huérfanos; ya no puede participar en los rituales más que en la medida en que también los muertos son aceptados en ciertas ceremonias. En la India encontramos una

creencia similar, la así llamada *samprādana*. El anciano, presintiendo su cercano fin, transmite a su hijo toda su «persona» psicamental. Las Upanisad describen admirablemente esta ceremonia. El anciano coloca a su hijo de tal forma que la mano de éste toque levemente la mano de aquél, y su pie, el pie de él, etc. Después empieza el ritual propiamente dicho. En el supuesto de que el anciano sobreviva, jurídicamente será considerado como *muerto*; estará bajo la custodia de su hijo (porque su hijo será, desde aquel momento, su verdadero *yo*) y lo más probable es que abandone su casa para vivir el resto de

sus días en el bosque, practicando la ascesis en la soledad.

La condición de «muerto, en vida», que en ciertas sociedades orientales se alcanza a través de unos rituales de fisiología mística (la «transmisión de los sentidos» del maestro al discípulo) o de ceremonias funerarias anticipadas, tiene analogías en otras sociedades humanas. Pienso, por ejemplo, en un filósofo que lo haya meditado todo, hasta sus últimas consecuencias, que haya suprimido los obstáculos, superado los conflictos y resuelto las antinomias; un filósofo que se haya reconciliado con el Cosmos y con Dios, comprendiéndolo

todo y formulando esta «comprensión» en un *sistema*. ¿Acaso este hombre no será, de ahora en adelante, un muerto en vida? ¿No se encontrará totalmente reconciliado, como ningún otro hombre vivo podría estarlo? Repitiendo una fórmula muy conocida, podemos decir que el *sistema* de un filósofo es su piedra funeraria. Después de que lo haya comprendido y formulado todo, ¿qué otra experiencia puede animar o fecundar su conciencia? Para él ya no tienen secretos ni Dios ni el Cosmos; ya no será embargado por ningún entusiasmo, experiencia o duda.

Aunque su cuerpo siga en vida, ese

hombre ya no pertenece a nuestro mundo. Desde el punto de vista espiritual, será un muerto; en el sentido de que ha alcanzado la perfección y la forma más acabada de equilibrio.

He recordado la ceremonia funeraria de Annam y el rito hindú del *sampradāna* para que se vea claramente que la condición de «muertos en vida», de hombres que ya no pertenecen a la sociedad que los alberga, ha existido desde siempre. El anciano que ha llegado al umbral de la muerte es, en cierto sentido, alguien perfecto; todo lo que podía aprender de la vida ya lo ha aprendido. En el caso de la India, él

transmitirá a su hijo las funciones «impersonales» de su ser. Después de este ritual, ya no tendrá más lazos físicos con la tierra. Todo lo que en él ha alcanzado su *perfección* lo «depositará» (en un sentido mágico, concreto) en su hijo.

Oro

Cuando el ilustre teólogo oriental recibió el apodo de Juan «Boca de oro», esta expresión no aludía tanto a la *belleza de su discurso* cuanto a su *veracidad*. El teólogo cristiano expresaba a la perfección la verdad, la *realidad*. El mundo oriental conservaba y prolongaba así, en los albores del cristianismo, una antigua tradición que simbolizaba la verdad con el oro. Se decía de algo que era «de oro» cuando dejaba de ser humano, transitorio, cuando se salía de la historia. Un

hombre con un «corazón de oro» era un hombre que había superado la condición humana, que había traspasado, de alguna forma, el umbral de lo trascendente, acercándose a la santidad. Y esta santidad, expresada por la fórmula «corazón de oro», significaba que aquel hombre vivía la *verdad* absoluta. El acento se pone, pues, en el conocimiento integral de la realidad y no solamente en la bondad del corazón, tal como podría parecer al principio. Un hombre con un «corazón de oro» será, por supuesto, muy «bueno» y muy caritativo, pero esta bondad es una consecuencia del conocimiento de los primeros

principios.

«El oro es la realidad», reza una antiquísima sentencia hindú (*Satapatha Brahmana*). Y reencontramos la misma concepción en cualquiera de las antiguas culturas tradicionales. No se trata solamente de un símbolo de la realidad, o de los «principios», tal como sucedía en China, por ejemplo, donde el oro representaba el principio *yang*, la «realidad inalterable», solar, las normas cósmicas. La significación del oro es mucho más profunda. Un «cuerpo de oro» es un cuerpo místico, compuesto por palabras sagradas, reveladas (esta idea está presente, especialmente, en la

literatura sagrada hindú). Juan «Boca de oro» es, pues, el transmisor de un cuerpo místico oral, de un dogma revelado. El hombre con un «corazón de oro» es el hombre que vive en este cuerpo místico de la verdad absoluta. Solamente así comprenderemos la búsqueda alquímica del oro: como búsqueda de los principios de la realidad e intento por asimilar las normas. Asimilación que se puede realizar de varias formas, sea asimilación mágica (a través de la introducción del oro en el organismo humano), sea mística o metafísica.

Lo que me parece fascinante en estas

etimologías sagradas es el descubrimiento, detrás de unas fórmulas que, a primera vista, parecen profanas, relacionadas solamente con costumbres y supersticiones humanas, de unos significados metafísicos. Nada o casi nada era casual en la «vida de los antiguos». Todo tenía su sentido y su significación precisa; y estas significaciones, analizadas una por una, nos dejan entrever una visión metafísica de una coherencia perfecta. Allí donde hasta ahora sólo éramos capaces de ver simples manifestaciones de una «mentalidad prelógica», empezamos a descubrir una acabada formulación de

las normas. El ámbito profano, el ámbito de los acontecimientos sin significación, ocupaba un lugar reducidísimo en la vida de los antiguos.

El camino hacia el centro

La técnica socrática se fundamenta en la certeza de que cualquier hombre tiene la verdad *en sí mismo*; lo único que hace falta es recordársela, hacer que salga a la luz.

Algunas filosofías hindúes parten de la misma certeza. Por ejemplo, el samkhya y el yoga, al perseguir —como cualquier «sistema» de filosofía hindú— la autonomía absoluta del espíritu, su libertad, llegan a hacer la siguiente afirmación: cualquier alma (*purusha*;

spiritus) es, *de hecho*, libre, autónoma; lo que ocurre, sencillamente, es que el hombre no se da cuenta de esta verdad. El fin de la filosofía es, pues, según el samkhya, llegar a comprender, a darse cuenta de esa libertad del alma.

Tanto para Sócrates como para algunas filosofías hindúes, el hombre sufre porque ignora el valor y la «condición» de su propia alma. Es decir, ignora su propio «centro». El sufrimiento, el drama, el desastre de la condición humana se deben a una absurda amnesia: el hombre no *recuerda* la verdad (Sócrates), no *reconoce* su propia alma (samkhya-yoga). Pero

conviene matizar que «alma» no se refiere aquí (como en ningún otro sitio de la metafísica hindú) a la *psyché* o al *anima*, a la vida psicomental considerada como una manifestación sutil de la materia, sino al *noûs*, al *spiritus*, es decir, a una entidad ontológica.

La salvación, tanto para Sócrates como para la filosofía hindú, consiste en la capacidad del hombre de *recordar*, o de *reconocer*, la verdad. Ahora bien, esta «verdad» está ya en el hombre y constituye el centro mismo de su ser. Poco antes de Sócrates, las Upanisad habían proclamado: *¡Tú eres esto!* (*tat*

tvam asi). «Esto», es decir, Brahma, la realidad absoluta, idéntica con *ātman*, con el «alma» (*spiritus*) del hombre.

El camino hacia la «sabiduría» o hacia la «libertad» es un camino hacia el centro de tu ser. Ésta es la definición más simple que podemos dar de la metafísica en general. Y es interesante observar que la religión puede recibir una definición similar: el camino hacia el «centro». Ciertamente, cualquier acto religioso presupone una salida del ámbito profano (que correspondería, en el orden metafísico, a la salida del devenir, de la vida y de la historia) y una entrada en una zona sagrada (templo,

lugar de sacrificio, tiempo litúrgico, estado de oración, etc.). El ámbito sagrado por excelencia, el *templo* o el *altar*, es considerado —en todas las tradiciones religiosas— el «centro del mundo» (cf. nuestro libro *Cosmologie și alchimie babiloniană*, 1937, pp. 31 ss.). Así pues, la entrada sacrificial en una zona sagrada es el camino hacia el centro, hacia la realidad absoluta. Porque lo sagrado significa esto: el *esse*, la realidad absoluta, opuesta a lo profano: el devenir, la vida, en una palabra, el *non esse*.

Por supuesto que estos «caminos hacia el centro» —tanto el camino de la

metafísica como el de las religiones—
tienen direcciones contrarias: la
metafísica descubre el centro en el
hombre (*tat tvam asi*); la religión lo
descubre en lo sagrado, fuera del
hombre (*das ganz Andere*). Pero aun así,
esa diversidad de «direcciones» no
tiene por qué confundirnos, haciéndonos
pensar en una incompatibilidad de
ambos caminos, el metafísico y el
religioso. Porque si es verdad que, en el
caso del itinerario metafísico, el hombre
descubre la realidad absoluta (el *ātman*)
en sí mismo, también es verdad que este
principio ontológico no pertenece al
hombre en cuanto tal, sino que le

precede y le trasciende...

Vacuidad

La conciencia humana está igualmente aterrorizada tanto por la profundidad de la nada como por el absoluto. Tanto ante el *non esse* como ante el *esse*, el hombre experimenta idéntico terror. La experiencia «mística» no está provocada solamente por el *esse* (Dios), sino también por el *non esse*, el vacío absoluto, la nada (*non esse*). Toda la mística «extremista» del budismo —a la que, por otra parte, se la etiqueta de nihilista— tiene sus raíces en esta experiencia de la nada. Han sido muchos

los «místicos» budistas que se han pasado toda la vida disolviendo la sustancia del universo, deshaciendo sus formas, volúmenes, apariencias; buscando con intensidad la gran ilusión que se desenvolvía, dominadora, por debajo de las así llamadas «realidades». Y ante la Nada suprema, ante ese abismo de no-ser, los budistas han experimentado el mismo terror, el mismo raptó extático que nos conmueve en las confesiones de los místicos cristianos.

Sin embargo, también es verdad que en el itinerario místico, cristiano o islámico el terror ante el *non esse*

desemboca en el descubrimiento de Dios, del Ser supremo. Aunque también aquí nos encontramos, a menudo, con la confesada incapacidad del místico de distinguir entre *esse* y *non esse*, entre Dios y la Nada.

Sueño

Heráclito decía de los aedos, sicofantes y mistagogos que «en estado de vigilia se comportan como la gente dormida, mirando cada uno hacia su mundo personal, al contrario que los hombres despiertos, que tienen un solo mundo, el mismo para todos».

Si esta cita hubiera caído bajo la mirada de Constantin Noica cuando estaba escribiendo su bello libro *Mathesis*, posiblemente la habría comentado y utilizado para ilustrar su tesis. Constantin Noica intenta asumir,

en *Mathesis*, la defensa de las culturas de tipo geométrico, en contra de las culturas de tipo histórico. O, como decía Heráclito, la defensa de las culturas de los hombres despiertos, los que «tienen un solo mundo, común para todos», en contra de las culturas, tan variadas e impenetrables, de los «hombres que duermen».

La cultura de los hombres despiertos, de aquellos que participan en una misma realidad, única y universal: hombres extrovertidos, que miran hacia afuera, que se encuentran con las mismas cosas, con la misma luz, la misma ley; y al lado de esta cultura

única y universal de tipo geométrico se encuentra la pluralidad de las culturas históricas, creación de los hombres introvertidos, que miran hacia su interior («cada uno hacia su mundo personal», como nos decía Heráclito); organismos aislados, impenetrables, dominados por su potente vida orgánica (suya y sólo suya: «auténtica»); sintiendo y juzgando la realidad con criterios exclusivamente oníricos.

Ciertamente, el sueño es la característica de cualquier cultura histórica. El sueño es el símbolo del aislamiento, de la coincidencia con los grandes procesos orgánicos. En el sueño

entramos en contacto con las fuentes de la vida, en él «se crean» las formas históricas (transformación orgánica, fermentación).

Pero el «sueño» no significa, en este caso, inconsciencia, sino recogimiento, unificación, introversión, vuelta a la vida orgánica. Y no es mera casualidad que Lucian Blaga, el estudioso de la filosofía del estilo de la cultura rumana, el hombre que más y mejor ha escrito, entre nosotros, sobre la polivalencia de las culturas históricas, haya titulado su principal volumen de poesía *La alabanza del sueño*. El sueño desempeña, en la poesía y el teatro de

Blaga, un papel decisivo: es la vuelta a la unidad orgánica primordial, el eterno estado paradisiaco de la creación carente de conciencia. El sueño es, casi, un estado prenatal, embrionario, en el que la vida ya no está separada de la conciencia; en él ya no existe libertad, pecado, drama.

«El pájaro sin sueño» (*Avram Iancu*), «el gran pájaro enfermo» (*La cumpăna apelor*), es el símbolo del abandono de la unidad embrionaria, la pérdida de la conciencia paradisiaca, la ruptura del *continuum* orgánico. «El pájaro sin sueño» mira hacia *afuera*; indaga los espacios; previene los

grandes acontecimientos históricos. Por eso, el poeta lo implica en el nacimiento del mito revolucionario de Avram Iancu.

La misma concepción del sueño — como estado creador y extático— volvemos a encontrarla, por ejemplo, en otras culturas de tipo histórico. Así, los taoístas chinos, que consideraban el sueño, la hibernación y el éxtasis como experiencias originarias, en «circuito cerrado», sin desperdiciar la vida, sin perderla ni proyectarla hacia afuera. Por otra parte, únicamente en Europa ha sido ridiculizado el sueño; solamente ciertos pueblos occidentales lo consideran como un símbolo de la pereza, de la

estupidez y la esterilidad espiritual. En otras culturas el sueño es un símbolo del recogimiento perfecto, de la autonomía y de la creación.

La misma ironía heracliteana con respecto al sueño volvemos a encontrarla en la secta de los *fedeli d'amore*, si nos fiamos de Luigi Valli (*Il linguaggio segreto di Dante*, p. 172a). En el lenguaje secreto «dormir» significa estar en el error, estar alejado de la verdad; es decir, pertenecer a la Iglesia católico-romana. *Vita nuova* significaría, precisamente, la salida del sueño (y de la «muerte») por obra del amor. Desde Dante hasta ahora, la

simbología del sueño como privación, como un error, ha dominado toda la cultura occidental.

