

Joseph  
Campbell



LOS  
MITOS

Su impacto en el mundo actual

Kairós

**Joseph Campbell**

# **Los mitos**

**Su impacto en el mundo actual**

**Traducción del inglés de Miguel Portillo**

**Título original: MYTHS TO LIVE BY**

Collected Works of Joseph Campbell / Robert Walter, Executive Editor / David Kudler, Managing Editor

© 2011, Joseph Campbell Foundation (jcf.org)

© de la edición en castellano:

2014 by Editorial Kairós, S.A.

[www.editorialkairos.com](http://www.editorialkairos.com)

**Traducción del inglés: Miguel Portillo**

**Composición: Pablo Barrio**

**Diseño cubierta: Katrien Van Steen**

**Foto cubierta: Brihadeeswarar Hindu Temple in Thanjavur; Tamil Nadu, India by Jaya Kumar**

**Primera edición en papel: Noviembre 2014**

**Primera edición en digital: Abril 2021**

**ISBN papel: 978-84-9988-402-8**

**ISBN epub: 978-84-9988-894-1**

**ISBN kindle: 978-84-9988-895-8**

Todos los derechos reservados.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita algún fragmento de esta obra.

# Sumario

[Prefacio de Johnson E. Fairchild](#)

[Introducción](#)

[1. Impacto de la ciencia en el mito](#)

[2. Aparición de la humanidad](#)

[3. Importancia de los ritos](#)

[4. Separación entre Oriente y Occidente](#)

[5. Confrontación entre Oriente y Occidente en religión](#)

[6. La inspiración del arte oriental](#)

[7. Zen](#)

[8. Mitología del amor](#)

[9. Mitologías de guerra y paz](#)

[10. Esquizofrenia: el viaje interior](#)

[11. El paseo lunar: el viaje exterior](#)

[12. Conclusión: no más horizontes](#)

[Notas](#)

[Apéndice: Sobre la Fundación Joseph Campbell](#)

## Prefacio

La activa mente de Peter Cooper (1791-1883) –radical, inventor, financiero, político y el primer feminista de Nueva York– concibió, entre otras cosas, la Cooper Union for the Advancement of Science and Art. Cooper se sentía molesto por carecer de formación académica y por el hecho de saber que en su tiempo el conocimiento y la educación eran únicamente patrimonio de los ricos y los hombres. Él cambió ambos conceptos, probablemente estimulado por el movimiento Chautauqua y por los hechos de otros filántropos. Su primera y mayor contribución fue la idea de la creación del Forum y de la educación de los adultos, que dio lugar al establecimiento de la primera escuela de educación para adultos de su país.

Desde el día en que Abraham Lincoln dio la primera conferencia hasta el presente, más de cinco mil conferenciantes y artistas han aparecido sobre la tarima del Great Hall, y sus ideas han alcanzado gran difusión entre el público, con un promedio de más de mil personas por noche, tres noches por semana. En la actualidad –gracias sobre todo al entusiasmo de Seymour Siegel y a la ayuda de Bernard Buck–, las charlas son retransmitidas a través de la emisora de radio municipal de Nueva York (WNYC), para que lleguen a otros tantos de miles de personas. Se trata de la serie de conferencias radiofónicas más larga de la historia. A la Cooper Union hay que agradecerle que nunca haya interferido en la labor del director de programación de la conferencias del Forum, al que se confió la solitaria y laboriosa tarea intelectual de representar al pasado y mirar hacia el futuro.

Una de las cosas que tuve en mente durante mis veinte años en la Cooper Union fue que cada uno de los más de mil conferenciantes que invité fuese amigo mío, al igual que cada una de las personas que formaron parte tanto de la audiencia visible como de la radiofónica. Resulta difícil seleccionar a un único colaborador, pero Joseph Campbell, el autor del presente libro, cuenta con las dotes comunicadoras e intelectuales requeridas por el Forum. Nunca utiliza notas, tiene don de palabra y es brillante; por encima de todo, transmite ideas que constituyen un puente entre el pasado y el futuro, entre Oriente y Occidente. Ha dado grandes conferencias en el Forum, que siempre han constituido una

alegría y un placer. La obra presente, desarrollada a partir de dichas charlas, es una sinopsis de toda una vida dedicada al estudio y de los mejores principios del Cooper Union Forum. Me siento orgulloso de formar parte de este trascendental libro.

JOHNSON E. FAIRCHILD

Nueva York

*15 de octubre de 1971*

## Introducción

De un total de alrededor de veinticinco conferencias sobre mitología, realizadas en el Great Hall del Cooper Union Forum, en Nueva York, entre 1958 y 1971, he seleccionado una docena; el capítulo 4 es el resultado de dos conferencias dadas en el mismo año. Los temas y títulos se los debo a la fértil mente del doctor Johnson E. Fairchild, presidente del Forum, cuya inteligencia y sabiduría, así como su encanto personal, son los responsables de que esta entusiasta institución haya realizado su labor durante un cuarto de siglo. Mi satisfacción en dar conferencias en ese ámbito se debe en gran parte al estilo antiguo y lleno de grandeur del propio Great Hall y al conocimiento de que en una ocasión Abraham Lincoln habló desde el mismo escenario, lo que me hace experimentar un cierto y secreto sentimiento de participación en la gran corriente de la elocuencia norteamericana; pero también se debe a la atención sin ambages demostrada por las audiencias que el doctor Fairchild ha conseguido atraer a la numerosa serie de conferencias y discusiones que han tenido lugar en dicho marco. Las horas dedicadas a preguntas que seguían a las conferencias, cuando Fairchild recorría los pasillos micrófono en mano, dejando que cualquiera que levantase la mano tuviese la oportunidad de expresar un comentario espontáneo o preparado, también hizo que disfrutase más que nunca de hablar con gente de buena voluntad sobre temas que me interesaban, en los términos apropiados. Espero que incluso el formalismo de la prosa en que está escrito este libro se impregne de la frescura y la confianza que experimenté al dar estas charlas.

Me siento muy satisfecho de que el doctor Fairchild haya accedido amablemente a prologar este volumen, al igual que hizo cuando me presentó ante el auditorio en cada una de las conferencias; la última de ellas, el 1 de marzo de 1971, tuvo lugar la noche antes de que se retirase como presidente del Forum y como director del Departamento de Educación para Adultos de la Cooper Union. Creo que la presente colección puede ser una muestra adecuada que exprese mi deuda de gratitud hacia él por sus ánimos, la cálida amistad y sus sugerencias en cuanto a temas y títulos, que me condujo a llevar mis dioses-búfalo, Quetzalcoatl, Budas y hadas a iluminarse mutuamente a través del diálogo con los miles de miembros de las audiencias –muchos de ellos se han mantenido fieles a lo largo

de los años—, que en definitiva han sido la inspiración para estas conferencias. Mi agradecimiento para todos ellos y para su presidente.

También me gustaría dar las gracias a los técnicos y directivos de la emisora de radio WNYC por las grabaciones a partir de las que he preparado los capítulos incluidos; a Marcia Sherman por mecanografiar en varias ocasiones los numerosos borradores, tanto de los presentes capítulos como de los que no han sido incluidos; así como a mi esposa, Jean Erdman, por la idea, en primer lugar, de convertir estas charlas en capítulos de un libro, y por sus comentarios y sugerencias que hicieron realidad este volumen.

J. C.

Nueva York

*4 de julio de 1971*

1.

## Impacto de la ciencia en el mito

El otro día estaba sentado al mostrador de una cafetería a la que suelo acudir, cuando llegó un jovencito de unos doce años, con su cartera de ir al colegio, y se sentó a mi izquierda. Junto a él llegó otro chiquillo, más pequeño, que iba de la mano de su madre, y que tomaron asiento a continuación. Todos ellos realizaron sus pedidos y, mientras aguardaban, el chico que había a mi lado volvió la cabeza hacia su madre para decir:

–Jimmy hizo hoy un trabajo sobre la evolución del hombre, y el profesor le ha dicho que estaba equivocado, que nuestros primeros padres fueron Adán y Eva.