La concepción original, con valencias tan extrañas en las culturas orientales, que Lucian Blaga ha poetizado en *La alabanza del sueño*, es tanto más valiosa para nosotros. Se opone categóricamente a Occidente: a esos «hombres despiertos con un solo mundo, común para todos».

Dos tipos de creadores

Una «personalidad» creadora solamente tiene una alternativa: valorar la existencia en un sentido nuevo y «personal» o restaurar las normas. Para la primera posibilidad podemos citar a Dostoievski o Goethe; para la segunda, a Dante, Calderón, Shakespeare, Racine. Para estos últimos autores casi no se plantea el «problema de la personalidad». Ellos se mueven entre las normas, las verdades y, en cualquier caso, más allá de los «estilos

culturales». En este sentido, la técnica dramática de Racine encuentra una perfecta réplica en Kālidāsa. Como Racine, Kālidāsa crea según los cánones, según una tradición milenaria que le precede. Pero tanto Racine como Kālidāsa realizan una saludable «regeneración» de las normas, alcanzan una gracia y una perfección inalcanzables hasta ellos.

Esta verdad es evidente en el campo de las artes plásticas y la arquitectura. Hasta el Renacimiento, el artista no aportaba nada «original» a través de su creación. Se limitaba a conservar y transmitir los cánones, los principios

cuya validez, antes de ser «estética», era «metafísica». Los templos del Mediterráneo, los santuarios cristianos, la iconografía cristiana, para no recordar el arte hindú, arte canónico por excelencia, todas las obras de arte de la Antigüedad y de la Edad Media eran «huellas» (*vestigii*) de lo trascendente en la historia; «huellas» que guiaban el espíritu humano, ayudándole a ascender sobre la escalera del conocimiento metafísico. Pero incluso cuando no se trataba de los «principios metafísicos», como era, por ejemplo, el caso de Racine, las normas de la condición humana, normas que no tenían nada que

ver con el individuo, seguían estando presentes.

En conclusión, es normal que no haya acuerdo entre estos dos tipos de creadores, los «conformistas» tradicionalistas (en el sentido metafísico del término: tradición primordial, suprahistórica) y los inconformistas. Pero genios como Dostoievski descubren, junto con los niveles de existencia humana que ha valorado, las *normas* de estos nuevos territorios. El infierno y el paraíso descubiertos por Dostoievski pertenecían desde hace mucho tiempo a la experiencia humana. Dostoievski no ha hecho más que

valorar, a través de su obra, estos oscuros ámbitos de la existencia. Hasta él, los que habían logrado penetrar allí no tenían la conciencia de participar en un *valor*, de que su experiencia tenía una significación humana. Como mucho, pensaban que se habían desviado fuera de la humanidad, tal como ocurre con todas las místicas de la «tiniebla», que habían aparecido en Eurasia mucho tiempo antes de Dioniso, junto con todas las experiencias demétricas (experiencias que parecían ser «posesiones», que dejaban una fuerte impresión de «humillación», de «inconsciencia»).

Dostoievski ha restaurado, si podemos decirlo así, las normas de esta existencia demétrica. La «vida en el sótano», después de Dostoievski, ha dejado de tener una connotación peyorativa, de confusión, caos y neurosis. La vida subterránea ha reencontrado, si no sus «leyes», por lo menos su *ritmo*, su función creadora en la existencia. Perséfone, la hija de la diosa Deméter, madre de todos, que permanece durante nueve meses en el Infierno, debajo de la tierra, y tres meses a la luz del día, esta Perséfone, matriz de todas las formas, océano de las potencias, también tiene sus *normas*:

las normas de la oscuridad telúrica de la noche subterránea y prenatal.

Es evidente que, al rescatar este nuevo continente mental para la sensibilidad europea moderna, Dostoievski ha descubierto al mismo tiempo las normas que rigen estos niveles en apariencia tan «confusos». Así pues, incluso aquí, en las profundidades demétricas del ser humano, siguen rigiendo normas, leyes y principios. La personalidad de Dostoievski es abrumadora porque, siendo el primero en rechazar el itinerario de Dante, nos guía a través de los abismos subterráneos del ser

humano. No existe, pues, un punto de vista «individual» en la obra de Dostoievski, tal como existe en la obra de un Oscar Wilde, por poner un ejemplo...

Sobre una cierta libertad

Ahora, cuando todo el mundo se plantea apasionadamente el problema de la libertad, no carecería de interés preguntarnos por el sentido de esta palabra. El siglo XIX ha pregonado la libertad individual y ha concedido numerosos derechos al pensamiento y a los instintos individuales. De hecho, una definición de la libertad de acuerdo con el espíritu del siglo pasado podría ser ésta: la participación del individuo en el mayor número posible de derechos. Se

era libre para creer o no creer en Dios, porque se había conquistado el derecho a la libertad religiosa. Se era libre para divorciarse, porque se habían conquistado ciertos derechos relacionados con la vida conyugal. Se era libre para pensar cualquier cosa, porque se había conquistado el derecho a la libertad de conciencia. Y un largo etcétera.

Se comprende fácilmente que esta libertad de tipo contractual poco o nada tiene que ver con el problema de la libertad en sí. Se trata de un número limitado de derechos, conquistados gradualmente; derechos muy agradables

y útiles, pero que no implican, en absoluto, *la libertad* del individuo. Ser libre significa, ante todo, ser responsable ante la propia conciencia. Eres libre en relación con tu vida; es decir, cada acto que realizas te implica; tienes que dar cuenta de él. La participación en los derechos, sin embargo, no te implica para nada; es una «libertad» exterior, automática; es como un permiso de libre circulación por la vida civil y particular. No arriesgas nada beneficiándote de él; no te implica ni moral ni socialmente.

Parémonos a pensar, por un momento, en lo que significaría un

hombre realmente libre, en el verdadero sentido de la palabra. Se trataría de un hombre capaz de responder con su propia vida de cada acto que realiza. No puedes ser libre si no eres responsable: la verdadera libertad no implica «derechos», porque los derechos te son *otorgados por otros* y no te implican en absoluto. Solamente eres libre cuando respondes de cada acto que realizas. Grave responsabilidad, ya que se trata de tu propia vida, que puedes perder (es decir, puedes fracasar) o que puedes hacer fructificar (es decir, puedes *crear*). Al margen de estos dos polos — el fracaso o la creación— no alcanzo a

ver qué otro sentido podría tener la libertad. Eres libre, es decir, eres responsable de tu propia vida: la puedes echar a perder o la puedes realizar; te conviertes en un autómatas y un fracasado o en un hombre vivo y entero.

Las épocas que han ignorado este sentido de la libertad han producido el índice mayor de fracasados. Es lo que ha ocurrido con el siglo XIX, que ha promovido una libertad exterior, sin responsabilidad y meramente contractual. En este sentido, por paradójico que pueda parecer, la Edad Media conoció una mayor *libertad*. Los hombres de la Edad Media vivían más

responsablemente, más cabalmente; cada acto de su vida les implicaba; podían perderse o salvarse (salvación o perdición en su sentido cristiano).

El miedo a la responsabilidad ha obligado al hombre moderno a renunciar a la libertad para tener más derechos. Pero lo único que merece la pena conservar de todas las «libertades» conquistadas, desde la Revolución francesa hasta ahora, es el derecho a ser libre. Derecho del que casi nadie sabe sacar provecho. Porque realizar actos no sancionables no significa ser libre.

El siglo de la historia

El siglo XIX ha sido llamado, entre otras cosas, el «siglo de la historia». Fue entonces cuando se crearon los métodos de investigación científica del pasado; fue entonces cuando se instituyó una «perspectiva histórica». Puede que sea verdad que el siglo XIX haya creado los métodos científicos de investigación histórica. (Aunque algunos puedan plantear, y con razón, la pregunta ¿qué tipo de método científico es aquel que excluye *a priori* el milagro de la historia? Un método verdaderamente

objetivo sólo puede constatar hechos; y en ningún caso puede excluir como «imposibles» una serie de ellos. Recientes investigaciones han probado, por ejemplo, la «posibilidad» de la incombustibilidad del cuerpo humano. Tenemos cientos de documentos hagiográficos que nos hablan de esta incombustibilidad. Sin embargo, el método histórico los elimina, desde el principio, como «imposibles». Ahora bien, resulta que este hecho ha sido probado. ¿Dónde queda la «objetividad» científica?) Pero en ningún caso se puede hablar de su «perspectiva histórica». Los hombres de

este siglo creían en el progreso como en una novísima invención y que sólo un puñado de grandes sabios de todo el pasado de Europa (Euclides, Galileo, Newton, Lavoisier) habían contribuido realmente al progreso del conocimiento humano.

En ningún otro momento histórico la solidaridad con los esfuerzos de conocimiento de toda la humanidad ha sido más limitada que en el siglo XIX. Tener «perspectiva histórica» significa ser consciente de todo lo que te solidariza con el pasado; conocer todas las etapas del proceso científico. Los hombres del siglo XIX pensaban, sin

embargo, que la «ciencia» empezaba con ellos. Todo lo que se había hecho anteriormente —con muy contadas excepciones— era ignorado. Ellos creían seriamente que la Edad Media fue una época oscura. Y también creían, con la misma seriedad, que la ciencia la inauguraron los antiguos griegos; que la medicina y las ciencias naturales hasta el siglo XIX no eran más que enciclopedias abarrotadas de supersticiones, etcétera.

Un siglo que piensa muy seriamente que el verdadero «progreso» empieza con él no puede ser llamado un siglo con perspectiva histórica. Es, por lo menos,

extraño que, aunque su afición reina fuera la historia, el siglo XIX no haya acertado en ninguno de sus juicios históricos. No se trata solamente de «errores», de una investigación imperfecta de los documentos, sino de una incapacidad orgánica de entender la historia, de dar cuenta de la solidaridad existente entre todos los esfuerzos de la humanidad por el conocimiento.

La perspectiva histórica es una creación de nuestro siglo, cuando el imperativo de la historia ha dejado de tener la supremacía. Solamente ahora se ha comprendido el progreso; que empieza con las civilizaciones

prehelénicas y no termina nunca («progreso» que, para algunos, no es más que una continua decadencia).

Solamente ahora se ha comprendido la función creadora de la Edad Media, se ha clarificado la noción de Renacimiento, se ha entendido el modesto papel del siglo XIX en la historia de las ciencias (lejos de marcar un hito, el siglo XIX no puede, ni mucho menos, compararse, en altura científica, con la época de Euclides o la de Copérnico). Nunca el hombre se ha visto más «aislado» y solitario que en el siglo XIX; solo, a pesar de la grandeza de sus descubrimientos, a pesar de la riqueza

de sus conocimientos, de la superioridad
de su comprensión.

Analogías

El «nuevo romanticismo» de nuestra época es un hecho bastante controvertido. Según algunos sociólogos, a la mentalidad europea creada después de la Revolución y las guerras napoleónicas le correspondería la mentalidad creada después de la Revolución rusa y la guerra europea.

No sé cuánta verdad se esconde en esta afirmación. Pero no dejan de sorprenderme extrañas correspondencias entre el Romanticismo y la Época Moderna.

Al racismo contemporáneo y sus implicaciones biológicas (el nudismo, la pureza de sangre, el deporte como vehículo de la fuerza) le corresponde el interés romántico por los «hombres primitivos» (germánicos, bárbaros, «primitivos», amerindios), considerados puros, sencillos e incontaminados por la civilización.

Al desprecio por la «razón», desprecio eminentemente romántico, le corresponde hoy la apología de la fuerza, el heroísmo y las grandes hazañas.

El gran error romántico con respecto a la «persona humana» (la aparición del

«individuo» y su problemática, el alejamiento del sentido y el valor clásico del hombre) encuentra su más acabada correspondencia en la gran confusión moderna entre el «individuo» y la persona, confusión que conduce fatalmente a un colectivismo mal entendido (de orden político, etcétera).

Y por fin, otra gran similitud entre el Romanticismo y la mentalidad moderna: se vuelve a plantear el problema de la muerte y de la nada (la renovación del pensamiento católico, Klages, Heidegger, etc.), problema que tanto el positivismo como las filosofías de principio de siglo habían descuidado

casi por completo.

Solidaridad

La obra de un escritor aumenta su valor y revela sus aspectos menos conocidos cuando es leída desde la perspectiva de creaciones y experiencias literarias ulteriores. Balzac, por ejemplo, gana enormemente después de la aparición de Proust. En *La comedia humana* encontramos gran número de páginas consideradas inútiles y sin sustancia tanto por la crítica como por los lectores. Se trata de esas largas, pesadas, grises y, sin embargo, sumamente precisas descripciones, que

no habían gustado ni en 1840 ni en 1900. Después de la lectura de Proust, sin embargo, cambiaron tanto el criterio del enjuiciamiento literario como las premisas de la contemplación estética; y aquellos aspectos «inertes y muertos» de *La comedia humana* habrían recibido una vida y un valor inconcebibles de no haber existido la aportación de Proust.

La obra de un genio pone al alcance del lector nuevos instrumentos de conocimiento que le permiten contemplar, desde un nuevo punto de vista, las obras del pasado. He mencionado a Balzac, junto a Proust, porque es el caso más patente.

Una gran obra de arte no tiene por qué temer a las futuras creaciones. Una obra de arte, que se explica históricamente por una «corriente» o una «escuela» literaria, empieza a cobrar nuevas dimensiones una vez desaparecida la corriente o la escuela a la que pertenecía. Porque solamente entonces se revelan otros medios de contemplación y en la obra es posible entrever la belleza vedada para sus contemporáneos.

Por eso, un genio artístico es grande no sólo por su obra, sino también gracias a la luz que ésta derrama sobre las creaciones anteriores. Se trata de una

impresionante —aunque posiblemente involuntaria— *solidaridad* de los genios. Podríamos decir que ningún creador es suficientemente grande como para poner a disposición de sus contemporáneos todos los instrumentos de conocimiento y contemplación que requiere su obra. Realizándola, nos obliga a trabajar mucho para que podamos apropiárnosla. Tendrán que aparecer otras obras, otros descubrimientos y experiencias estéticas para que su grandeza y su profundidad se vuelvan asequibles. No se trata de *tiempo*, sino de creaciones geniales, de creadores. No es el transcurrir del

tiempo el que enriquece una obra literaria, sino las futuras creaciones que arrojan nuevas luces sobre ella.

Crítica y raciología^[27]

No deja de asombrarme que sólo H. Sanielevici se interese con pasión por el problema de las razas. El único entre los críticos rumanos, o, incluso, el único entre los críticos europeos. Y a pesar de todo, el problema y la investigación sobre las razas tendrían que resultar apasionantes para los críticos; para Mihail Sebastian y Şerban Cioculescu, por ejemplo. Porque tanto la crítica literaria como la investigación sobre las razas aspiran a la clasificación, a una

clarificación de los contornos, a la salida del «caos» étnico. Así como la crítica literaria separa las obras y las reagrupa de nuevo según *tipos* y familias, la raciología separa conglomerados dentro del bloque de una misma comunidad e intenta precisar su fisonomía, los ejes históricos, las fuerzas creadoras. La crítica literaria actúa en el interior de una amplia comunidad de fenómenos literarios contemporáneos y establece, sin embargo, diferencias, asociaciones, filiaciones y una continuidad de tipos más allá de esta comunidad contemporánea, en su historia o con sus

vecinos. También la investigación sobre las razas implica un ejercicio similar. Una mente preocupada por la crítica literaria tendría que estar, casi por obligación, interesada por el problema de las razas.

Teoría y novela

Tanto lo épico puro como la «poesía pura» son una estupidez. Una gran creación épica también deja entrever los medios de conocimiento de la época, el sentido de la vida y el valor del hombre, las conquistas científicas y filosóficas del siglo. Estas grandiosas creaciones épicas han sido realizadas por Rabelais, Sterne, Balzac, Tolstoi, Dostoievski. Sería absurdo prohibir la teoría en una obra épica; sería también absurdo pedirle a un novelista sólo descripción o sólo acontecimientos. Han existido

también novelistas «puros»; se llamaban Zola, Goncourt, Maupassant. Novelistas que se han esforzado por no generalizar, filosofar o violentar la realidad en el nombre de una idea o de un ideal. Pero todos los demás creadores épicos, desde Rabelais hasta Thomas Mann, nunca han renunciado a su dignidad humana, a los problemas del conocimiento y de la moral, a la teoría. Por supuesto, esta teoría podría llegar a perjudicar a la obra si se introduce en exceso, o medio digerida como en Balzac, o si se pone al servicio de un profetismo extraartístico como en Tolstoi. Pero no siempre la teoría se manifiesta como un elemento

autónomo, dañino para la economía íntima de una obra. En los casos más felices (Rabelais, Sterne, Butler, Proust, Stendhal), impregna toda la sustancia del libro. «Teoría», es decir, inteligencia, dignidad humana, valentía ante el destino, desprecio por los tópicos. ¿Por qué huyen los novelistas de esta misión de lo épico? La misión de reflejar una época no solamente bajo su aspecto social, sino también bajo su aspecto teórico y moral; es decir, reflejar los esfuerzos contemporáneos por ampliar el conocimiento, los intentos de valorar la vida, de solucionar el problema de la muerte; en

una palabra, ¿por qué huyen de la responsabilidad, por qué dudan de crear hombres nuevos, hombres movidos no sólo por los instintos, sino también por la inteligencia, en este año de 1930?

Una gran obra no solamente reflejará la sociedad contemporánea, sino, sobre todo, las fronteras del conocimiento que ha alcanzado el individuo, sus victorias teóricas.

Dostoievski y la tradición europea

En la literatura europea no existen discontinuidades, saltos o revoluciones. De Ovidio a los trovadores, de la poesía medieval a Dante y Petrarca, de la *Princesse de Clèves* a Stendhal y Proust, el caudal de la inspiración literaria sigue siendo siempre el mismo: la *mujer* y la turbación que provoca en el alma. Tanto Ovidio como Proust han accedido a la contemplación del mundo a través de la mujer, del amor o de los celos. También el viejo Homero estaba

subyugado por el mismo «demonio teórico». El drama, la historia, la salvación ocurren siempre en torno a una mujer; llámese Helena de Troya, Nausicaa o Penélope. Por supuesto, la mujer educada bajo la imagen de Atenea se comporta de una forma muy distinta a la mujer desenfrenada que aparece en las orgías de Dioniso. Pero el papel *dramático* central de la mujer permanece siempre idéntico en casi toda la literatura europea.

Algunas veces, la continuidad del tipo literario femenino resulta casi asombrosa: Ovidio, los trovadores, Petrarca, Dante. Otras veces, la mujer

no es más que un agente dentro del drama: Cervantes, Shakespeare, Calderón, Goethe. Empezando con los románticos, Europa vuelve a caer en el fervor «ovidiano»: toda la casuística erótica, los celos, el drama, hasta llegar a la detestable literatura afrodisíaca de los autores contemporáneos de tercera fila. Pero todos, absolutamente todos, creen que el alma humana puede acceder a los estados límite (condenación, salvación) a través de la mujer; el varón contempla y siente la realidad a través de ella.

A esta luz, ¿no aparece Dostoievski como algo excepcional, con su

separación, casi titánica, de esta tradición europea; con su valentía para crear hombres que sufren, esperan, se hunden o se salvan *sin* la mujer? En la obra de Dostoievski encontramos menos mujeres que en la de cualquier otro gran autor europeo. Los grandes héroes dostoievskianos existen y viven *dramáticamente* su propio destino, *autónomamente*. Solamente en ciertas tragedias de Shakespeare Europa fue capaz de entrever esta autonomía del hombre, esta lucha con su destino. En Dostoievski, en cambio, el hombre llega, por primera vez, a ser víctima de su destino sin el drama del amor, sin ese

agente de sufrimiento y de felicidad que había sido siempre, en la literatura europea, la mujer. Por eso, desde cierto punto de vista, Dostoievski podría ser considerado como aquel que forma parte de la literatura extralaica, la literatura *ascética* europea. Sus personajes: hombres que sufren directamente, *sin mediación alguna*; que conocen la nada o los abismos de la existencia desde su propia plenitud interior y no por el *amor* de una mujer o por el mero hecho de *estar juntos*. Que el amor haya provocado en la literatura europea tantos desastres y tantas crueldades se explica muy bien por la máxima de

Goethe: cualquier varón es un demonio para la mujer que tiene al lado. El drama y el sufrimiento surgían de la incapacidad del hombre para soportar un amor absoluto; de la carga demoníaca creada por la presencia de *dos hombres* juntos. La mujer y el amor desempeñaban, aquí, el papel de catalizadores del eterno drama humano. Dostoievski tuvo la valentía de resolver este enigma volviendo a sus premisas iniciales: el hombre solo, frente a frente con su destino, con la nada.

La solidaridad en el error

¡Qué gran satisfacción les produce a los hombres la solidaridad en el error! Casi siempre, sin embargo, ocurre involuntariamente. Ellos mismos se sienten avergonzados al ver a la gente a la que tendrán que aceptar como compañeros. Basta haber caído víctima de un solo y fundamental error —el error de la *confusión de los planos*, por ejemplo— para sentirse solidario con una infinidad de hombres que han caído en el mismo error inicial y en un nivel

progresivamente más bajo. Por ejemplo, basta negar la divinidad de Jesús para ser solidario, a pesar tuyo, de una serie de confusiones cada vez más burdas y groseras. Niegas la divinidad de Jesús y afirmas que ha sido solamente un gran hombre; pero otro sostendrá que Jesús fue solamente un profeta social, un revolucionario; un tercero te dirá que Jesús fue un sentimental; un cuarto, Binet-Sanglet, afirmará que Jesús fue un loco; otros, situándose más abajo todavía, llegarán hasta a negar la existencia de Jesús.

Todos ellos se diferencian entre sí únicamente en los detalles, importantes

desde su óptica, pero mucho menos importantes desde un punto de vista objetivo; porque todos coinciden en un gran error inicial: negar la divinidad — es decir la *realidad*, la *autonomía*— de Cristo.

Desde el punto de vista estético, tales errores fundamentales, fruto de la confusión de los planos, llevarán a solidaridades ridículas. Si atacas a Arghezi por su *inmoralidad* (y no por razones estéticas), estás obligado a contraponerlo a Volbură Poiană e Ilie D. Papagheorghe. Por supuesto, entonces protestarás y argumentarás que no lo estás comparando con Volbură Poiană

sino con Eminescu, por ejemplo, que fue un poeta moral. Pero te verás obligado a solidarizarte, también, con Volbură Poiană e Ilie D. Papagheorghe, que *son* poetas morales. Puedes invocar a Homero, a Dante, a Víctor Hugo, pero, por muchos que sean los nombres ilustres que cites, no podrás «desolidarizarte» de Volbură Poiană, que es poeta sólo si confundes poesía y moralidad. Para mí, un mal poeta no es poeta, por moral que sea. Para ti, si pretendes ser coherente, Volbură Poiană estará junto a Dante (porque los dos han sido igualmente *morales*), e Ilie D. Papagheorghe *tendrá* que ser colocado

junto a Victor Hugo.

¡Qué ridícula se vuelve la situación de G. M. Vlădescu, que es un escritor, cuando un crítico demasiado puritano le compara con novelistas como Dumitru V. Caiu, Pajură Enigmă, Vasile Lupu Dumbrăveanu, Rodica Frunzescu y Dela-Trei-Izvoare! Todos son escritores morales y todos pueden ser contrapuestos, por un astuto crítico, a Tudor Arghezi, Hortensia Papadat-Bengescu y Perpessicius...

También la lucha política e ideológica puede imponer una involuntaria solidaridad. Por ejemplo, André Gide tiene que ir en compañía de

un Aragon o un Marcel Marcel desde que se ha vuelto comunista. André Gide está obligado a luchar al lado de unos imbéciles y en contra de hombres de otro credo político entre los que encontrará, como en cualquier grupo, muchos imbéciles, pero también a un Charles Maurras y a un Thierry Maulnier. El sentimiento de solidaridad con los mediocres y los imbéciles es, por supuesto, dramático, pero sobre él prevalecerá el instinto de lucha que une a gente tan variada. Durante la guerra, un sabio que está en el frente tiene que recibir órdenes y luchar junto a unos imbéciles o mediocres, para enfrentarse,

tal vez, a amigos o apreciados colegas suyos. La solidaridad en la lucha —sea la guerra que es la lucha de toda una nación, sea la acción política— es un gran drama para la persona humana; drama fatal e irreductible, pero que es, al mismo tiempo, una ascesis. Te obliga a renunciar a tus méritos propios, a tus criterios personales, a tu redención, para llegar a ser un simple número, un instrumento en manos del destino, un elemento insignificante dentro de la colosal confrontación entre dos naciones o dos partidos políticos.

Esta solidaridad en tiempos de guerra, y *sólo* en tiempos de guerra, no

tiene que ser confundida con la solidaridad en el error. En tiempos de guerra ya no eres libre para *elegir*; el destino ha elegido por ti. Pero este lapso de tiempo acaparado por la lucha no tiene que ser institucionalizado bajo ningún concepto. Cualquier otra solidaridad fuera de la solidaridad en la lucha se debe a la ignorancia y a la indignidad humana. Porque en todos los demás casos el hombre es *libre* para elegir, juzgar y comprender. En tiempos de guerra, Tudor Arghezi puede escribir en la misma mesa que Vasile Lupu Dumbrăveanu y puede que el jefe de despacho prefiera las páginas escritas

por este último, por ser más heroicas. Pero en tiempos de paz cualquier confusión entre estos dos escritores se debe únicamente a la ignorancia, al error profano y a la indignidad.

Orgía

Me resulta difícil entender la necesidad de algunos escritores, algunas veces muy grandes escritores, de recurrir a metáforas y comparaciones. Y todavía entiendo menos su técnica, su juego mental. ¿Cómo es posible sorprender una cosa, delimitarla y evocarla, si en el mismo instante en que la «evocas sobre el papel» sientes la necesidad de abandonarla, de compararla con otra cosa, de transfigurarla? No entiendo qué mecanismos desconocidos se ponen en marcha en la mente de un escritor al

escribir: «Sus manos, como lámparas, recogen el temblor del pájaro, cuerpo de tiniebla dispersa...». Demos por sentado que esta frase no es una burda copia, que no está construida sobre precisos y aburridos modelos. Supongamos que expresa *algo*, algo pensado, intuido, visto mentalmente por el escritor justo en el mismo instante de su plasmación. ¿Por qué milagro se ha desvanecido el elemento concreto (gesto, estado de ánimo, hecho, acontecimiento, episodio, «atmósfera», llamadlo como queráis) que el escritor quería representar? Me resulta muy difícil rehacer este itinerario. Sin duda,

estamos hablando de estructuras mentales diferentes, y alguien a quien no le ha salido una metáfora en su vida (como es mi caso) no puede intuir estos procesos. Sin embargo, me pregunto: ¿cómo puede la metáfora llegar a dominar hasta tal extremo el espíritu de un escritor, cómo puede llegar a imponerle una técnica tan automática? Y sobre todo me pregunto: ¿cómo no llega a marearse el escritor que asiste a esta disolución de sus objetos mentales en el mismo acto de su revelación? No puede ser tan sencillo ver cómo, «debajo de tus propias narices», todo se transforma, se macera, se licúa, se evapora; objetos

que aparecen y desaparecen, llamados por otros y expresados por otra cosa que lo que ellos son en su inmediatez; un río aterrador en el que todo se pierde entre evocaciones, alegorías y metáforas. Me parece alucinante la libertad que se arrojan de repente las cosas, este derecho a expandirse al infinito, de desbordar y salir de sus cauces, de correr arriba y abajo, de invadirlo todo, en búsqueda de un signo que «las exprese». Es muy difícil apuntar todo lo que «ves» dentro de tu campo mental, en el mismo instante de la composición. Y si encima se le añade esta «libertad» que los objetos se arrojan para

disfrazarse o sustituirse los unos a los otros, según su propio albedrío o fantasía, según su magia oscura, ¿qué pasará?

Es impropio utilizar aquí el término «magia», porque lo que llamamos generalmente «correspondencia mágica» tiene otra función que la metáfora y, en un sentido más amplio, que la comparación. Entre todos los niveles de la realidad, entre todos los planos de lo real existen ciertas correspondencias, pero éstas no pueden ser descubiertas ni por la mera fantasía literaria ni por la libertad automática de las imágenes. Por otra parte, estas correspondencias no

tienen nada de sorprendente, espontáneo o encantador en ellas. Todo lo contrario: casi siempre parecen vulgares e insignificantes. Y las metáforas, tengo entendido, aspiran a la originalidad, la sorpresa y el asombro.