«¡Dios mío! –pensé–, ¡qué profesor!»

La mujer, sentada a tres sillas de distancia, dijo:

–Bueno, el profesor tenía razón. Nuestro primeros padres fueron Adán y Eva.

¡Qué madre para un chico del siglo XX!

El jovencito respondió:

–Sí, ya lo sé, pero se trataba de un trabajo científico.

Por esa respuesta me gustaría recomendarle para una medalla de trabajos distinguidos del Instituto Smithsonian.

No obstante, la madre volvió a la carga:

–¡Ah, esos científicos! –dijo con enfado–. Eso solo son teorías.

El chico también replicó.

–Sí, ya lo sé –fue su respuesta fría y tranquila–, pero ellos se limitan a los hechos, encontraron los huesos.

Llegaron los bocadillos y la leche y ahí se acabó todo.

Reflexionemos durante un instante en la santificada imagen cósmica que ha sido destruida por los hechos y los hallazgos de este tipo de irrefrenables jóvenes buscadores de la verdad.

En plena Edad Media, digamos entre los siglos XII y XIII, eran corrientes dos conceptos muy diferentes sobre la Tierra. El más popular era que era plana como un plato y que estaba rodeada y flotando en un mar cósmico sin límites, lleno de todo tipo de monstruos peligrosos para el hombre. Se trataba de una noción infinitamente vieja, que se remontaba a la Edad de Bronce, y que aparecía en textos cuneiformes sumerios del 2000 a.C., siendo la imagen autorizada en la Biblia.

No obstante, el concepto medieval más seriamente considerado era el de los antiguos griegos, de acuerdo con los cuales la Tierra no era plana, sino una esfera sólida estacionada en el centro de una especie de caja china de siete esferas transparentes, en cada una de las cuales se hallaba un planeta: la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno, los siete a partir de los que reciben nombre los días de la semana. Los sonidos de estos siete configuraban una música, la «música de las esferas», a la que corresponde nuestra escala diatónica. También existía un metal asociado con cada uno: plata, mercurio, cobre, oro, hierro, estaño y plomo, en ese orden. El alma que descendía desde el cielo para nacer en la Tierra adquiría, al llegar abajo, las cualidades de dichos metales, por lo que nuestros cuerpos y almas están compuestos de todos los elementos del universo y cantan, por así decirlo, la misma canción.

De acuerdo con esta visión, tanto la música como las artes iban a permitirnos sintonizar con estas armonías, de las cuales nos distraían los pensamientos y demás asuntos de esta tierra. En la Edad Media, las siete ramas del conocimiento estaban asociadas a estas esferas: gramática, lógica y retórica (conocidas como trivium), aritmética, música, geometría y astronomía (el quadrivium). Por su parte, las esferas cristalinas no eran –como el cristal– de materia inerte, sino que estaban compuestas de poderes espirituales vivos, presididos por seres angélicos, o, como dijo Platón, por sirenas. Más allá de todo lo anterior, se hallaba ese luminoso reino celestial en donde Dios se sentaba con toda majestad sobre su

trono; así que al llegar la muerte, el alma regresaba a su creador, pasando de nuevo a través de las siete esferas, y cada una de ellas iba dejando la cualidad correspondiente para llegar al juicio totalmente desnuda. Se suponía que en la tierra gobernaban el emperador y el Papa de acuerdo con las leyes y voluntad de Dios, representando su poder y autoridad en la comunidad cristiana. Así pues, en la visión global de los pensadores medievales existía un perfecto acuerdo entre la estructura del universo, los cánones por los que se regía el orden social y el bien individual. A través de una incuestionable obediencia, el cristiano se ponía en sintonía no solo con su sociedad, sino también con sus mejores intereses internos y con el orden externo de la naturaleza. El Imperio cristiano era un reflejo terrenal del orden celestial, organizado jerárquicamente, con las vestiduras, tronos y procedimientos de sus cortes inspirados en la imagen celestial, conformando las campanas de sus catedrales y las armonías de los coros un eco de tonos terrenales, reflejo de los angélicos.

En la Divina comedia, Dante desarrolló una visión del universo que satisfizo perfectamente tanto las nociones religiosas como científicas de su tiempo. Cuando Satán fue expulsado del cielo a causa de su orgullo y desobediencia, se supone que cayó como un cometa incendiado y que, cuando colisionó con la Tierra, lo hizo justamente por el centro. El prodigioso cráter que abrió se convirtió en el inflamado pozo del infierno; la gran masa de tierra desplazada por el choque apareció en el polo opuesto, y se convirtió en la Montaña del Purgatorio, que Dante representó exactamente en el Polo Sur. En su visión, todo el hemisferio sur estaba formado por agua, con esa montaña sobresaliendo y en cuya cima se hallaba el Paraíso Terrenal, de cuyo centro manaban los cuatro ríos de los que hablan las Sagradas Escrituras.

Parece ser que cuando Colón navegó a través de ese «océano azul» que muchos de sus vecinos (y posiblemente también su tripulación) creían un océano terminal que rodeaba una desagradable tierra, él mismo tenía en mente una imagen del mundo muy parecida a la de Dante, tal y como podemos leer en sus diarios. Por ellos sabemos que en el transcurso de su tercer viaje, cuando por primera vez alcanzó la costa septentrional de Sudamérica –pasando por una situación apurada en su frágil embarcación mientras navegaba entre Trinidad y el continente–, subraya la enorme cantidad de agua potable (proveniente de la desembocadura del Orinoco) que allí se mezclaba con salada. Desconociéndolo todo del continente que había más allá, pero con la idea medieval en su cabeza, llegó a la conclusión de que el agua dulce provenía de uno de los ríos del Paraíso y que iba a parar al mar meridional desde la base de la gran montaña de las

antípodas. Por otra parte, cuando cambió de rumbo, dirigiéndose al norte y observó que sus barcos navegaban con mayor rapidez que al hacerlo en dirección sur, tomó este hecho como evidencia de que navegaba montaña abajo desde el pie del promontorio de la mítica montaña paradisiaca.

Me gusta pensar en 1492 como el año que marca el final –o al menos el principio del fin– de la autoridad de los viejos sistemas mitológicos en los que se habían apoyado e inspirado las vidas de los hombres desde tiempo inmemorial. Poco después del viaje de Colón, que hizo época, Magallanes circunnavegaba el globo. Algo antes, Vasco da Gama había llegado a la India navegando alrededor de África. La Tierra empezaba a ser explorada sistemáticamente y las viejas, simbólicas y mitológicas geografías quedaban desacreditadas. En un intento de demostrar que en algún sitio de la Tierra existía un Jardín del Paraíso, santo Tomás de Aquino escribió, tan solo dos siglos y medio antes del viaje de Colón: «La situación del Paraíso está fuera del alcance del mundo habitado, separado por mares o montañas, o por alguna tórrida región, que no pueden ser atravesadas; por ello los topógrafos no lo mencionan». Cincuenta años después del primer viaje, Copérnico publicó sus estudios sobre el universo heliocéntrico (1543); y unos setenta años después de este, el pequeño telescopio de Galileo confirmó de forma tangible la visión copernicana. En 1616, Galileo fue condenado por la Inquisición –al igual que el chico que se sentaba a mi lado en la cafetería lo fue por su madre– por sostener y enseñar una doctrina contraria a las Sagradas Escrituras. En la actualidad, contamos con telescopios mucho más grandes situados en las cimas de, por ejemplo, el Monte Wilson en California, Monte Palomar en el mismo estado, Kitt Peak en Arizona y Haleakala, en Hawái; y no solo el Sol se halla bien establecido en el centro de nuestro sistema planetario, sino que sabemos que no se trata más que de uno de los aproximadamente 200. 000 millones de soles existentes en una galaxia de abrasadoras esferas; una galaxia moldeada como una lente prodigiosa, de muchos cientos de quintillones de diámetro. Y no solo eso, sino que nuestros telescopios muestran en la actualidad que entre todos esos brillantes soles existen otros puntos de luz que no son soles, sino galaxias enteras, cada una de ellas tan enorme e inconcebible como la nuestra, y de las que ya han sido vistas varios miles. Así pues, en la actualidad, la oportunidad de sentir respeto ante las maravillas del universo que los científicos ponen a nuestro alcance constituye, con toda probabilidad, una revelación mucho más maravillosa y alucinante que cualquier otra que se pudiera imaginar en un mundo precientífico. El cuadro que nos presenta la Biblia resulta, en comparación, un juego para niños; aunque ya ni siquiera para ellos a juzgar por las palabras del joven escolar que se sentaba

junto a mí, quien con su «Sí, ya lo sé, pero se trataba de un trabajo científico» ya había encontrado una manera de rescatar su aprendizaje de la tambaleante arquitectura medieval de la Iglesia de su madre.

Pero no solo se han hecho añicos todas las viejas y míticas nociones sobre la naturaleza del cosmos, también aquellas sobre los orígenes y la historia de la humanidad. Ya en tiempos de Sheakespeare, cuando sir Walter Raleigh llegó a América y vio los nuevos y desconocidos animales del otro lado, entendió como marino experimentado que a Noé le habría sido absolutamente imposible embarcar ejemplares de cada especie que habitaba la Tierra en ningún arca, por muy grande que fuera. La leyenda del Diluvio que aparece en la Biblia era incierta, se trataba de una historia que no podía demostrarse «limitándose a los hechos». Actualmente (para empeorar las cosas) datamos las primeras apariciones de criaturas humanas sobre la tierra a un millón de años antes de la bíblica creación del mundo por Dios. Las grandes cuevas paleolíticas de Europa son de alrededor del 30.000 a.C.; los principios de la agricultura del 10.000 a.C., y los primeros pueblos datan del 7000 a.C. De Caín, el mayor de los hijos de Adán, el primer hombre, se dice en Génesis 4, 2 y 4, 17 que fue «labrador» y el constructor de una ciudad conocida como Enoch, en la tierra de Nod, al este del Edén. La «teoría» bíblica vuelve a aparecer como falsa, ya que «han encontrado los huesos».

También se han encontrado los edificios, que tampoco corroboran las Escrituras. Por ejemplo, el período de la historia egipcia en que tuvo lugar el Éxodo – durante el reinado de Ramsés II (1301-1234 a.C.), o tal vez de Merneptah (1234-1220), o bien de Seti II (1220-1200)– está ricamente representado en restos arquitectónicos y jeroglíficos, si bien no aparecen por ninguna parte referencias de algo parecido a las famosas plagas bíblicas, ni nada comparable. Y lo que es más, tal y como explican otras fuentes, beduinos hebreos, los habirus, ya invadían Canaán durante el reinado de Ikhanatón (1377-1358), un siglo antes del reinado de Ramsés.

El resultado de todo ello es que los textos hebreos de los cuales se derivan todas esas populares leyendas judías sobre la Creación, el Éxodo, los cuarenta años en el desierto y la conquista de Canaán no fueron compuestos por «Dios», ni siquiera por alguien llamado Moisés, sino que datan de fechas y autores varios, mucho más tardíos de lo que se suponía. Los cinco primeros libros del Antiguo Testamento (Torá) fueron reunidos poco después del período de Ezra (siglo IV a.C.) y los documentos en los que se basa datan de entre el siglo IX a.C. y el II

a.C., más o menos. Se puede observar, por ejemplo, que existen dos relatos sobre el Diluvio. Por el primero sabemos que Noé recogió «dos seres vivos de cada especie» en el Arca (Génesis 6, 19-20; texto post-Ezra), y por el segundo, «siete pares de todos los animales limpios, el macho y su compañera, y una pareja de los animales no limpios» (Génesis 7, 2-3; texto de alrededor del 800 a.C.). También pueden encontrarse dos historias sobre la Creación, la más antigua de ellas en Génesis 2, la otra en Génesis 1. En 2, un jardín había sido plantado y un hombre creado a fin de cuidarlo; a continuación son creados los animales, y finalmente (como en un sueño) la Madre Eva es creada de una costilla de Adán. Por otra parte, en Génesis 1, Dios, solitario en las aguas cósmicas, dice: «Que se haga la luz», etc., y, paso a paso, se crea el universo: primero la luz; el sol tres días después; a continuación, los vegetales, los animales y finalmente la humanidad, varón y hembra juntos. El Génesis es de alrededor del siglo IV a.C. (el período de Aristóteles), y el 2, del IX u VIII (en los tiempos de Hesíodo).

Estudios culturales comparativos han demostrado sin lugar a dudas que similares historias míticas pueden encontrarse en todos los rincones de la tierra. Cuando Cortés y los católicos españoles llegaron al México azteca, reconocieron de inmediato en la religión local numerosos paralelismos con su Verdadera Fe que les resultó difícil explicar. Encontraron altos templos piramidales que representaban, paso a paso, al igual que la Montaña del Purgatorio de Dante, los grados de elevación del espíritu. Existían trece cielos, cada uno de ellos con sus apropiados dioses o ángeles; nueve infiernos o inframundos de almas sufrientes. Por encima de todo ello existía un Dios supremo, fuera del alcance del pensamiento y la imaginación humanos. También existía un Salvador encarnado, asociado con una serpiente, nacido de una virgen, que había muerto y renacido, uno de cuyos símbolos era la cruz. A fin de encontrar una explicación a todo ello, los misioneros se inventaron dos mitos. El primero era que santo Tomás, el apóstol de las Indias, probablemente había llegado a América y predicado la palabra de Dios; pero como esas tierras se hallaban tan alejadas de la influencia de Roma, la doctrina se había deteriorado, y por ello lo que veían a su alrededor no era sino una degeneración de su propia revelación. La segunda explicación era que el demonio había llegado hasta allí para deliberadamente extender parodias sobre la fe cristiana a fin de frustrar la misión.

Los modernos estudios que sistemáticamente han comparado los mitos y ritos de la humanidad han encontrado por todas partes leyendas sobre vírgenes que han concebido héroes que murieron y renacieron. En la India abundan dichas historias y sus altos templos, parecidos a los aztecas, representan de nuevo la

tantas veces encontrada historia de la montaña cósmica, con el Paraíso en la cima y horribles infiernos por debajo. Budistas y jainistas comparten ideas similares. Mirando hacia el pasado precristiano, descubrimos en Egipto la mitología del asesinado y renacido Osiris; Tammuz en Mesopotamia; Adonis en Siria, y Dionisos en Grecia. Todos ellos han proporcionado modelos a los primeros cristianos para sus representaciones de Cristo.

Actualmente, los pueblos que conforman todas las grandes civilizaciones se inclinan por interpretar literalmente sus propias figuras simbólicas, y a observarse a sí mismos como favorecidos de alguna manera, en contacto directo con el absoluto. Incluso los politeístas griegos y romanos, hindúes y chinos, que eran capaces de contemplar benévolamente los dioses y costumbres de otros, se ven a sí mismos como superiores; y entre los monoteístas judíos, cristianos y musulmanes, los dioses de los otros son vistos no como dioses, sino como demonios, y sus fieles como impíos. La Meca, Roma, Jerusalén y (en menor medida) Benarés y Pekín han sido, durante siglos y cada una a su manera, el ombligo del universo, directamente conectadas –en línea directa– con el Reino de la Luz o con Dios.