Podría tratarse, sin embargo, de una «magia oscura»; es decir, de un cierto frenesí que va impregnando las palabras, los sentidos, las imágenes; de su rebelión contra las normas y contra lo concreto; el acto demoníaco de la descomposición y la disgregación, de la auto-anulación. También en los ritos orgiásticos se trata de una «magia oscura». La orgía no significa solamente

la sensualidad violenta y sangrienta, sino también una evasión de las normas, de las leyes; la superación de la personalidad, la pérdida en la masa, la anulación de la identidad. El rito del «cambio», la sustitución de la «identidad», son muy frecuentes en las orgías; las mujeres pertenecen a todo el mundo y en una orgía ocurren no solamente adulterios, sino también incestos. En una orgía cada uno puede ser otra persona u otra cosa; puede sustituir a otro, arrogarse su identidad, hacerse pasar por él.

¿Acaso no ocurre lo mismo con la metáfora y con el abuso de

comparaciones, cuando cualquier cosa
puede ser expresada por cualquier otra?

...

Las ideas en la épica

La desconfianza que muestran los críticos literarios y las elites hacia la «novela de ideas», su gran admiración por lo épico puro, no es más que una forma derivada de esnobismo. Casi la mitad de las grandes obras maestras de la literatura son novelas de ideas. Toda la obra de Dostoievski desborda de «ideas»; Dickens está lleno de controversias eruditas; Proust está obnubilado por «abstracciones»; las obras de Rabelais, Cervantes, Manzoni, Thomas Mann, están saturadas de

«cultura», «erudición», «ideas». Y ¿qué decir de *Tristram Shandy*, donde toda la novela no es más que una interminable divagación teológico-histórico-militar? Incluso novelas tan «puristas» como *Ana Karenina* abundan en controversias y monólogos. Tendríamos que contabilizar las páginas de teoría social y agrícola que se encuentran en *Ana Karenina*; o el espacio que ocupan en *Guerra y paz* las informaciones históricas y las controversias ideológicas entre personajes. La mitad de la obra de Balzac consiste en «ideología». Novelas enteras como *Illusions perdues* (3 vols.), *Splendeurs et misères des*

courtisanes (2 vols.) están formadas por una sucesión de pequeñas monografías sobre la imprenta, el comercio de libros, la condición del escritor, el arte del teatro, el secreto de las grandes finanzas, la organización de la policía y de las cárceles, etc. No existe ninguna novela de Balzac en la que la «idea», la «cultura», la «teoría», el «diálogo filosófico» no campen a sus anchas. El más épico de los novelistas, el más grande creador de personajes desde Shakespeare hasta ahora, nunca ha tenido miedo a contaminarse con las ideas y la cultura. Y lo que es más grave: esta cultura es aproximativa y sus

ideas son casi siempre comunes. Pero ni siquiera este defecto ha logrado hacer envejecer su obra...

¿Cuál es entonces el origen de nuestra superstición de lo «épico puro»? En primer lugar, la culpa la tiene la influencia francesa o, mejor dicho, la formación francesa de nuestros críticos y de nuestras elites. Francia, que ha creado y abusado de las ideas, que ha tenido a los más grandes y gloriosos «escritores teóricos», ha empezado a sentir horror frente a cualquier épica impura, cualquier teoría, o frente a la «cultura» presente en una novela. Éste es el origen de la grande y melancólica

admiración que Francia confiesa por las novelas inglesas, que le parecen «puras» y «sencillas», cuando en realidad abundan tanto en ideas como en hechos.

Y como el gusto rumano es, casi siempre, una prolongación del buen gusto francés, también nosotros hemos empezado a suspirar por lo épico puro, aunque nuestros escritores, dicho sea de paso, no han sufrido nunca de un exceso de inteligencia o de cultura. Pero, además de la influencia francesa, también podemos adivinar una nueva forma de esnobismo en el cansancio que provocan las novelas de ideas. El esnobismo de la «santa simplicidad» y

de la ignorancia. Desde que todo el mundo ha aprendido a leer y la cultura está al alcance de todos, ya no es un signo de distinción manifestar preocupaciones intelectuales, buen gusto o información. Todo lo contrario: ahora está de moda una dosis de ignorancia, y, si puede ser, de mal gusto. Si confiesas que una película es mejor que el *Fausto*, todo el mundo sabrá apreciar tu elección. Y esto ocurre en toda Europa. Entre nosotros, en menor medida, de momento.

Cualquiera que se tome la molestia de leer una sola obra maestra de la novela, se dará cuenta de la hipocresía

que esconde esta actitud. Solamente *La Princesse de Clèves*, *Manon Lescaut* y *Paul et Virginie*, que más bien son cuentos que novelas, pueden presumir de «pureza».

Además, se argumenta que las citas y las «referencias eruditas» estropean la economía de una novela. Balzac, Dostoievski, Tolstoi o Proust abundan, sin embargo, en referencias precisas. Por otra parte, es absurdo creer que si dices: «Vasilescu me ha hablado de la inmortalidad del alma», haces *épica*, y si escribes: «He leído en un libro de Bergson», haces *teoría*. Si el personaje ha pensado y vivido el problema por sí

mismo y según sus fuerzas, seguimos teniendo un *hecho*, sin importar que éste haya sido provocado por la lectura de Bergson o por la conversación con Vasilescu.

También me parece injustificable el miedo al diálogo inteligente e interesante. La gente también puede hablar de cosas importantes, no solamente de tonterías. ¿Por qué es absolutamente imprescindible que un diálogo sea tierno e insignificante para ser considerado *épico*?

La vitalidad de las herejías

Ninguna generación puede escapar al triste destino de luchar contra una antigua y grave confusión, que el tiempo se encarga de actualizar y renovar sin cesar. Hace tres generaciones estaba de moda la disputa «el arte por el arte» o «el arte de tendencia». ¡Cuánta tinta desperdiciada, cuánta energía gastada inútilmente! Pero nada más terminar esta polémica, empezó una nueva disputa: «arte nacional» y «literatura popular». Las polémicas levantadas en torno a los

movimientos *Semănătorul* y *Poporanismul*^[28] no se han apagado todavía. Sin embargo, hoy en día somos testigos de otra grave confusión: «arte proletario» y «arte colectivo». Se olvida que una colectividad tiene sus propios medios de expresión (folklóricos, místicos y simbólicos) y que estos medios, perteneciendo a otra estructura mental, creados por una vida colectiva, bajo ningún concepto pueden ser adoptados por el artista, hombre que se distingue de los demás precisamente por su capacidad de profundizar en su experiencia individual, de perfeccionar su autonomía espiritual...

Un ridículo y al mismo tiempo trágico obstáculo se levanta ante cada nueva generación, y ésta tiene que luchar contra él, a riesgo de perecer si no lo hace. ¡Qué triste destino es éste, según el cual en lugar de concentrar sus fuerzas para una nueva creación, los hombres se agotan apartando obstáculos de su camino, luchando contra las supersticiones, contra las herejías y los tópicos de la contemporaneidad! Y, a pesar de todo, un destino que tiene que ser asumido. Solamente luchando contra las confusiones y las herejías actuales se puede mantener viva la tradición de la inteligencia, se puede realizar aquella

solidaridad de los esfuerzos humanos hacia el conocimiento, solidaridad que es la base de la cultura y una de las pocas glorias verdaderamente auténticas de nuestro continente.

Es triste y deprimente ver que un joven de hoy tiene que desperdiciar sus fuerzas luchando contra la misma confusión o herejía que combatieron los hombres inteligentes de 1900, de 1890, de 1880 o desde principios del siglo pasado. Pero es un deber de cada joven conservar intacta la tradición de la inteligencia, la continuidad de la nobleza humana.

Las verdades se olvidan con

facilidad, pero las confusiones y los errores se adaptan a cualquier circunstancia y vuelven a aparecer bajo nuevos disfraces, más modernos, más atractivos, más fascinantes ahora. Es falso decir que no hay nada nuevo bajo el sol. La herejía siempre es nueva.

Una cierta incapacidad

La suprema prueba para los hombres y, en consecuencia, para los pueblos es la capacidad de contemplación en el sufrimiento. En este sentido, los asiáticos (especialmente los hindúes y los chinos) poseen una incontestable ascendencia sobre nosotros. Ellos confieren a la contemplación una importancia tan grande que ni la más tremenda pobreza física o moral los aplasta, los hunde en la animalidad. Pero los que realmente se muestran

incapaces de contemplación en el sufrimiento son los rusos, por lo menos sus personajes literarios. Los personajes rusos siempre encuentran refugio, cuando están amenazados por la miseria física y moral, en la bebida, en la humildad, en la bestialidad. El «mal» encarna, para los rusos, una fuerza tan grande que no se atreven ni siquiera a mirarlo de frente, si no ceden directamente a su seducción. La miseria, cualquiera que sea, suprime en ellos cualquier posibilidad de contemplación. Entonces encuentran refugio en la bestialidad, en la inconsciencia o en la herejía. En ningún caso pueden resistir

al sufrimiento, ni lo pueden superar a través de la contemplación.

En el folklore y las costumbres rumanas encontramos una serie de indicios que nos autorizan a pensar que somos, o hemos sido, uno de los pocos pueblos europeos que han tenido la experiencia de la contemplación en el sufrimiento. No se trata solamente de una resistencia pasiva al sufrimiento; de una aceptación del dolor y de las calamidades. Podemos señalar actitudes verdaderamente contemplativas; es decir, una perfecta quietud interior, signo de la superación de los criterios individuales. Así, por ejemplo, la

muerte del pastor de *Miorița*^[29], que no solamente no se esfuerza por evitar la muerte y el sufrimiento, sino que está plenamente «reconciliado» y sereno.

Nada muestra con mayor claridad la falta de estilo y de sustancia del personaje barriobajero rumano (es decir, la inmensa mayoría de los rumanos que viven en la ciudad) que el miedo al sufrimiento, su incapacidad de contemplación en el dolor. Este ciudadano (cuya mentalidad ha contaminado al burgués, al intelectual, etc.) ahogará su dolor en el vino; y después de un amor infeliz se emborracha y se va de putas. No llega al

crimen, como sus homólogos rusos. Pero siempre echará mano de una especie de filosofía reconfortante en la que la ironía balcánica se mezcla con un escepticismo occidental barato: «¡Ya pasará!», «¡Todas (las mujeres) son iguales!».

Y frente a la muerte, después de haber salido del primer momento de estupor y cuando la ceremonia religiosa está a punto de terminar, buscará una fórmula que le permita resolver el dolor y la ignorancia que le abrumba, escamoteando al mismo tiempo la contemplación: «¡Así es la vida, como el huevo!», exclamará, empezando a

resignarse y a disipar con esta fórmula las nubes del dolor, la ignorancia y el miedo.

Si solamente pudiéramos llegar a vislumbrar qué profundos y «contemplativos» siguen siendo estos misterios (la muerte, el amor) en las comunidades rurales de Rumania...

La eterna disputa

Los teólogos y los filósofos cristianos han hecho considerables esfuerzos por resolver el problema de la gracia y del libre albedrío. Este problema sigue siendo, incluso hoy en día, una de las provocaciones más inquietantes de la mente humana. Y, sin embargo, ¡cómo se simplifican las cosas si te decides a atacarlas de frente! El libre albedrío es lo que corresponde, en el plano de la condición humana, a la gracia divina. Dios puede *elegir* libremente a los hombres que quiere salvar. La gracia es,

pues, la virtud divina de ofrecer *la muerte* (la condenación, la desaparición) o *la vida* (la salvación, la eternidad). El libre albedrío es la virtud humana de *elegir* entre la muerte y la vida; es decir, elegir el camino que conduce a la salvación o a la perdición; imitar a Dios o al Diablo. El libre albedrío no se opone a la gracia, sino que se *corresponde* con ella. Esto no significa, para la teología cristiana por supuesto, que el que ha decidido elegir el bien, sirviéndose del don del libre albedrío, se salve necesariamente. Significa solamente que Dios, según su voluntad y su libertad, no es el único

que elige a los hombres. El hombre también puede *elegir* entre vida eterna y muerte y puede elegir *libremente*. Pero si se le concede esta vida o esta muerte después de haber hecho su elección, eso es otro asunto. Es importante el hecho de que, dentro de los límites de la condición humana, el hombre pueda elegir libremente la suerte que desea con toda su alma.

El hecho de que Dios pueda decidir la desaparición de unos y la inmortalidad de otros ha causado el asombro de algunos pensadores. Pero ¿no es más asombroso aún que haya hombres que puedan elegir, por su

propia decisión (en virtud de la libertad de disponer de sí mismos), la muerte o la vida eterna?

El conocimiento «gordiano»

El «nudo gordiano» no es solamente una preciosa leyenda sobre la iniciativa humana, sino también un *tipo especial de conocimiento* que ha desempeñado un papel considerable en la historia del espíritu humano. Simboliza todas las victorias de los investigadores que, al abordar cierto problema, lo han hecho desde un punto de vista totalmente diferente a los criterios contemporáneos. Desestimar o ignorar por completo los intentos anteriores de resolver un

problema, intentar su solución *desde fuera*, partiendo desde otras premisas, utilizando otros instrumentos de investigación, presuponiendo otra visión del mundo, he aquí el meollo del tipo del conocimiento «gordiano». Este tipo de conocimiento aparece especialmente en las épocas de transición de una fase cultural a otra, de un estilo a otro. Sin duda, el conocimiento «gordiano» es el tipo de conocimiento que tendrá preeminencia en nuestros tiempos.

Por ejemplo, según mi opinión, solamente una solución «gordiana», *desde fuera*, podrá resolver el problema

de la muerte. Si partimos desde los datos biológicos, de la célula, el cerebro, la relación con la vida anímica, metapsíquica, etc., no llegaremos a avanzar ni un paso en la revelación del misterio de la muerte. Tenemos que partir desde otro tipo de datos y siguiendo una demostración indirecta. En efecto, podemos observar que, en ciertos casos, la ley de la gravedad queda abolida y el cuerpo humano puede elevarse en el aire (los ejemplos de levitación son confirmados hoy en día por la ciencia); se puede observar también que, en algunos casos, la ley de la combustión del cuerpo humano queda

abolida y que ciertos hombres pueden permanecer sobre brasas encendidas sin sufrir el más mínimo daño (casos bien analizados y unánimemente aceptados). Se impone, pues, la siguiente conclusión: en ciertas situaciones, las leyes físicas y biológicas que condicionan la vida humana pueden ser derogadas. Ante esta conclusión, el problema de la muerte recibe otro sentido. La interdependencia de la vida orgánica y la vida anímica ya no es tan categórica. Porque si las leyes de la vida orgánica pueden ser abolidas en ciertas circunstancias (levitación, incombustión), también podrán ser

abolidas en otras circunstancias (por ejemplo, la muerte). Posiblemente, si investigáramos en esa dirección llegaríamos a unos resultados efectivos.