No obstante, en la actualidad nada de todo ello puede ser tomado en serio por nadie, por muy básica que sea su educación. En ello reside un serio peligro. No se trata únicamente de que las multitudes siempre hayan interpretado sus propios símbolos de forma literal, sino que esta lectura literal de las formas simbólicas ha sido desde siempre –y de hecho todavía lo es– el soporte de sus civilizaciones, de sus órdenes morales, de su cohesión, vitalidad y poder creativo. Con la pérdida de ellos aparece la incertidumbre, y con esta incertidumbre el desequilibrio, ya que la vida, como Nietzsche e Ibsen sabían, requiere de ilusiones que la sostengan; donde estas han desaparecido no hay nada seguro a lo que asirse, no existe ley moral ni nada firme. Hemos visto lo que ha sucedido, por ejemplo, con las comunidades primitivas desequilibradas por la civilización del hombre blanco. Al desacreditar sus viejos tabúes se han venido abajo, se han desintegrado y convertido en caldo de cultivo del vicio y la enfermedad.

Actualmente nos ocurre lo mismo a nosotros. Con nuestros viejos tabúes fundamentados en la mitología desestabilizados por nuestra propia ciencia moderna, en todo el mundo civilizado puede observarse una rápida y creciente incidencia del vicio y el crimen, de los trastornos mentales, suicidios, adicciones a las drogas, hogares destrozados, niños insolentes, violencia, asesinatos y

desesperación. Son hechos, no me los invento. Todo ello da pie a las llamadas de los predicadores al arrepentimiento, la conversión y el regreso a la vieja religión. También representan un desafío para el educador moderno con respeto por su propia fe y lealtad fundamental. ¿Va el profesor concienciado –preocupado tanto por el carácter moral como por el aprendizaje de sus estudiantes– a ser leal en primer lugar a los mitos que sostiene nuestra civilización o a los hechos «demostrados» de la ciencia? ¿Están ambos conceptos contrapuestos? ¿O bien existen algunos puntos de conocimiento más allá de los conflictos entre ilusión y verdad a través de los que las vidas puedan volver a unificarse?

Diría que esta es una pregunta fundamental a la hora de educar a los niños. En realidad, ese es el problema que se sentaba junto a mí en la cafetería. En ese caso, tanto el profesor como la madre se encontraban en el lado de una ilusión ya desfasada; y por lo general –o al menos a mí me da la impresión–, la mayoría de los guardianes de la sociedad manifiestan una tendencia en ese sentido, afirmando su autoridad no hacia sino en contra de la búsqueda de inquietantes verdades. Esa tendencia se ha manifestado últimamente entre científicos sociales y antropólogos a propósito de la raza. Puede entenderse rápidamente, e incluso compartir en alguna medida, su propia ansiedad, ya que el mundo vive sobre mentiras, y aquellos que pueden enfrentarse al reto de la verdad y edificar sus vidas de acuerdo con ella no son muchos después de todo, sino los menos.

Creo sinceramente que la mejor respuesta a este crítico problema deberá llegar desde los hallazgos de la psicología, y específicamente de aquellos descubrimientos que tengan que ver con la fuente de la naturaleza y el mito. Ya que los órdenes morales de las sociedades siempre han estado fundamentados en los mitos, en los canonizados como la religión, y ya que el impacto de la ciencia sobre los mitos ha resultado –aparentemente sin poder evitarlo– en el desequilibrio moral, debemos preguntarnos si no es posible llegar científicamente a un entendimiento de la naturaleza de los mitos como base de la vida, de manera que, al criticar sus rasgos arcaicos, no desfiguremos y descalifiquemos su necesidad.

Como ya he dicho, tradicionalmente, en las ortodoxias de las creencias populares, tanto los seres míticos como los hechos son generalmente vistos y enseñados como hechos reales, sobre todo en el judaísmo y el cristianismo. Hubo un Éxodo de Egipto; hubo una resurrección de Cristo. No obstante, históricamente estos hechos se ponen ahora en cuestión y, en consecuencia, también se cuestionan los órdenes morales que sustentan.

Cuando estas historias son interpretadas, no como narraciones de hechos históricos, sino como meros episodios imaginados y proyectados sobre la historia, y cuando son reconocidos como análogos a otras proyecciones que han tenido lugar en otros sitios, en China, India y Yucatán, el significado resulta obvio; es decir, en lugar de considerarlos falsos y rechazarlos como relatos de historia física, esas universalmente apreciadas figuras de la imaginación mítica deben representar hechos de la mente: «hechos de la mente manifiestos en un tema de ficción», tal y como mi amigo, el desaparecido maya Deren, expresó en una ocasión el misterio. Y así como debe ser, desde luego, labor del historiador, arqueólogo y prehistoriador el mostrar que, como hechos, los mitos no son verdaderos –que no existe pueblo escogido de Dios en este mundo multirracial, que no hay una verdad revelada ante la cual inclinarse, ni una y única verdadera Iglesia–; la del psicólogo será, cada vez con mayor urgencia, la tarea de comparar las mitologías, no solo para identificar, analizar e interpretar los simbólicos «hechos de la mente», sino para desarrollar técnicas que los mantengan sanos y, mientras las viejas tradicionales del pasado se disuelven, asistir a la humanidad en el conocimiento y el aprecio de nuestro propio interior, así como del exterior mundano.

Entre los psicólogos ha tenido lugar un considerable cambio de actitud acerca de esta materia a lo largo del último siglo, más o menos. Al leer *La rama dorada* de sir James G. Frazer, cuya primera edición apareció en 1890, estamos ante un típico autor novecentista, que creía que las supersticiones de la mitología serían finalmente refutadas por la ciencia y dejadas atrás para siempre. Frazer vio la base del mito en la magia, y la base de la magia en la psicología. Su psicología, no obstante, era esencialmente de tipo racional, insuficientemente atenta a las profundas e irracionales impulsiones de nuestra naturaleza, por lo que asumió que una costumbre o creencia desaparecería cuando se demuestra irrazonable. Puede comprobarse cuán equivocado estaba con solo mirar a cualquier profesor de filosofía jugando en una bolera y observar cómo se da la vuelta nada más lanzar la bola hacia los bolos. La explicación de Frazer sobre la magia decía que, como las cosas se asocian en la mente, se piensan que están verdaderamente asociadas. Mueva un cascabel que suene como si lloviese y la lluvia caerá. Celebre un ritual de relaciones sexuales y la fertilidad de la naturaleza se adelantará. Se puede hacer una imagen que guarde cierto parecido con un enemigo, a la que se da el nombre del enemigo, puede ser perforada con agujas, etc., y el enemigo morirá. También pueden ser tratados de la misma forma y con el mismo resultado una pieza de su vestuario, un mechón de cabello, un cortaúñas o cualquier otro elemento que hubiera estado en contacto con esta

persona. La primera ley de la magia de Frazer es, pues, «algo parecido produce algo parecido»; un efecto se parece a su causa; y la segunda, «cosas que han estado en contacto continúan actuando una sobre otra a distancia una vez interrumpido el contacto». Frazer pensaba en la magia y la religión como dirigidas final y esencialmente hacia el control de la naturaleza externa; la magia de manera mecánica, mediante actos de imitación, y la religión orando y mediante sacrificios destinados a los poderes personificados que se suponen controlan las fuerzas naturales. Parece no tener en cuenta su relevancia e importancia en la vida interior, por lo que confiaba en que con el progreso y el desarrollo de la ciencia y la tecnología, tanto la magia como la religión desaparecerían, en última instancia, y que los fines a los que se pensaba que servían, lo serían mucho mejor y de manera más segura a través de la ciencia.

A la vez que aparecían los volúmenes de Frazer, en París lo hacía una serie de no menos importantes publicaciones del distinguido neurólogo Jean Martin Charcot, que trataban sobre histeria, afasia, estados hipnóticos y cosas por el estilo, que también intentaban demostrar la relevancia de estos hallazgos en la iconografía y el arte. Sigmund Freud pasó un año con este maestro en 1885 y durante el primer cuarto del presente siglo profundizó en el estudio de la histeria, de los sueños y los mitos. Los mitos, de acuerdo con el punto de vista de Freud, son sueños de orden psicológico. Los mitos, por así decirlo, son sueños públicos; los sueños son mitos privados. En su opinión, ambos son sintomáticos de represiones de incestuosos deseos infantiles; la única diferencia esencial entre la religión y la neurosis es que la primera es más pública. La persona con una neurosis se siente avergonzada, sola y aislada en su dolencia, mientras que los dioses son proyecciones generales sobre una pantalla universal. También son manifestaciones de miedos compulsivos e inconscientes y de desilusiones. Además, todas las artes, y particularmente las artes religiosas, son, según Freud, igualmente patológicas; lo mismo que las filosofías. La misma civilización es, de hecho, un sustituto patológico de decepciones infantiles inconscientes. Por ello, Freud, al igual que Frazer, juzgó negativamente los mundos del mito, la magia y la religión, como errores que debían ser refutados, sobrepasados y sustituidos finalmente por la ciencia.

Carl G. Jung representa una forma de aproximación diferente, ya que, según su punto de vista, las imagerías de la mitología y la religión sirven a finalidades vitales de manera positiva. De acuerdo con su pensamiento, todos los órganos de nuestros cuerpos –no solo los sexuales y de agresión– tienen su propósito y motivos, algunos estando sujetos a control consciente, mientras que otros no.

Nuestra conciencia orientada hacia lo externo y que se dedica a las demandas diarias podría perder contacto con las fuerzas interiores; los mitos, afirma Jung, cuando son correctamente leídos, son los medios que nos devuelven este contacto. En lenguaje de imágenes nos hablan de poderes de la psique, a fin de poder reconocerlos e integrarlos en nuestras vidas, se trata de poderes que son comunes al espíritu humano desde siempre, y que representan la sabiduría de la especie a través de la cual el hombre ha sobrevivido a los milenios. Por ello no han sido, y nunca podrán ser, desplazados por los descubrimientos de la ciencia, que tiene que ver más con el mundo externo que con las profundidades en las que penetramos al dormir. Mediante un diálogo con estas fuerzas internas a través de nuestros sueños y del estudio de los mitos, podemos aprender a conocer y entender el más grande horizonte de nuestro más profundo y sabio ser interior. De la misma manera, la sociedad que protege y mantiene vivos sus mitos estará alimentada por los más profundos y ricos estratos del espíritu humano.

Sin embargo, también existe un peligro; es el de ser arrastrado por los propios sueños y mitos heredados, lejos del mundo de moderna conciencia, y permanecer anclado en modelos de sentimientos arcaicos y pensamiento inapropiado para la vida contemporánea. Se requiere un diálogo, tal y como afirma Jung, y no un inmovilismo de cada extremo; un diálogo a través de formas simbólicas que arranquen de la mente inconsciente y que sean reconocidas por el consciente, en continua interacción.

¿Qué sucede entonces con los niños de una sociedad que rechaza esta interrelación de desarrollo y que se aferra a su sueño heredado como a una verdad absoluta, rechazando las novedades de conciencia, razón, ciencia y hechos nuevos? Existe una conocida historia que puede servir como advertencia.

Como saben todos los escolares, los principios de lo que denominamos ciencia deben ser atribuidos a los griegos, y gran parte del conocimiento que reunieron fue comunicado a Asia, a la India a través de Persia, llegando incluso a China. Pero cada uno de esos mundos orientales ya poseía un estilo propio de pensamiento mitológico, y por ello el pensamiento objetivo, realista, inquisitivo y las actitudes y métodos experimentales de los griegos no fueron asimilados. Solo hay que comparar la ciencia de la Biblia, por ejemplo –una escritura oriental, reunida sobre todo siguiendo el rechazo macabeo de la influencia griega–, con la de, digamos, Aristóteles, por no mencionar a Aristarco (275 a.C.), para quienes la Tierra ya era una esfera en órbita alrededor del Sol.

Eratóstenes (250 a.C.) ya había calculado correctamente la circunferencia de la Tierra, cifrándola en 250.000 estadios (24.662 millas; el ecuador mide exactamente 24.902). Hiparco (240 a.C.) había calculado casi exactamente tanto el diámetro de la Luna como la distancia que la separaba de la Tierra. Y ahora trate de imaginar cuanta sangre, sudor y lágrimas –gente quemada por herejía y todo lo demás– podrían haberse ahorrado si Justiniano, en lugar de cerrar todas las escuelas paganas griegas en 529 d.C., las hubiera apoyado. En lugar de ello, nosotros y nuestra civilización han heredado el Génesis 1 y 2, junto con un retraso de cerca de mil años en la maduración de la ciencia y de nosotros mismos y de la civilización mundial.

Una de las historias más interesantes de lo que sucede cuando se rechaza a la ciencia puede apreciarse en el islam, que en principio recibió, aceptó e incluso desarrolló el legado clásico. Durante cinco o seis siglos, en el seno del islam se dio un impresionante desarrollo del pensamiento, experimentación e investigación científica, sobre todo en medicina. Pero, entonces, hete aquí que la autoridad de la comunidad general, la Sunna –de la que el profeta Mahoma afirmó que siempre tendría razón– se desplomó. La palabra de Dios revelada en el Corán era la única fuente y vehículo de la verdad. El pensamiento científico conducía a la «pérdida de la creencia en el origen del mundo y en el Creador». Y así fue como, justo cuando la luz del conocimiento griego empezaba a penetrar en Europa de manos del islam –a partir del 1100, aproximadamente–, la ciencia y la medicina islámica sufrió una paralización y murió; y con ello también el islam. La antorcha de la ciencia y de la historia pasaron al Occidente cristiano. A partir de entonces podemos seguir el maravilloso desarrollo en detalle, desde principios del siglo XII en adelante, a través de la historia de mentes audaces y brillantes, sin parangón en sus descubrimientos a lo largo de la historia de la humanidad. La magnitud de nuestra deuda para con esas pocas mentes no puede ser completamente apreciada por quien nunca haya puesto el pie en alguna de las tierras más allá de las fronteras del hechizo europeo. En los denominados «países en vías de desarrollo», toda la actual transformación social es el resultado, al igual que lo ha sido durante siglos, de invasiones y sus consecuencias. Cada pequeño grupo está anclado en su largamente establecida y petrificada mitología propia, y los cambios solo han ocurrido como consecuencia de colisiones; como cuando los guerreros del islam llegaron a la India y durante un tiempo se dio el inevitable intercambio de ideas; o cuando aparecieron los británicos y provocaron otras innovaciones inesperadas. Por otra parte, en nuestro moderno mundo occidental, y como resultado de una continua lucha franca y libre de prejuicios llevada a cabo por unos cuantos valientes en busca de

los límites de la verdad ilimitada, se ha dado una continuidad de crecimiento productivo, como si se tratase de una floración orgánica.

Pero, ahora, ¿cuál es el sentido de la palabra «verdad» para un científico moderno? Seguramente no es el mismo que tendría para un místico. Lo realmente grande y esencial de la revolución científica es que la ciencia no pretende ser definitiva. Se trata de una tentativa organizada de «hipótesis de trabajo» («¡Ah, esos científicos!» «Sí, ya lo sé, pero encontraron los huesos») que actualmente parece tener en cuenta todos los hechos relevantes conocidos hasta el presente.

¿Y no existe la intención explícita de alcanzar la satisfacción con una especie de cuerpo final o con un número de hechos suficientes?

La verdad es que no. Existe únicamente una continua búsqueda de más, como una mente deseosa de crecer. Y mientras dure, ese crecimiento será la medida de la vida del hombre moderno occidental, y de todo ese mundo con todas las expectativas que ha creado y que todavía está en fase de plasmación; o lo que es lo mismo, un mundo cambiante, nuevos pensamientos, nuevas cosas, nuevas magnitudes, y una transformación continua, sin petrificación, rigidez ni ninguna «verdad» canonizada.