El conocimiento «gordiánico» presupone el inconformismo, la imaginación, el riesgo, la eficacia. Sobre las manchas blancas de los antiguos mapas se podía leer: *hic sunt leones*. Durante cientos de años se transmitía esta información de hombre a hombre y de sabio a sabio, hasta que uno de ellos se hacía la pregunta: «¿Y si no hay leones?». Y partía por su cuenta para convencerse *in situ*. Se han hecho muchos descubrimientos geográficos por

gente que partía para encontrar lo que figuraba en los mapas. Pero hay otros descubrimientos, descubrimientos hechos por gente que partía para convencerse de que los mapas eran engañosos, tal como ellos sospechaban desde el principio.

Detalle

Entre tantos libros que me apetece leer se encuentran los dos volúmenes de Lefebvre des Noëttes titulados *L'attelage, le cheval de selle à travers les âges* y *Contributions à l'histoire de l'esclavage*^[30] (Picard, París, 1931). No sé si algún día tendré tiempo para leerlos. Pero las conclusiones de estos documentados estudios me parecen, después de haber leído una larga recensión, de una importancia excepcional. El autor demuestra, entre otras cosas, que las tan famosas

calzadas romanas eran inapropiadas tanto para los viajes individuales como para los transportes comerciales. Tal conclusión cambia radicalmente nuestro juicio histórico. Pero escuchen lo que viene a continuación:

Del estado rudimentario de las técnicas de transporte por ruta, el autor deduce la ineluctable necesidad del transporte efectuado por hombres; la insuficiencia de la tracción animal es la principal causa de la esclavitud que, en el mundo occidental, se debilita y

extingue, sin ninguna intervención legislativa, en la Edad Media, para reaparecer, con todo su rigor, en la América del siglo XVI por las mismas razones que motivaron su existencia en el mundo antiguo.

He ofrecido esta extensa cita de la recensión del libro de Noëttes porque me parece una magnífica apología del hombre. Éste es, en efecto, mucho menos malo de lo que parece. Sus instintos, a veces, son suyos solamente a medias; la otra mitad es una creación de la geografía. Alguien, un gran estudioso,

demuestra que la esclavitud no es tanto una creación del hombre como de la geografía. ¿No se trata de una verdadera voluptuosidad moral?...

Fidelidad

De una carta de Baudelaire: «Je crois en effet (mais j'y suis trop intéressé) que la fidélité est un des signes du génie...»^[31].

La fidelidad es la resignación al destino; o la perfecta conservación de las normas. Signos de gran hombría, en cualquier caso: no alejarse de las normas, no ir contra el propio destino. La voluntad de conservar, de resistir obstinadamente en medio de la corriente del gran río; quedarse inmóvil, sereno; tranquilidad, contemplación.

En las culturas tradicionales (India,

China, etc.) existe una cierta «fidelidad» a las doctrinas, a las normas. No interesa la «novedad», el «cambio», la aventura; no se quiere ser «original». No se quiere descubrir algo nuevo, personal, porque esta agitación y estos cambios no llevan a ninguna verdad; las normas no cambian, son impersonales.

Detalle

Ignoro la antigüedad que pueda tener la «teoría pansexual». No cabe duda de que Freud no ha sido el primero en generalizar con tanto radicalismo la importancia del acto sexual. He aquí un texto chino, del siglo II d. C., extraído de un tratado alquímico (*Ts'an T'ung Ch'i*) de Wei Po-Yang, y que transcribo aquí tanto por su originalidad como por su escasa circulación (la traducción sigue la versión inglesa de Lu Ch'iang-Wu, publicada en *Isis*, octubre 1932, pp. 231-262; nuestro fragmento está en la

El hombre ha nacido para estar sobre el vientre y la mujer sobre la espalda. Estas formas de conducta están predeterminadas desde el tiempo de su existencia prenatal. Ellos se comportan de esta manera no solamente durante su vida, sino también después de la muerte. [*Nota:* Los chinos creían que una ahogada flotaba sobre la espalda y un ahogado sobre el vientre.] Pero no han aprendido de sus padres a colocarse así. El origen de todo

esto es el acto sexual.

La eterna equiparación

El aislamiento que padecen los genios y los héroes en el mundo no es más que una ilusión. Siempre han existido subterfugios para equiparar su excepcional presencia con la eterna mediocridad. La tendencia general de la sociedad es la de equiparar, la de medir con el mismo rasero, la de suprimir la «unicidad». El genio o el héroe no debe permanecer solo, pero tampoco rodeado por los que tienen su misma envergadura. Hay que demostrar por

todos los medios que su aparición no es excepcional, que sus ideas o sus hazañas también «pertenece» a otros, que existen las «adhesiones».

Mecenas era elevado a la misma altura que Virgilio porque «comprendía» su arte. Barbusse era puesto al lado de Máximo Gorki porque los dos se habían afiliado a la literatura proletaria. Popescu es citado hoy en día al lado de Lucian Blaga porque los dos han hablado del «alma rumana». Otro Popescu es el igual de Aron Cotruș porque también han cantado «heroicamente». Y un tercero es colocado a la misma altura que Nae

Ionescu porque estudia los mismos «problemas».

Siempre han existido medios para equiparar los valores y los *no valores*. Los hombres que luchan por las mismas «ideas», que utilizan las mismas fórmulas. Ureche y Hașdeu eran iguales, porque los dos eran «patriotas». Eminescu y Bodnărescu eran citados juntos, porque los dos eran «tristes» y colaboraban con la revista *Convorbiri literare*. Para un creador genial es una verdadera catástrofe haber sido comprendido por sus contemporáneos. Porque si dos docenas de mediocres están dispuestos a «adherirse» a su obra,

su unicidad quedará comprometida a los ojos de los contemporáneos. Podría ser incluso peor: se podría decir de él que se ha «adherido», que se ha convertido. ¿Acaso no se ha dicho hace poco que Papini se ha convertido al nacionalismo, él que había creado el nacionalismo italiano del siglo XX y que había luchado por su cuenta durante 15 años?

Las místicas inferiores

¡Qué feliz expresión ha encontrado Philippe de Félice al titular un libro suyo sobre los «venenos sagrados y la ebriedad divina» *Essai sur quelques formes inférieures de la mystique!* Lo que es realmente trágico en la condición humana es este eterno retorno a las «formas inferiores de la mística». Cuando ya no puedes, o por lo menos tienes la impresión de que no puedes, «perderte en Dios», te perderás en el alcohol, en el opio, en el *peyotl* o en una

histeria colectiva.

La «mística» permanece; porque el instinto del hombre de perderse, de entregarse, sigue siendo tan orgánico y fuerte como su instinto de conservación. Tienes que salir de ti mismo de una forma u otra. Y cuando el amor ya no te puede salvar, te salva el alcohol, el opio o la cocaína. Los rituales siguen siendo los mismos: aislamiento del mundo («bebe solo», se dice, signo de que se trata de un verdadero alcohólico, uno que oficia), la consagración del tiempo y del lugar donde se asimila *la drogue divine*, etc. Y permanece igualmente la sed de olvidarse, de perderse en un

«absoluto» de esencia tóxica.

Los dioses no mueren, decían los humanistas. No mueren, pero envejecen, se vulgarizan, llegan a las más extremas formas de degeneración, en la conciencia y en la experiencia del hombre, por supuesto. Ya no crees en Dioniso, pero continúas emborrachándote y esta borrachera es cada vez más triste y más vulgar, más desesperada. Algunos viajeros que han vuelto de la Unión Soviética hablan de la «mística del tractor», que ha sustituido a la mística ortodoxa o sectaria. No se trata, por supuesto, de la necesidad del hombre de tener un

«ideal», de una fe en un mito, en un hombre, en una idea, sino de la necesidad del hombre de perderse a sí mismo. Y cuando ya no puedes perderte en la santísima Trinidad, te pierdes en la «mística del tractor». Parece que la maldición del hombre moderno es deslizarse cada vez más abajo, saciar su sed de perderse a sí mismo con formas cada vez más bajas de «mística». El luciferismo del hombre moderno ya no consiste en su rebelión contra Dios (para hablar en términos muy amplios), sino en una rebelión contra Dios a través de la burda imitación de su obra. Imitación y contrahechura, he aquí los

verdaderos estigmas del luciferismo. Porque te opones a la religión sustituyéndola rápidamente por otra religión, inferior. Renuncias a la mística de una santa Teresa, pero adoptas la mística inferior del tractor o del opio; te ofreces a ti mismo, te «inmolas», para perderte en el ser inefable del tractor, para que triunfe el culto del tractor. O, en el caso del opio, te ofreces para poder aniquilarte como individuo, como ser aislado y dolorido, descubriendo otra realidad, absoluta, aquel «orden excelente» del que hablaba Thomas de Quincey.

Que los instintos del hombre

permanecen intactos es una verdad elemental que los «racionalistas» siempre olvidan. Y la sed de salvación del hombre está en el orden natural de las cosas. Cualquier cosa que haga, y por mucho que cambie, el hombre seguirá deseando, esperando y pensando que se salva, que encuentra el sentido central de la existencia, que valora su vida.

La sed de redención, he aquí el sentido de aquel extraño instinto del hombre por entregarse, por perderse. Cuando este instinto encuentra una salida natural, «mística», la religión sabe canalizar los impulsos humanos.

Pero a menudo ocurre que el individuo deja de creer o se le prohíbe creer en un orden trascendente de realidades, en la religión. Este cambio, lejos de liberar al hombre, le vulgariza, dejándole a merced de las místicas inferiores. Cuando dejas de creer en el paraíso, empiezas a creer en el espiritismo.

Analogías y símbolos

He encontrado en el libro de la señora C. F. Leyer *The Magic of Herbs*^[32] (Londres, 1926, p. 77) un detalle que plantea un montón de preguntas inquietantes. La autora, después de resumir y comentar las doctrinas de G. B. Porta, el creador de aquella extraña «ciencia» llamada *phytognomonica*, nos recuerda que a menudo se han podido confirmar las misteriosas relaciones descubiertas por el ilustre napolitano entre plantas, animales y enfermedades. Por ejemplo, partiendo de sus

fantásticas suposiciones, se ha podido descubrir el tratamiento del reumatismo con salicilato; el salicilato ha sido extraído de la corteza del sauce, un árbol que vive en los lugares húmedos, allí donde también se coge el reumatismo.

Esta coincidencia podría dar pie a innumerables especulaciones. Existiría, pues, una simpatía de naturaleza mágica entre todas las formas creadas que pertenecen a cierto medio cósmico. La humedad que produce el reumatismo ha creado, al mismo tiempo, la sustancia específica (el salicilato) que podría curarlo.

Un mundo de correspondencias y de analogías mágicas. Tal como pensaba Porta, no solamente la sustancia de las plantas estaría en relación directa con cierta enfermedad, sino también su forma o la forma de sus flores, raíces y hojas.

Ciertamente, en la siguiente página de la señora Leyel encuentro otro detalle significativo: «No existe ni una sola especie venenosa en la familia de las crucíferas» (C. F. Leyel, *op. cit.*, p. 78). ¡Admitamos que estamos ante una coincidencia perturbadora! Porque no sé si se tiene noticia de alguna familia de plantas que no tenga por lo menos una

especie dañina. Solamente la familia de las crucíferas, nos instruye nuestra autora, no tiene ninguna variedad venenosa.

Este hecho puede significar muchas cosas. Ante todo, puede significar que cualquier forma, cualquier símbolo obedece a una cierta ley de su ser, ley que le impide desempeñar ciertas funciones. Cualquiera que sea el orden de realidad donde se manifiesta semejante forma, que corresponde a cierto símbolo, tendrá siempre una significación muy precisa. El cosmos, pues, no carece de sentido en sus estructuras. Las formas geométricas,

además de tener los valores y funciones que les ha otorgado la mente humana, también tienen otro tipo de valor, un valor *mágico*, extrahumano. El símbolo central del cristianismo, la *cruz*, no está prefigurado en aquellos signos solares (la *esvástica*, etc.), sino que se encuentra, está predeterminado, en la misma constitución del cosmos, está presente en el mundo vegetal, antes incluso de la aparición del hombre. El hombre no crea sus símbolos, sino que éstos le son impuestos desde fuera, le son dados, revelados; en una palabra, le preceden.

La técnica del desprecio

Malraux ha tenido una vez más razón titulando su último libro *Le temps du mépris*. Antes que una época heroica, la nuestra es una época del desprecio. Por otra parte, el heroísmo tiene muchas afinidades con el desprecio. Tanto uno como otro son actitudes aristocráticas, muy solitarias y de una tensión moral exasperante. ¿Cómo podríamos defendernos contra los estúpidos más que despreciándolos? ¿Qué otra cosa podríamos hacer contra las fuerzas que

nos quieren convertir en imbéciles más que luchar contra ellas aun sin suerte, es decir, sin lograr una victoria: solos, heroicos, aristocráticos?

La ridícula confusión propia de los tiempos modernos ha visto en la aristocracia una plaga social. Se ha confundido la noción de aristócrata — indispensable, por otra parte, para cualquier civilización y cualquier humanismo— con la clase social de los aristócratas, clase desde hace mucho corroída por vicios y paralizada por su propia esterilidad. Es obvio que sólo los ambiciosos y los advenedizos pueden seguir esperando algo de esta

aristocracia de sangre, espada y oro. Pero no podemos renunciar impunemente a la noción misma de aristocracia; y no podemos renunciar más que a riesgo de humillar el humanismo, de oscurecer todavía más la confusión que reina a nuestro alrededor.

Al fin y al cabo, ¿a qué otra cosa se dedican los hombres realmente vivos y creadores de nuestra época sino a despreciar y a luchar? Estos valores morales —los de la lucha y el desprecio— son característicos de cualquier elite, de cualquier aristocracia. El desprecio es la forma más humana de luchar. Los animales también luchan, también sufren,

también odian. No odiar a un hombre; solamente despreciarlo: he aquí un tipo de lucha que es, al mismo tiempo, contemplación y ascesis. Es casi una purificación: porque te libera de la esclavitud de la pasión más humillante, el odio. Es una ascesis perfecta, porque no te abandonas a los encantos de una pasión cualquiera, sino que, así, logras dominarla y esterilizarla. Poder despreciar a un hombre, a una sociedad, un clima histórico; despreciar sinceramente, con serenidad, sin crispación, sin ánimo de venganza es un gesto moral que pocas veces podemos encontrar entre nuestros

contemporáneos. Es un gesto olímpico. Y, sin embargo, detrás de él se oculta la aventura más terrible.

Porque lo que nos hace titubear al emprender el camino del desprecio — que es, al mismo tiempo, el camino del aislamiento, el camino más seguro hacia la soledad— es la angustia de salir de la historia, de arriesgarnos a no ser contemporáneos de las grandes transformaciones morales, sociales y políticas que nos rodean; es decir, de permanecer solos y estériles en medio de las incesantes metamorfosis humanas. Nos limitamos a conformarnos con creer que cualquier cosa que ocurra en el

ámbito de la historia es significativa; que cualquier nueva forma de vida moral y social es un progreso. Éste es el origen del instinto que nos hace permanecer en la contemporaneidad y ser solidarios con los que actúan y piensan por nosotros. Éste es el origen de nuestro miedo a despreciar lo que pasa a nuestro alrededor: a despreciarlo en su totalidad, en bloque y sin reticencias. Porque ¿qué ocurriría si ellos tuvieran razón? Ellos, es decir, los otros, muchos y estúpidos o pocos y semidoctos, hombres de despacho u hombres de la calle, hombres perfectamente contemporáneos de los

acontecimientos...

La técnica del desprecio conduce inevitablemente a la aventura. Desprecias en nombre de una tradición o de un instinto que te dice que no todo lo que pasa en la historia es significativo; que no todo lo que ocurre es necesariamente un progreso; que el mundo no siempre va hacia *adelante* o hacia *lo mejor*, sino que, a menudo, va sin ton ni son, dirigido por fuerzas oscuras, inhumanas y estériles. También desprecias porque te sientes aristocrático, heroico, luchador, pero los acontecimientos, cuando llegan a su declive, nunca son heroicos, ni siquiera

portadores de valores, de jerarquía. Lo que pasa, lo que se *consume*, es siempre amorfo, irracional, «accidental».

El desprecio presupone una visión ahistórica. Es decir: el desapego con respecto a los acontecimientos, la creencia en los significados. Rivarol no se solidarizó con la Revolución francesa; es decir, no creyó en la fuerza creadora de los acontecimientos, no creyó en la *historia*; se conformó simplemente con los significados morales de su época. Y, sin embargo, Rivarol tuvo razón; no resultó engañado por su actitud antihistórica. El hombre siguió siendo igual de funesto y de

inesencial, tanto antes como después de la Revolución. Los significados morales encontrados por Rivarol siguen todavía en pie, aunque el fenómeno revolucionario se haya extinguido y haya sido superado (la bandera de la Revolución de 1789 ha sido pisoteada hoy día por los militantes de otra revolución).

Actitud antihistórica, es decir, actitud apocalíptica. Los acontecimientos no crean la historia; la historia no significa progreso; el mundo avanza a trompicones; el mundo puede tener, pues, un final; y un final precipitado. Eso es lo que piensan hoy

día unos cuantos hombres, posiblemente los más perspicaces del momento; entre los que no podemos olvidar a René Guénon, que reúne, además de otras virtudes, una formidable capacidad de desprecio por el mundo moderno en su totalidad. No creo que haya existido jamás un hombre que desprecie más categóricamente y con más fuerza la contemporaneidad como este prodigioso René Guénon. Y nunca ha dejado entrever en su desprecio, olímpico, sereno y compacto, la más leve huella de odio, de irritación o de melancolía. Es un verdadero maestro.

Los riesgos del desprecio, la

«aventura» que inaugura esta técnica, no deben, sin embargo, intimidar a un hombre de estructura heroica, un hombre que ama, al mismo tiempo y con la misma fuerza, la lucha y la soledad. La huida del mundo, el aislamiento frente a los acontecimientos, en una palabra, la distancia con respecto a las esencias caducas e infernales de la sociedad, es un camino admirable para los que no conocen al demonio de la lucha, para los que están dotados de una «estructura contemplativa». Pero para los otros, los que no pueden vivir sin la soledad, pero tampoco sin la lucha, el *desprecio* es la más eficaz técnica: es lucha (porque es

ascesis), pero es, al mismo tiempo, autodominio, perspectiva, espacio, «contemplación».

Es extraña la frecuencia con la que aparecen en la obra de Malraux los términos «contemplación» y «sentido». Sus libros abundan en hombres que sufren porque quieren lograr un criterio seguro de contemplación. Subyugado por la sed de «sentido» (de la existencia), Malraux rescata y actualiza la expresión de Montaigne: *la condition humaine*. Y al lado de esta sed casi orgánica de contemplación y soledad (sed o, mejor dicho, destino), Malraux (estructura heroica, aristocrática) cultiva

la acción. Así, tuvo que llegar, fatalmente, a la técnica del desprecio, aunque no fuera en absoluto un antihistoricista.

El hecho

Todos estamos de acuerdo en que el conocimiento humano busca el *hecho* y no los *hechos*. Podemos tener delante mil plantas sin llegar a entender por eso el «hecho» esencial de la vida vegetal. Podemos leer mil documentos sobre la Revolución francesa sin acercarnos por eso ni un solo paso a este «hecho» sin precedentes en la historia europea.

Pero ¿cómo elegimos, de los millones de hechos que nos rodean, aquellos pocos hechos que son esenciales? ¿Cómo llegamos a obtener

un hecho a partir de una multitud de documentos, para después transformarlo en un acto de conocimiento? Y podemos plantearnos otra pregunta: ¿somos nosotros los que elegimos y transformamos aquel hecho verdaderamente significativo de entre un millón de otros hechos o es este hecho el que sobresale entre todos ellos, por ser cualitativamente distinto del millón de hechos que le preceden y le siguen?

Observemos con atención el compañerismo que surge entre dos jóvenes, compañerismo que a menudo se transforma en amor. Entre ellos ocurren innumerables cosas sin ninguna

importancia (gestos, conversaciones, miradas, situaciones, etc.). Hechos que se disipan sin llegar a provocar una germinación, sin llegar a tener una «secuencia orgánica». (Decimos tantas cosas que se pierden irremediabilmente; tantos gestos, sonrisas, explosiones sentimentales que duran un momento y desaparecen al siguiente momento, sin haber dejado huella, sin dejar ningún conocimiento, ninguna significación en mi conciencia o en la tuya.) Pero ocurre que, de repente, una nimiedad, un hecho vulgar puede transformar la camaradería de dos jóvenes en amor. Una nimiedad (una mirada, *sólo una* de las miles que

han intercambiado; una palabra, entre otras miles de palabras, un paisaje, un matiz, etc.), una nimiedad que les hace evadirse de su medio normal, neutro, inundado por hechos, y que les embruja, les empuja hacia una locura única que podríamos llamar, sin ningún miedo, Absoluto.

Lo mismo ocurre en el mundo biológico. Ocurren millones de hechos en un organismo (¡cuántos tropismos, cuántos fenómenos de nutrición, cuántos progresos oscuros...!). Y, sin embargo, no tienen excesiva importancia en la vida de este organismo (es decir: significación, «secuencia orgánica»,

«destino») más que unos pocos entre todos ellos; el hecho de la germinación, de la fecundación; la *creación*.

En la historia de los pueblos, en la historia del espíritu humano, sólo los *actos de creación* tienen importancia. Solamente ellos pueden enseñarle algo al hombre. Y ¿qué otra cosa es la virtud de aprender sino un aspecto de la eternidad?

Podríamos decir que el destino es la lucha consigo mismo, la elección del hecho esencial entre los millones de hechos que ocurren en uno mismo y a nuestro alrededor; la lucha consigo mismo, con la significación (la

fecundación, los niños, la gloria, acto creador con «secuencia orgánica» en cualquier caso) que se puede atribuir o no a la propia vida personal.

Algunos modestos

Los hombres que parecen ser verdaderamente modestos son, en realidad, los más grandes orgullosos y su ambición es ilimitada. Nunca olvidaré la emoción con la que me embarqué en la lectura de *Pensamientos de un hombre cualquiera*, el excelente libro del profesor N. Iorga. Pero no llegué a comprender del todo una cosa: ¿por qué «un hombre cualquiera»? N. Iorga es, y su excelencia bien lo sabe, un hombre fuera de serie. Y, sin embargo, en todos sus libros como memorialista o

sobre la moral quiere ofrecer de sí mismo la imagen de un pobre hombre, de un pobre científico que intenta hacer algo en nuestro modesto país, etc. Podríamos pensar, leyendo semejantes confesiones, que el señor Iorga es un tímido y un modesto. Pero bajo su apariencia de modestia se esconde la conciencia de su propia genialidad y el orgullo de esta genialidad...

Alguien me dijo:

—No soy tan orgulloso como para no reconocer que soy un gran hombre...

Y una vez, escuchando las alabanzas entusiastas de un amigo suyo, el mismo hombre me confesaba:

—Soy un hombre modesto, me resulta tremendamente agradable que se hable de mí...

Bajo su apariencia paradójica, estas confesiones esconden una verdad. Un gran orgulloso sabe muy bien que por mucho que le alaben, adulen o exalten, nunca se podrá decir *todo* sobre él. Él es tan grande, tan excepcional, tan único, que es preferible que no se diga nada sobre él o que él mismo parezca modesto, «un hombre como cualquier otro», antes de que se diga simplemente de él que es un gran hombre.

El profesor S. D., al lado de quien he pasado bastante tiempo, era muy

consciente y estaba orgulloso de su obra, de los cuatro grandes tomos de filosofía que ha publicado. Me había acostumbrado a considerarle un vanidoso sin igual hasta el día en que leí la confesión de un excepcional estudioso, que había escrito y publicado una biblioteca entera de obras eruditas. Su confesión empezaba en este tono: «Soy un pobre investigador sin suerte...». Podríamos decir cualquier cosa de nuestro estudioso menos que era un «pobre investigador sin suerte». Era célebre, era considerado la mayor autoridad de su tiempo, tenía infinidad de discípulos y era rico. Entonces, ¿por

qué esta irritante modestia, que no llegaba a convencer a nadie?

Me podríais contestar: los grandes hombres intentan y sueñan con producir una obra tan extraordinaria, que lo que sus pobres fuerzas les permiten realizar no son más que fragmentos insignificantes... Admitamos que esto sea cierto (aunque lo dudo; muchos creadores que hablan de su «pobre persona» están convencidos de la grandeza de su obra y a veces lo confiesan en sus diarios íntimos o en sus cartas, etc.). Pero si es así, entonces el orgullo de estos creadores me parece terrorífico, demiúrgico. ¡Imagínense qué

opinión tienen de sí mismos, de su poder, de su genio, si aquellas obras maestras que han creado les parecen bagatelas! Me ha fascinado durante mucho tiempo la leyenda que contaba que Virgilio, moribundo, pidió que su *Eneida* fuera destruida, una «pobre obra fracasada», una bagatela. Pero ahora me doy cuenta del enorme orgullo que se escondía debajo de la aparente modestia de Virgilio; si la *Eneida* era una baratija imperfecta, entonces ¡imagínense qué Obra aspiraba a crear Virgilio! Soñaba con ser un demiurgo. Tenía una opinión extraordinaria de su genio. Pensaba que podría *hacer*, que podría *crear* una obra

mil veces más bella que la *Eneida*...

Y ¡qué ingenuo resulta, después de estas consideraciones, el orgullo ruidoso de Balzac! Él, que pensaba de sí mismo —y realmente lo era— ser un genio; que decía que su par era Napoleón y que el mundo no podría nunca olvidar a su papá Goriot... Por lo menos Balzac tenía la conciencia de que su *obra* coincidía, aunque imperfectamente, con su poder. No pensaba, como Virgilio, que lo que había creado no era bueno, que su poder de creación superaba con creces lo que había realizado, que, en cualquier caso, su «ideal» artístico era tan grandioso

que ni siquiera ÉL podía realizarlo...

Melancolía

¡La melancolía de haber perdido tus correspondencias «cósmicas»!

¡Acuérdate de que hubo un tiempo en el que a cada momento de la vida del hombre le correspondía, le «respondía», un acontecimiento cósmico! Antes, el hombre bailaba en los solsticios, encendía fuegos en la noche de san Juan, hacía bodas en ciertas noches, se entristecía y se alegraba con la vida de la luna. ¡Qué perfecta armonía con los ritmos cósmicos, qué milagrosa correspondencia entre el baile del

hombre y la trayectoria de los planetas! Cualquier cosa que el hombre hacía, tenía otro «peso», encontraba eco en otros niveles. Aunque pequeño y vulnerable, como siempre lo ha sido, el hombre era sin embargo un ojo en el que se reflejaban los espacios siderales, un corazón en el que la sangre latía con el mismo ritmo que el del universo...

¡La melancolía que despierta esta libertad moderna del hombre, que puede bailar, celebrar o velar cuando quiere y como quiere! La desesperación que produce este aislamiento anárquico en un cosmos viviente. Eres tú mismo, solamente tú mismo, libre para perderte,

para abandonarte a merced de cualquier combustión interior, como si estuvieras encarcelado en una jaula de hierro, aislado del resto del mundo. Sientes que por encima de ti pasan cosas inimaginables, en lo invisible, y que todas estas cosas ya no «encuentran una respuesta» en ti. Aquella milagrosa red que te ataba al resto del universo se ha roto hace mucho tiempo. Hay noches en que la conciencia de esta ruptura te desespera. Y otras veces permanece solamente su melancolía.

El derecho a decir banalidades

Supongo que habéis observado la naturalidad con la que un pensador paradójico como Unamuno o inquieto como Kierkegaard afirma cosas tan simples, tan perogrullescas o francamente triviales. Siempre me ha asombrado la forma de escribir de Unamuno; a una paradoja difícil o rica en matices le seguirá sin falta una trivialidad o un detalle erudito que otro escritor se avergonzaría de citar por ser demasiado común. Con qué seriedad y

locuacidad discute Unamuno la etimología de la palabra «agonía», recordándote varias veces que en griego significa «lucha» y teniendo el aire de haber descubierto él mismo este significado. Con qué seriedad cita Kierkegaard textos archiconocidos del Antiguo Testamento, que los protestantes conocen probablemente de memoria, los subraya, los anota y se asombra él mismo de la fuerza que tienen, posponiendo página tras página la excepcional interpretación que tienes la impresión que había prometido...

Y, sin embargo, estos tópicos o trivialidades no molestan en la obra de

un Unamuno o un Kierkegaard. Sientes que incluso estas «verdades eternas» habían sido interiorizadas y vividas antes de ser citadas. Sientes que todas las citas triviales que te ofrece un erudito enciclopedista como Unamuno se despojan durante un instante de su gloriosa trivialidad para ser de «carne, hueso y sangre», como él decía; sientes que pueden alimentar.