Y así, amigos míos, no sabemos nada, y ni siquiera nuestra ciencia puede aliviarnos; pues no hay nada más que, por así decirlo, una impaciencia por conocer verdades, sin importar a lo que puedan conducir. Y me parece que aquí volvemos a tener una mayor y más vívida revelación que cualquier otra de nuestras viejas religiones pueda habernos dado o incluso sugerido. Los viejos textos nos consuelan con horizontes. Nos dicen que ahí fuera hay un padre amante, amable y justo, mirándonos, dispuesto a acogernos y con nuestras propias y queridas vidas en su pensamiento. Por otra parte, y de acuerdo con nuestras ciencias, nadie sabe qué hay ahí fuera, ni siquiera si existe un «ahí fuera». Todo lo que puede decirse es que parece existir una prodigiosa manifestación de fenómenos, que nuestros sentidos y sus instrumentos traducen a nuestras mentes de acuerdo con la naturaleza de las mismas. Y existe una manifestación de muy diferente especie de imaginería que proviene del interior, que experimentamos sobre todo por la noche, durante el sueño, pero que también puede irrumpir en nuestra vida diurna e incluso destruirnos mediante la locura. Lo que en el fondo pueden ser estas formas, tanto externas como interiores, tan solo podemos suponerlo a través de hipótesis. Lo que son, o dónde, o por qué

(por utilizar las preguntas habituales), es un misterio absoluto, que por otra parte es lo único que es absolutamente sabido, ya que son absolutamente desconocidas; y a esta conclusión es a la única que podemos llegar.

Ya no existe el «debe». No hay nada que uno deba creer, y no hay nada que uno deba hacer. Por otra parte, si se prefiere, se puede escoger jugar al viejo juego de la Edad Media, o a algún juego oriental, o incluso a algún tipo de juego primitivo. Vivimos tiempos difíciles, y todo lo que nos defienda del manicomio puede aceptarse como suficientemente bueno, para aquellos que carecen de nervio.

Cuando estuve en la India, en el invierno de 1954, en el transcurso de una conversación con un caballero indio de aproximadamente mi misma edad, me preguntó con un cierto aire de distanciamiento, y tras haber intercambiado las formalidades de rigor: “¿Qué es lo que ustedes, los estudiosos occidentales, dicen en la actualidad sobre la fecha en que fueron escritos los Vedas?”

Los Vedas, como deberían saber, es el equivalente hindú del Torá de los judíos. Creen que sus escrituras son las más antiguas y por lo tanto la más alta revelación.

–Bueno –respondí–, la fecha de los Vedas ha sido reducida, y se calcula, creo, entre el 1500 y el 1000 a.C. Como probablemente ya sabe –añadí–, en la misma India se han encontrado los restos de una civilización anterior a la védica.

–Sí –respondió el caballero indio, sin enojo aunque con firmeza, con un aire de seguridad imperturbable–, lo sé; pero como hindú ortodoxo no puedo creer que hubiera algo en el universo anterior a los Vedas.

–Y lo dijo en serio.

–De acuerdo –dije–, entonces, ¿por qué lo ha preguntado?

Para dar a la vieja India lo que en justicia merece, déjenme concluir con el fragmento de un mito hindú que a mi entender parece haber captado con una imagen particularmente apta todo el sentido de un momento como el que vivimos en la actualidad, en esta crítica encrucijada de nuestra historia general como humanos. Habla de un tiempo, al principio de la historia del universo, cuando los dioses y sus principales enemigos, los antidioses, se hallaban inmersos en una de sus eternas guerras. En esa ocasión decidieron acordar una

tregua y cooperar a fin de batir el Océano Lácteo –el Mar Universal– para obtener la mantequilla de la inmortalidad. Como batidor tomaron la Montaña Cósmica (el homólogo védico de la Montaña del Purgatorio de Dante), envolviendo la Serpiente Cósmica a su alrededor. Entonces los dioses tiraron de un extremo y los antidioses de otro, haciendo que girase la Montaña Cósmica. Estuvieron así durante mil años y de las aguas emergió una gran nube negra de humos venenosos, por lo que tuvieron que detener su tarea. Habían alcanzado una desconocida fuente de poder y por primera vez experimentaban sus efectos negativos y letales. Para continuar la tarea alguno de entre ellos debería tragar y absorber la nube venenosa, y, como todos ellos sabían, solo había uno que fuese capaz de acto semejante: Shiva, el arquetípico dios del yoga. Tomó toda la nube venenosa en el interior de su cuenco y se la bebió de un solo trago, manteniéndola al nivel de su garganta, por lo que toda ella se tiñó de azul, siendo desde entonces conocido como Garganta Azul, Nilakantha. Entonces, una vez que este hecho maravilloso fue llevado a cabo, los demás dioses y antidioses volvieron a la labor. Y batieron y batieron sin descanso hasta que del Mar Cósmico empezaron a aparecer un cierto número de maravillas: aparecieron la Luna, el Sol, un elefante con ocho trompas, un hermoso corcel, algunas medicinas y, finalmente, un gran navío radiante lleno de la ambrosía de mantequilla.

Les ofrezco este antiguo mito indio como parábola sobre nuestro mundo de hoy, y como exhortación para ponerse a trabajar, más allá del miedo.

2.

## Aparición de la humanidad

### 1

Aparentemente, la mitología es coetánea de la humanidad. Remontándonos en el tiempo todo lo posible, es decir, hasta donde hemos sido capaces de seguir las someras y más tempranas evidencias de la aparición de nuestra especie, se han realizado hallazgos que demuestran que las aspiraciones y preocupaciones mitológicas ya daban forma a las artes y al mundo del homo sapiens. Esas evidencias nos dicen también algo más sobre la unidad de nuestra especie, y es que los temas fundamentales de la mitología han sido constantes y universales no solo a través de la historia, sino durante todo el período de ocupación de la tierra por la humanidad. Por lo general, cuando se trata de la evolución del hombre, los científicos se concentran en los trazos físicos, en los rasgos anatómicos que nos distinguen: postura erecta, cerebro grande, el número y disposición de la dentadura y el pulgar móvil que permite que nuestras manos manejen herramientas. El profesor L.S.B. Leakey, a cuyos descubrimientos en África Oriental debemos casi todo lo que se sabe sobre los primeros homínidos, ha bautizado como homo habilis (hombre hábil) al más humano de sus hallazgos, que data de alrededor del 1.800.000 a.C.; esta denominación es sin duda muy adecuada, ya que el personaje en cuestión fue tal vez el primero que dio forma a herramientas muy básicas. No obstante, cuando en lugar de las características fisiológicas, consideramos el carácter psicológico de nuestra especie, el rasgo distinguible más evidente es la organización de la vida del hombre primeramente de acuerdo con lo mítico y solo de forma secundaria con lo económico, las aspiraciones y las leyes. Bien es cierto que los alimentos y la bebida, la reproducción y la construcción de un «nido» desempeñan papeles de enorme importancia tanto en la vida del hombre como del chimpancé. Pero ¿qué decir acerca del aspecto económico de las pirámides, de las catedrales de la Edad Media, de los hindúes que mueren de hambre con un montón de vacas alrededor

de ellos, o de la historia de Israel, desde los tiempos de Saúl al presente? Existe un rasgo diferenciador que separa la psicología humana de la animal, y posiblemente es el de la subordinación en la esfera humana de los acontecimientos económicos a la mitología. Y si nos preguntamos por qué o cómo una impulsión tan insustancial se ha convertido en dominante en el ordenamiento de la vida física, la respuesta es que el maravilloso cerebro humano que poseemos ha llegado a una comprensión desconocida para otros primates. Es la de que el individuo, consciente de sí mismo como tal, constata que él, y todo lo que le preocupa, morirá un día.

Este reconocimiento de la mortalidad y la necesidad de trascenderlo es el primer gran impulso hacia la mitología. Paralela a la anterior discurre otra comprensión: que el grupo social en que nace el individuo, que le alimenta y protege y al que durante la mayor parte de su vida debe ayudar a alimentar y proteger, floreció mucho antes de su propio nacimiento y permanecerá cuando haya muerto. Ello significa que el miembro individual de nuestra especie, consciente de sí mismo como tal, no solo se enfrenta a la muerte, sino a la necesidad de adaptarse a cualquier orden de la vida que pueda existir en la comunidad en la que nació, un orden de vida al que debe subordinar el propio, un superorganismo en el que debe dejarse absorber y en el que, participando en él, llegará a conocer la vida que trasciende la muerte. En cada uno de los sistemas mitológicos que a lo largo de la historia y de la prehistoria han sido propagados por varias zonas y rincones de la tierra, estas dos comprensiones fundamentales –la inevitabilidad de la muerte individual y la permanencia del orden social– se han combinado simbólicamente y, han constituido la fuerza nuclear estructurada de los ritos y por tanto, de la sociedad.

No obstante, el jovencito que crece en una primitiva sociedad de cazadores deberá adaptarse a un orden social diferente al de, digamos, un joven que crece en una sociedad industrial como la nuestra; entre ambos extremos de estructurada vida social han existido otros innumerables tipos de ordenamiento. En consecuencia, en la unidad nuclear dual acabada de nombrar hay que reconocer no solo un factor representativo de la unidad de nuestra especie, sino también uno de diferenciación. No se trata de que toda la humanidad se enfrenta a la muerte, sino de que los diferentes pueblos de la tierra lo hacen de formas muy diferentes. Por ello, un estudio culturalmente comparativo de las mitologías de la humanidad deberá tener en cuenta lo universal y también las transformaciones de los temas comunes y las formas en las que aparecen.

Existe un tercer factor que en todas partes ha ejercido una penetrante influencia en el desarrollo de las mitologías, un tercer contexto de experiencia específicamente humana, en el que el individuo desarrollado se hace inevitablemente consciente a la vez que maduran sus poderes de pensamiento y observación: el espectáculo del universo, el mundo natural en el que se encuentra y el enigma de esta relación con su propia existencia, sus magnitudes, sus formas cambiantes, y aún a pesar de todo ello, una apariencia de regularidad. El entendimiento del universo por parte de la humanidad ha cambiado enormemente a lo largo de los milenios, sobre todo recientemente, cuando nuestros instrumentos de investigación han mejorado. Pero también existieron grandes cambios en el pasado: por ejemplo, en la época de la aparición de las primeras ciudades-estado sumerias, con sus sacerdotes observadores de la bóveda celeste; o cuando los físicos y astrónomos alejandrinos desarrollaron su concepto de un globo terráqueo encerrado en el interior de siete esferas celestiales giratorias.

En nuestro análisis de los mitos, leyendas y ritos asociados de nuestra especie general, debemos reconocer algunas variables, además de ciertos temas y principios constantes, de acuerdo con la gran variedad de sistemas sociales que han florecido sobre el planeta y con los modos de conocimiento natural que a lo largo de los milenios han dado forma a la imagen que sobre este mundo tiene el hombre.

Y aún más: a la vista de los hallazgos arqueológicos, resulta evidente que durante los primeros y más primitivos estadios de la historia de nuestra especie existía un generalizado movimiento centrífugo de pueblos distantes entre sí, con poblaciones cada vez más separadas, cada una de ellas desarrollando sus propias aplicaciones e interpretaciones asociadas de los motivos universalmente compartidos; como en la actualidad todos estamos siendo de nuevo unidos en este período de transportes y comunicaciones mundiales, las diferencias van desapareciendo. Las viejas diferencias que separaban los sistemas están perdiendo importancia y cada vez se hacen más difíciles de definir. Y lo que, por el contrario, está tomando cada vez más importancia es lo que deberíamos aprender a ver a través de todas las diferencias de los temas comunes que siempre han estado ahí y que se manifestaron con la primera aparición del hombre ancestral desde los niveles animales de existencia, y que todavía permanecen con nosotros.

Una consideración más antes de pasar a nuestro próximo punto: el hecho de que

en la actualidad –al menos en los más modernos centros de creatividad cultural– la gente haya empezado a no hacer caso a la existencia de sus propios órdenes sociales, y en lugar de defender y mantener la integridad de la comunidad haya empezado a colocar en el centro de sus pretensiones el desarrollo y la protección de lo individual, no como un órgano del Estado sino como un fin y una entidad en sí misma. Todo ello implica un extremadamente importante desplazamiento del interés, sin precedentes, cuyas implicaciones en futuros desarrollos de la mitología deberemos considerar.

En primer lugar consideremos algunas de esas destacadas diferencias en los puntos de vista tradicionales que en el pasado, y en varias partes del mundo, dieron nacimiento a contrastadas interpretaciones de mitos compartidos.

## 2

En relación con los primeros libros y capítulos de la Biblia, existía la costumbre, tanto en judíos como en cristianos, de tomar las narraciones al pie de la letra, como si fueran relatos verídicos sobre el origen del universo y de los acontecimientos prehistóricos. Se suponía y enseñaba que había existido, concretamente, una creación del mundo en siete días llevada a cabo por un dios conocido tan solo por los judíos; que en alguna parte del esta ancha tierra nueva debía haber existido un Jardín del Edén que contenía una serpiente que podía hablar; que la primera mujer, Eva, fue creada a partir de una costilla del primer hombre, y que la maligna serpiente habló a la mujer de las maravillosas propiedades de los frutos de un cierto árbol del que Dios había prohibido comer a la pareja; y que, como consecuencia de haber comido frutos de ese árbol siguió la «expulsión» de toda la humanidad, la muerte llegó al mundo y la pareja fue echada del jardín. En el centro de este jardín había un segundo árbol, cuyo fruto les hubiera conferido vida eterna; su creador, temiendo que también comiesen de este y se convirtiesen en seres tan sabios e inmortales como él mismo, les maldijo, y tras expulsarles, colocó a la entrada del jardín «a un querubín y una espada llameante que guardaban el camino hacia el árbol de la vida».

En la actualidad parece algo increíble, pero la gente continuó creyéndolo hasta hace apenas medio siglo; todos, desde sacerdotes, a filósofos y miembros de los

gobiernos. Ahora sabemos –y lo sabemos muy bien– que nunca hubo nada parecido: ningún Jardín del Edén sobre la tierra, ningún tiempo en que la serpiente pudiera hablar, ninguna «expulsión» prehistórica, ninguna expulsión del jardín, ningún diluvio universal, y ningún arca de Noé. La historia sobre las que se han fundado nuestras principales religiones occidentales es una antología de ficciones. Pero son ficciones de un tipo que han tenido –curiosamente– una aceptación universal como fundamentos también de otras religiones. Sus homólogas han aparecido por todas partes, y eso que nunca existió un jardín, una serpiente, un árbol o el diluvio.

¿Cómo pueden explicarse estas anomalías? ¿Quién inventó historias tan increíbles? ¿De dónde provienen esas imágenes? ¿Y por qué –algo obviamente absurdo– en todas partes son tan reverentemente creídas?

Lo que sugiero es que, si tenemos en cuenta el número de lugares del mundo y sus diferentes tradiciones, se puede llegar a comprender su fuerza, su fuente y el posible sentido que encierran. Que no son históricas está bastante claro. Por otra parte, hablan no de acontecimientos externos, sino de temas de la imaginación. Y como exhiben rasgos que actualmente son universales, de alguna forma deben de representar rasgos de nuestra imaginación racial general, rasgos permanentes del espíritu humano; o, tal y como decimos hoy en día, de la psique. Nos hablan de materias fundamentales para nosotros mismos, haciendo que perduren principios esenciales que sería bueno que conociésemos, acerca de los que, de hecho, tendríamos que saber si queremos que nuestras mentes conscientes sigan en contacto con nuestro más secreto y profundo interior. En pocas palabras, esas historias sagradas y sus imágenes son mensajeros dirigidos a la mente consciente desde regiones del espíritu desconocidas para la conciencia normal diurna, y si se interpretan como referencias a acontecimientos que tienen lugar en el terreno del espacio y el tiempo –pasado, presente y futuro– parecen haber sido malinterpretados y su fuerza desviada, por lo que la referencia del símbolo ha sido tomada por algún elemento secundario, como una cara santificada, una piedra, animal, persona, suceso, ciudad o grupo social.