Qué decepcionantes son, en cambio, las trivialidades de la obra de un Anatole France, especialmente las que abundan en sus páginas de filosofía escéptica y perfumada. Qué difícil es soportar el tópico en un «clásico» de

segunda mano, en un «clásico» de nuestros tiempos. Es evidente que el derecho a decir trivialidades y tópicos se conquista con mucha dificultad. Y los primeros en conquistarlo son los grandes inquietos y despistados del mundo. Cuando Don Quijote te confiesa que todos los hombres son mortales, estás tan asombrado y emocionado que te entran ganas de llorar.

Dilige...

He descubierto bastante tarde esta afirmación de san Agustín: *Dilige et quod vis fac*; «¡ama y haz lo que quieras!». Es, sin duda, una de las más valientes aserciones del cristianismo; y, al mismo tiempo, la fórmula más fiel del mensaje de Cristo; el vocablo que lo condensa. La libertad absoluta se conquista a través del amor. Porque solamente así el hombre sale de sí mismo, se libera de la bestia y del demonio. Solamente una libertad así es benéfica para el prójimo, para la

«colectividad».

Mucho después de san Agustín, Rabelais incitaba a los humanistas a soñar delante de la inscripción de Thélème: *fais ce que voudras*. ¡Cuántas paginas no se han escrito sobre esta inscripción! ¡Cuántas nostalgias no habrá provocado aquel encantador monasterio en el cual cada uno podía hacer lo que quería! Y aun así, el texto de Rabelais no es tan cómodo como parece. A menudo nos apetece hacer una serie de cosas menos agradables para nuestro vecino; otras veces, pueden ser cosas terribles o despreciables. El hombre «normal y corriente», el hombre

«en sus cabales», es casi siempre decepcionante. Solamente cuando ama, cuando sale de sí mismo, puede ser libre y al mismo tiempo permanecer en la comunidad.

San Agustín y Rabelais, dos ideales opuestos, dos mundos opuestos: el cristianismo, fundado sobre una comunidad de amor, y el mundo moderno, fundado sobre la igualdad, etc., o sobre los contratos sociales, etc., o sobre los intereses económicos comunes, etc. Desde el Renacimiento hasta hoy el hombre ha soñado con hacer lo que quería. Se olvida de que este *quod vis fac* pierde su sentido humano si

es utilizado con nostalgia rabelaisiana, si es extirpado de la comunidad de amor y separado del mandamiento esencial: *dilige*.

El mundo moderno está exasperado por el «terror» cristiano. Ciertamente, el terror es real. ¿Qué podría resultar más antipático que esta infatigable invitación al amor, que esta libertad absoluta que se te ofrece solamente cuando amas, cuando renuncias a ser tú mismo, a ser un hombre «en tus cabales»?

Los solitarios

«Ningún hombre atrae a las muchedumbres con más fuerza que aquel que vive en soledad», apunta Papini en su *Sant'Agostino*. Y nos recuerda a san Antonio, a quien la gente acudía simplemente porque tenía fama de ser el ermitaño más austero, y a J.-J. Rousseau, este laico cuya soledad se vio a menudo arruinada por sus admiradores y admiradoras, atraídos por la fama de su aislamiento.

El solitario rompe tan violentamente con la ley fundamental de la condición

humana, que es la convivencia, el amor por *alguien*, si no por el prójimo, que atraerá irresistiblemente, como una fuerza mágica. La ascesis, que implica la soledad, la contención de los instintos y especialmente del instinto esencial: la sexualidad, era considerada en sí misma como una enorme fuerza mágica. Ir en contra de la *naturaleza humana* significa superarla, acercarse a los dioses, a aquellos depósitos de energía física y espiritual. La soledad es la primera superación de la condición humana y la más difícil de alcanzar. Tal desapego presupone una fuerza sobrehumana; aunque sea una fuerza

mágica, asimilada directamente por la dura práctica de la soledad y la ascesis (como pensaban los hindúes), o una fuerza religiosa, enviada al monje que vive en el desierto por Dios mismo (tal como creen los cristianos), esta fuerza asombrará y atraerá a los hombres. Estando cerca de esta fuente sobrehumana, en contacto directo con el asceta que la posee, los hombres esperan obtener algún beneficio para ellos mismos: salud, poder, salvación. Y en el caso de un solitario laico como Rousseau, aprender un método de vida, o quizá incluso la felicidad.

El asceta hindú luchaba contra los

dioses; y éstos, atemorizados por las fuerzas mágicas que había acumulado a través de sus técnicas solitarias, le ponían en el camino inimaginables trampas, tentándolo con bellas mujeres, con cánticos o bailes. Un asceta cristiano luchaba contra los demonios, también atemorizados por el *poder* que había adquirido el monje (poder que le llevaba hacia la salvación, es decir, le alejaba de su influencia; o que tenía un influjo benéfico sobre toda la comunidad, debilitando el gobierno demoníaco en el mundo). Un asceta laico luchaba consigo mismo, con la tristeza, con la inutilidad o con sus

exaltaciones interiores. Pero, en cualquier caso, él también era un vencedor. Un hombre que puede permanecer solo es un mago semejante a los dioses, decían los hindúes; es alguien que ha descubierto el misterio de la felicidad, decían los contemporáneos de Rousseau...

Solamente observando el fervor de las multitudes que acuden a la presencia de los solitarios te das cuenta de cuán sediento de felicidad está el mundo moderno...

El lápiz de Unamuno

«Sólo pienso con un lápiz en la mano», confesaba Unamuno en una entrevista. He encontrado gente que considera esta técnica mental como una manía o, más grave aún, como una prueba de falta de autenticidad. Si solamente piensas provocado o sostenido por un objeto, un gesto o cierto poema, este tipo de comportamiento ¿no traiciona una falta de originalidad o de espontaneidad del pensamiento?

El lápiz que Unamuno cogía en la mano para poder pensar tiene, sin

embargo, una profunda significación. Es una preparación para la meditación, similar a los otros «preparativos» que conoce la historia: la ascesis, la purificación previa, las posiciones hieráticas del cuerpo (que tienen tanta importancia en la India: las así llamadas «posiciones yóguicas», las *asanas*). Coges el lápiz en la mano, así como otros cierran los ojos o armonizan su respiración o tapan sus oídos o toman su frente entre las manos. Te preparas para recibir los pensamientos, para examinarlos, para «profundizar» en ellos. También se nos ocurren pensamientos en otros momentos, en

circunstancias más o menos frívolas. Pero ahora, sin embargo, estás decidido a meditarlos, a seleccionarlos; ahora eres responsable, porque estás concentrado, libre.

Unamuno, que solamente puede pensar con el lápiz en la mano, vuelve a repetir un antiguo ritual, del que no tenemos por qué avergonzarnos. Se trata de un gesto que indica el paso de la frivolidad y la casualidad a la meditación y la responsabilidad. Al mismo tiempo es un vehículo, un auxilio para la concentración. La mente ha sido restablecida en sus derechos; aquel objeto, gesto o posición que el hombre

ha elegido significa el primer paso hacia el pensamiento responsable. No importa que sea un lápiz o una posición ascético-meditativa, la técnica sigue siendo la misma; el efluvio de la vida psicomental ha sido canalizado, delimitado, «concentrado». El pensamiento responsable es inaugurado por este gesto voluntario, símbolo también del reposo que le sigue.

Autenticidad

¿Acaso la autenticidad no es un aspecto oscuro del idealismo? Realizar *tu propia vida*, realizar *tu pensamiento* y *tu forma de sentir*, solamente tuya, intraducible, pura «vivencia», ¿no significa acaso *hacerla, inventarla tú mismo*? Me parece que cualquier idealismo se fundamenta en la creencia de que el hombre puede *hacer* el mundo al mismo tiempo que hace su pensamiento. Por eso el idealismo tiene tantos puntos en común con la magia.

También la autenticidad parte del

mismo presupuesto: la creencia de que nada nos es dado desde fuera o que todo lo que es *dado* así no es realmente vivo, no tiene validez, no tiene significación. La autenticidad, como estilo de vida y pensamiento, sería, pues, una degradación de la conciencia mágica. La magia cree que el hombre puede ser y hacer cualquier cosa. La autenticidad se conforma con mucho menos: uno no puede *ser cualquier cosa*, no puede *hacer* cualquier cosa. No puedes ser, por ejemplo, un genio o un creador de mundos, o Dios mismo (tal como afirma la magia).

Pero puedes ser *tú mismo* (es decir,

sin ninguna alteración, sincero, actual, vivo) y puedes *hacer* una suma de cosas gracias a tu fuerza interior; cosas que, todas juntas, constituyen *tu* mundo, en cuya organización has participado y que has construido según tus necesidades y tus posibilidades. La autenticidad es, pues, una variante vulgar, popular del idealismo. Y tanto la autenticidad como el idealismo son naufragios de la conciencia mágica. Crees que puedes hacer y deshacer el mundo a tu antojo (la magia); pero llegas a convencerte de lo absurdo de esta demiurgia y entonces piensas que el mundo se hace conociéndolo (idealismo); y, al final,

tienes que conformarte con vivir auténticamente, aunque sea una pequeñísima parte de este mundo (autenticidad).

El horror a lo angélico

A propósito del fenómeno de «condensación» de las expresiones espirituales europeas, fenómeno que cada vez se manifiesta con más fuerza a partir del Renacimiento hasta hoy, observad cómo se condensa la música. Ésta se ha vuelto más densa, más «tectónica» (volumen, orquestación, simultaneidad) con el Renacimiento, para llegar a ser «sólida» con el Barroco y aspira a adoptar formas cada vez más «pesadas» con los instrumentos

musicales del siglo XIX. En la Edad Media la música se expresaba con instrumentos «puros»: la concha, la guitarra de cuatro cuerdas, el arpa, etc. Pero la tendencia del espíritu «moderno» a entrar en contacto con realidades cada vez más «densas» se puede detectar incluso en la creación de los instrumentos musicales. No es la «resistencia de los materiales» la que ha creado la música moderna, sino que la música, para poder expresarse, ha creado resistencias materiales: el volumen fónico, la polisinfonía, la desafinación.

Estamos hablando de la necesidad

de intuir la realidad en sus aspectos «pesados» (necesidad que reencontramos en la física, en la filosofía, en la economía política, en la épica). El horror de todo lo que es puro, simple, angélico: horror sintomático de la Europa moderna.

Autenticidad

Objeciones que puede levantar la autenticidad. La vivencia, la experiencia, la autenticidad no son más que nuevas formas y expresiones de la mentalidad positivista, experimental, empírica. La primacía de lo concreto (de la peor calidad); la superstición de las «comprobaciones» experimentales; ninguna afirmación sobre el mundo es válida si no se fundamenta sobre «experiencias», es decir, sobre «pruebas» y «documentos». La tiranía de los documentos y de las

comprobaciones experimentales es una secuela de la mentalidad positivista del siglo XIX, cuando incluso el problema (exclusivamente metafísico) de la supervivencia *post mortem* del alma se discutía sobre la base de documentos (espiritismo, ciencias metapsíquicas). La autenticidad es un retroceso al empirismo; actitud antiplatónica.

Respuestas que podemos alegar contra estas objeciones. La autenticidad siempre aspira a expresar lo concreto; es, pues, una técnica de lo real, una reacción contra los esquemas abstractos (románticos o positivistas), contra los automatismos psicológicos. La

autenticidad es solamente un momento del gran proyecto por recuperar lo concreto que caracteriza la vida cultural del último cuarto de siglo (el éxito de la fenomenología, Proust, el neohipocratismo en la medicina, el valor concedido a la experiencia irracional en la investigación de las religiones, el interés por la etnografía y el folklore). La autenticidad se escapa a la mentalidad del siglo XIX, porque no confunde lo real con lo palpable. Otorga cierto valor a los documentos, a las experiencias, solamente porque éstos participan en lo real; evita, de esta forma, los automatismos, los esquemas

formales, las ilusiones. Lejos de mostrar una actitud antimetafísica, la autenticidad expresa una enorme sed ontológica de conocimiento de lo real.

Más allá de las etimologías

A veces se llega a descubrir todo un sistema de pensamiento en una simple expresión verbal, sistema que no ha dejado ningún rastro en la actual etapa mental de Europa. Por ejemplo, decimos de una idea o de una cosa incompleta que «no es suficientemente redonda»^[33]. Cuando una afirmación ha sido llevada hasta su expresión más perfecta, se dice que «es redonda». Un pensador que profundiza y perfecciona sus teorías no hace otra cosa que «redondear» su

sistema.

Esta popular expresión refleja una antiquísima concepción cosmológica: *la esfera es la fórmula de la perfección*. Tanto más perfecta es una cosa cuanto más se acerca a la esfera, cuanto más se acerca su forma o su movimiento a la esfera o al movimiento circular. La aspiración a la perfección es una tendencia a lo esférico.

Un sistema de afirmaciones logra convencerse, logra imponerse como una necesidad después de haber sido redondeado: es decir, en el momento mismo en que supera la forma larvaria o fragmentaria y se organiza como un todo,

cuando «se mantiene en pie» por sí mismo. Hay que subrayar una vez más la plasticidad de la lengua rumana. El rumano expresa la idea de perfección totalizadora a través de una imagen plástica cuyas valencias simbólicas han permanecido intactas.

Esta esfera, que se deja adivinar como raíz de la expresión «redondear», no era solamente la fórmula de la perfección, sino también la fórmula geométrico-simbólica de la *realidad absoluta*, de la realidad tal como era antes de ser dividida en dos (micro y macrocosmos, objeto y sujeto) por la creación.

«Redondear una cosa» no solamente significa darle *forma*, sino también darle *realidad*, darle una existencia singular, autónoma. Una cosa bien redonda es una cosa de cuya realidad nadie dudaría.

La resistencia al genio

He encontrado en un viejo libro de Montherlant algunas observaciones que no han perdido todavía su actualidad; y, sin duda, no la perderán durante mucho tiempo: «On ne demande pas à un homme d'avoir de la valeur, ou seulement d'être un caractère; on lui demande d'être sympathique, cela veut dire être coulant, se prêter aux combines, réussir» (*Aux fontaines du désir*)^[34].

Ser simpático, he aquí otra prueba

del sentimentalismo europeo y americano, de la incapacidad del hombre moderno de pensar de una forma impersonal. Se dice con énfasis que los occidentales «viven entre realidades», al tiempo que el Oriente está flotando en lo «abstracto». Sin embargo, el sentimentalismo occidental prueba lo contrario. A un hombre no se le juzga por su valor, como dice Montherlant, por lo que es o lo que representa. Se le juzga por su apariencia; si es simpático o no lo es. Cada vez se utiliza menos, en los juicios de valor, el criterio objetivo e impersonal.

Por otro lado, esta simpatía se

conquista a través de una total integración en la mediocridad. «Car le médiocre est ce qui plaît, parce que nos juges s'y retrouvent chez eux»^[35], apuntaba Montherlant. Lo mediocre resulta atractivo porque no te trastorna, no te cambia, no te embruja. Cualquier ser humano se resiste ante una cosa o persona inaudita, nueva, revolucionaria. No sabes qué hacer con ella, no sabes cómo reaccionar delante de una persona así. La novedad, como ya he dicho en otra ocasión, anula el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo; o, en cualquier caso, lo confunde, lo oscurece.

Quant à ce qui est simplement hors du commun, cela paraît *ridicule*. Surtout en France, nation petite-bourgeoise, et qui adore le petit. Dante, Michel-Ange, Shakespeare, Byron, Wagner ont d'abord été jugés ridicules, ici, parce que «bizarres», c'est-à-dire autre chose que petits-bourgeois (*ibid.*)^[36].

La feroz crítica que Montherlant hace a Francia vale para casi todos los países de Europa y América. El genio posee demasiada magia; perturba la conciencia

que el hombre tiene de sí mismo, lo saca de los estrechos límites de su ser. El hombre medio, el hombre mediocre, necesita un «raro» a su medida; alguien que le divierta y perturbe de una forma agradable. La generación francesa, que se resistía a Dostoievski y a Nietzsche, aplaudía en cambio a un Catulle Mendès o a un Péladan, escritores que tenían «misterios» perfumados, «secretos» y «revelaciones» accesibles. Y también gustan mucho, especialmente a las elites, algunos escritores oscuros, espirituales, paradójicos; pero no por su talento, sino por su rareza, por los fragmentos caducos e idiotas de sus obras. A esto se

debe, por ejemplo, el éxito de Jean Cocteau. Y, hoy en día, el de Dimitri Merejkovski. Un autor como René Guénon, un Julius Evola, un Coomaraswamy permanecen totalmente desconocidos más allá del círculo limitado de sus lectores. El mundo busca las «revelaciones verdaderas» en los libros de Merejkovski, tal como hace cincuenta años las buscaba en los libros de teosofía.

Un significado de los signos

Me gusta el título de una revista, *Signos*: pocas palabras podrían presumir de una sustancia espiritual más rica.

El sentido conferido a este vocablo puede llegar a ser la piedra angular de una cultura; porque de una forma se presenta una cultura que interpreta e interioriza el sentido mágico de la palabra «signo» y de otra, totalmente distinta, las culturas que han asimilado el sentido metafísico o profético de los signos. ¡Qué diferencia entre los

profetas judíos, que transformaban los acontecimientos históricos y las anomalías biológicas en signos de la voluntad divina, y los mediterráneos, que veían en el *signo* la forma pura, los límites perfectos, la norma! Y también ¿qué diferencia entre el sentido mágico del *signo*, fuerza inmanente, energía condensada que el imperativo del rito perfecto o del verbo preciso pone a disposición del oficiante, y el sentido profético-cristiano de los *signos*, tal como lo ha entendido, por ejemplo, un Joaquín de Fiore, que interpretaba los signos como una manifestación secreta del ritmo de la historia universal, ritmo

que, a su vez, era el caminar de Dios sobre la tierra!; Dios se manifestó al principio (en el Antiguo Testamento) bajo el rostro del Padre, después (con el cristianismo) bajo el rostro de la segunda persona de la Trinidad (Jesús), y finalmente como Espíritu Santo (la época «apocalíptica» de la libertad espiritual).

Podríamos elaborar toda una filosofía de las culturas europeas y euroasiáticas teniendo como punto de partida esta interpretación y las distintas formas de interiorización de los sentidos del *signo*. ¡Y qué fecunda sería tal investigación si la ampliásemos también

a otros ámbitos culturales, asiáticos, austroasiáticos, oceánicos y amerindios! Allí donde los textos son cada vez más escasos y oscuros, donde los monumentos y los signos adquieren una importancia capital y un sentido ecuménico, directamente accesible para todos los miembros de la comunidad. Pero no me atrevería a aventurarme tan lejos en esta breve nota.

Me agrada, entre otras cosas, el sentido mediterráneo del signo: límite, distinción, detención. No se trata aquí de la «detención» de la vida, de una muerte formal, sino de la fijación de la mente sobre los límites del *esse*. Más allá del

signo, es decir, más allá de la forma y del sentido, empieza el devenir o la nada, que son rostros o aspectos del *non esse*, del *asat*. La detención de una cierta vida, se sobreentiende; una barrera para la corriente vital orgiástica; límite del escurridizo, amorfo devenir psicomenta.

Pero cualquier detención de esta vida oscura e insignificante también es un triunfo de la eternidad y de las normas. Ninguna de las confusiones que ha valorado la heterodoxia moderna es tan grave como la confusión de la Vida con el impulso vital, con el devenir biológico y la duración psicomenta.

Todas las otras culturas o estilos europeos y afroasiáticos han separado claramente la Vida (a la que simbolizaban con las normas y los ritmos cósmicos, el Sol, la Luna, etc.) del mero devenir oscuro, carente de cualquier otro contenido metafísico que no fuera la temporalidad (que simbolizaban a través de las aguas, las larvas, el infierno, niveles que ni siquiera participan en la existencia, porque no conocen ni la forma, ni la memoria).

Estoy enamorado del sentido mediterráneo del *signo*, que te obliga a pararte en el umbral del problema del

no-ser, obligándote al mismo tiempo a ver y respetar las normas, los límites, las formas. Este acto de *obediencia* es (o podría ser) un acto de *dominio* sobre ti mismo, sobre la vida que fluye a través de ti y te mantiene en la corriente del devenir.

El signo es el sello que distingue el ser del no-ser y te ayuda, al mismo tiempo, a *identificarte* y a *ser tú* mismo, a no devenir, «llevado por la corriente vital y colectiva». Cualquier acto de obediencia es un acto de gobierno, de detención del río amorfo, infrahumano. Solamente así podríamos comprender el milagro griego; aquellos que han sido

capaces de ver mayor número de formas y signos que todos los demás, aquellos que se han detenido delante de ellos, los han respetado y «normalizado»; precisamente estos hombres han alcanzado la más plena libertad de la que tengo noticia en Occidente y han creado las más numerosas y fuertes personalidades. Los bárbaros y los paleo-orientales, que no han encontrado en el itinerario de su menté las formas y las normas, que pasaban con facilidad del *esse* al *non esse* y que confundían la eternidad con la nada, no han logrado alcanzar más que una triste libertad (orgiástica, delirante) y no han conocido

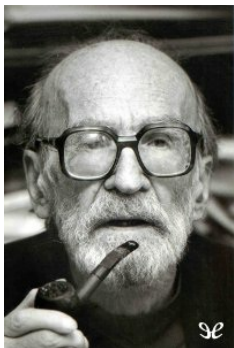
nunca la personalidad antropológica, sino solamente la inspiración, la obsesión y la posesión (divina, mágica, etc.).

Pero igual de grave es también la muerte de las significaciones en una cultura fundada sobre los signos y el límite. Cuando la libertad llega a ser libertinaje y el hombre busca el sentido de una forma (norma, institución, símbolo) en los niveles más bajos e infrahumanos (el freudismo, el positivismo, etc.), estamos asistiendo a una terrible confusión de planos, que en el mejor de los casos nos llevaría a un barroco espiritual. La esterilidad que ha

contagiado buena parte de la cultura occidental contemporánea se debe precisamente a este prolongado reinado de las formas muertas; y cuando se ha intentado hacer una nueva interpretación de las *formas*, se ha hecho buscándoles el «origen» en los niveles infrahumanos: el sexo, la sangre, las células, los tótems, etcétera.

Parece ser que nuestro tiempo es lo suficientemente maduro como para reavivar y hacer fructificar los *signos*, encontrándoles la fuente y la justificación metafísica en otros niveles que los descubiertos por la sociología, la biología o el historicismo. Esta nueva

comprensión del *signo* supera el estéril formalismo europeo y nos defiende al mismo tiempo de una nueva caída en el devenir escurridizo e infrahumano que los antiguos helenos, nuestros más próximos modelos, habían vencido.



MIRCEA ELIADE. Nacido en Bucarest en 1907, se licenció en filosofía en 1928. Viajó a la India, donde residió hasta 1931 y estudió sánscrito, religión y filosofía hindú con Dasgupta. Fruto de esta experiencia fue su tesis doctoral sobre el yoga. Hasta el inicio de la

segunda guerra mundial enseñó historia de las religiones en la Universidad de Bucarest. Exiliado en París en 1945, fue profesor en la École des Hautes Études y en la Sorbona. A esta etapa, en la que comenzó a escribir en francés, pertenecen obras, como su *Tratado de historia de las religiones* (1949), gracias a las cuales se fraguó su reconocimiento como comparatista y fundador de una metodología para el estudio de las religiones. Colaboró con Carl Gustav Jung en el círculo Eranos y con Ernst Jünger en la revista *Antaios*. En 1956 se trasladó a los Estados Unidos. Allí desarrolló su labor docente

e investigadora en la Universidad de Chicago, donde ocupó la cátedra de Historia de las religiones hasta su muerte en 1986.

Mircea Eliade no fue un simple erudito, sino también, y desde muy temprano, un notable ensayista, articulista, memorialista y narrador. Así, aunque entre sus publicaciones más importantes cabe señalar la inacabada *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (1976-1985) y la *Enciclopedia de las religiones*, de la que fue director, es autor de numerosos ensayos y novelas.

Notas

[1] *Maitreyi. La noche bengalí*, Kairós, Barcelona, 2000. <<

[2] *Los jóvenes bárbaros*, Pre-Textos, Valencia, 1998. <<

[3] *Alquimia asiática*, Paidós Ibérica,
Barcelona, 1992. <<

[4] «Una página, una página llena, escrita con atención, con pasión y mucho esfuerzo, será sacrificada en holocausto... una cerilla ha prendido fuego al montón de papeles de un manuscrito; llama y humo se han esfumado a lo lejos a través de la ventana...». Eliade cita la traducción francesa de una glosa de Eugenio d'Ors («La page paienne», en Íd., *Au grand Saint-Christophe*, trad. de M. y Mme. Tissier de Mallerai, R. A. Corrêa, Paris, 1932, pp. 262-265). Esta glosa, publicada originalmente en catalán, fue

recogida en versión castellana en E. d'Ors, *La filosofía del hombre que trabaja y juega* (reed., Libertarias/Prodhufo, Madrid, 1995, pp. 172-173). (N. del e.) <<

[5] Espasa-Calpe, Madrid, 2003. <<

[6] «En cada hombre, y en cada momento, existen dos impulsos simultáneos, uno hacia Dios y el otro hacia Satán.» Cf. Ch. Baudelaire, *Mi corazón al desnudo y otros escritos póstumos*, Valdemar, Madrid, 1999. <<

[7] Moneda nacional rumana. (*N. del t.*)

<<

[8] *Joaquín de Fiore y los medios
cortesianos.* <<

[9] El nombre que lleva, en la cultura rumana, la generación de intelectuales revolucionarios de 1848. (*N. del t.*) <<

[¹⁰] Época de la historia de Rumanía (1711-1821). La clase dirigente del país provenía del barrio Fanar de Constantinopla y estaba formada por griegos ricos. (*N. del t.*) <<

[11] «La ironía considerada como una forma de maceración.» <<

[12] *Lágrimas y santos*, título de un libro de E. M. Cioran publicado en Rumanía en 1936 (*De lágrimas y de santos*, Tusquets, Barcelona, 1988). <<

[13] «No es gran cosa ser valiente en una batalla si no tienes ningún talento para la conversación.» <<

[14] *Cosmología y alquimia babilónicas*,
Paidós Ibérica, Barcelona, 1993. <<

[15] *El monje*, Valdemar, Madrid, 1998.

<<

[16] *El italiano, o el confesionario del penitente negro.* <<

[17] *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, El Acantilado, Barcelona, 1999. <<

[18] *Las fuentes ocultas del Romanticismo.* <<

[19] *Neam* es el término rumano traducido por «linaje». (*N. del t.*) <<

[20] «La taxonomía no puede ser más que la filogenia aplicada.» <<

[21] *Jade. Un estudio de arqueología y religión chinas.* <<

[22] *El sistema religioso de China.* <<

[23] *La respuesta de las plantas como medio de investigación fisiológica; Electro-fisiología comparada; Investigaciones sobre la irritabilidad de las plantas; Los movimientos vitales de las plantas; La respuesta en los seres vivos y en los inanimados. <<*

[24] *La vida y la obra de sir Jagadish C. Bose.* <<

[25] Término acuñado por Eliade. (*N. del t.*) <<

[26] *La mandrdgora. Ensayo sobre los orígenes de las leyendas.* <<

[27] Término acuñado por Eliade en rumano (*rasiologie*) para designar el estudio sistemático de las razas. (*N del t.*) <<

[28] Corrientes ideológico-literarias de la cultura rumana de principios del siglo XX que idealizaban la vida rural en oposición a la vida urbana. Cultivaban una literatura de inspiración rural e histórica. (*N. del t.*) <<

[29] Obra maestra del folklora rumano.
(*N. del t.*) <<

[30] *El tiro de caballos, el caballo de silla a través de los tiempos; Contribuciones a la historia de la esclavitud.* <<

[31] «Pienso realmente (pero estoy demasiado involucrado en esto) que la fidelidad es uno de los signos del genio.» <<

[32] *La magia de las hierbas.* <<

[33] Eliade analiza aquí la expresión rumana *nu e destul de rotunjit*, «no ha sido suficientemente redondeada». (*N. del t.*) <<

[34] «No se le pide a un hombre ser valeroso o solamente ser un hombre de carácter; se le pide ser simpático, lo que significa ser tolerante, consentir las combinaciones, tener éxito.» <<

[35] «Lo que gusta es la mediocridad, porque nuestros jueces se reconocen en ella.» <<

[36] «En cuanto a lo que es inusual, simplemente parece *ridículo*. Especialmente en Francia, nación pequeñoburguesa que adula lo pequeño. Dante, Miguel Ángel, Shakespeare, Byron, Wagner, al principio eran calificados aquí de ridículos porque eran raros, es decir, diferentes del pequeñoburgués.» <<