Miremos un poco más de cerca la imagen bíblica del jardín.

Su nombre, Edén, significa en hebreo «placer, lugar de placer», y la palabra castellana, Paraíso, que proviene del persa, pairi-, «alrededor», daeza, «muro», significa «recinto cerrado». Aparentemente, el Edén es un jardín de placer encerrado, en cuyo centro se alza un gran árbol; o mejor, en cuyo centro se alzan

dos árboles, el del conocimiento del bien y del mal, y el de la vida inmortal. Cuatro ríos fluyen desde su interior como si manasen de una fuente inagotable a fin de regar el mundo en las cuatro direcciones. Y cuando nuestros primeros padres hubieron comido el fruto, fueron expulsados, y dos querubines (tal y como ya escuchamos) permanecieron en la puerta oriental, a fin de guardar el camino de regreso.

Tomando como referencia, no un escenario geográfico, sino el paisaje del alma, el Jardín del Edén debería estar en nuestro interior. Nuestras mentes conscientes son incapaces de entrar en él y disfrutar de la vida eterna, pues ya probamos el conocimiento del bien y el mal. De hecho, ese debe ser el conocimiento que nos ha echado del jardín, alejándonos de nuestro propio centro, por lo que ahora juzgamos las cosas en dichos términos y solo experimentamos bien o mal en lugar de vida eterna, que, como el jardín cerrado está en nuestro interior, ya debe ser nuestro, aunque permanezca desconocido para nuestras personalidades conscientes. Ese parecería ser el significado del mito cuando se ve, no como prehistoria, sino como una referencia al estado espiritual interior del hombre.

Pasemos de la leyenda bíblica, por la que Occidente se ha dejado encantar, para llegar a la india que hace referencia al Buda, a la que ha sucumbido todo Oriente; también en ella existe la imagen mítica de un árbol de vida inmortal defendido por dos terroríficos guardianes. Bajo este árbol se hallaba Siddhartha, mirando hacia el este, cuando se despertó a la luz de su propia inmortalidad y fue conocido a partir de entonces como el Buda, el despertado. En la leyenda también aparece una serpiente, pero en lugar de ser conocida como el mal, representa simbólicamente la energía inmortal que reside en toda vida existente sobre la tierra. El hecho de que la serpiente mude la piel simboliza que renace, y en Oriente esto conecta con la reencarnación del espíritu que toma y abandona cuerpos como alguien que se cambia de traje. En la mitología india aparece una gran cobra a la que se imagina equilibrando el tablero de la tierra sobre su cabeza: la cabeza es, desde luego, el punto de equilibrio, exactamente por debajo del árbol del mundo. De acuerdo con la leyenda del Buda, cuando este alcanzó la omnisciencia, continuó sentado, absorto durante muchos días en meditación absoluta, estando en situación de peligro cuando se desató una gran tempestad que devastó el mundo a su alrededor; entonces la serpiente prodigiosa emergió y envolvió protectoramente al Buda, cubriendo su cabeza con la suya.

Mientras en una de estas dos leyendas del árbol los servicios de la serpiente son rechazados y el animal maldecido, en la otra son aceptados. En ambas, la

serpiente está de algún modo asociada con el árbol y aparentemente ha gozado de sus frutos, ya que puede mudar la piel y volver a vivir; pero en la leyenda de la Biblia nuestros primeros padres son expulsados del jardín donde se encuentra el árbol, mientras que en la tradición budista todos somos invitados a penetrar en él. El árbol bajo el que se sienta el Buda corresponde, así, al segundo de los del Jardín del Edén, que, como ya hemos dicho, no puede ser geográficamente localizado más que en el jardín del alma. Y, entonces, ¿qué es lo que impide que podamos regresar y sentarnos bajo él, como el Buda? ¿Qué o quién son esos dos querubines? ¿Saben los budistas algo de ellos?

Uno de los centros budistas más importantes del mundo es la ciudad santa de Nara, en Japón, donde existe un enorme templo que alberga una prodigiosa imagen de bronce, de más de dieciséis metros de altura, que representa al Buda sentado con las piernas cruzadas sobre un gran loto, con la mano derecha levantada en el gesto de «no temor»; al aproximarse al recinto del templo se pasa bajo una puerta guardada, a derecha e izquierda, por dos gigantescas y amenazantes figuras con espadas. Son los homólogos budistas de los querubines estacionados por Yahveh en la puerta del jardín. No obstante, aquí no vamos a ser intimidados y expulsados. El miedo a la muerte y el deseo de vivir que los amenazadores guardianes inspiran han de dejarse atrás cuando se atraviesa la puerta.

Hay que decir que desde el punto de vista budista, lo que nos mantiene fuera del jardín no es la envidia ni la ira de ningún dios, sino nuestro propio e instintivo apego a lo que tomamos por nuestras vidas. Nuestros sentidos, dirigidos hacia lo externo, a un mundo de espacio y tiempo, nos hacen apegarnos a ese mundo y a nuestros cuerpos mortales. Estamos poco dispuestos a abandonar lo que tomamos por bienes y placeres de la vida física, y ese apego es la cuestión, la gran circunstancia o barrera que nos mantiene fuera del jardín. Ello, y solo ello, impide que reconozcamos en nosotros la conciencia inmortal y universal de la que nuestros sentidos físicos no son sino agentes.

De acuerdo con esta enseñanza, en la actualidad no se hacen necesarios querubines con espadas flamígeras para mentenarnos fuera de nuestro jardín interior, ya que nos bastamos nosotros mismos, mediante nuestro ávido interés en lo externo, en los aspectos mortales, tanto de nosotros mismos como de nuestro mundo. Lo que simboliza nuestro paso a través de la puerta guardada es nuestro abandono del mundo conocido, así como de nosotros dentro de ese mundo: lo fenoménico, mera apariencia de las cosas vistas como nacidas y

muertas, experimentadas tanto como bien o como mal, y consecuentemente observadas con deseo y miedo. De los dos grandes querubines budistas, uno está con la boca abierta, mientras que el otro la tiene cerrada, en señal (tal y como se me explicó) del modo en que experimentamos las cosas en este mundo temporal, siempre en términos de parejas de opuestos. Pasando entre ambos dejaremos atrás esa manera de pensar.

Pero ¿no es esta también la lección de la historia de la Biblia? Eva, y luego Adán, comieron del fruto del conocimiento del bien y del mal, es decir, de la pareja de opuestos, e inmediatamente se vieron como diferentes entre sí y sintieron vergüenza. Dios no hizo sino confirmar lo que ellos ya habían sentido cuando los expulsó del jardín para que experimentasen el dolor de la muerte y el nacimiento y las fatigas para conseguir los bienes de este mundo. Y lo que es más, experimentaban al mismo Dios como si fuese «otro», iracundo y peligroso para sus propósitos; los querubines a las puertas del jardín eran representaciones de esta forma –ahora suya– de experimentar a Dios y a ellos mismos. Pero, como también se nos dice en la leyenda bíblica, a Adán también le había sido posible «alargar su mano y tomar el fruto del árbol de la vida, comer y vivir para siempre». En la imagen cristiana del redentor crucificado vemos exactamente lo que se nos pide que hagamos. La enseñanza que aquí reside es que Cristo restauró la inmortalidad para el hombre. A lo largo de la Edad Media, la cruz era equivalente al árbol de la vida eterna; y el fruto de ese árbol era el salvador crucificado, quien ofreció su carne y su sangre como nuestra «verdadera carne» y nuestra «verdadera sangre». Él mismo habría caminado valientemente, por así decirlo, a través de la puerta guardada, sin temer al querubín y a su flamígera espada. Y así como quinientos años antes el Buda había abandonado todo tipo de deseos del ego y todos los temores para pasar a conocerse a sí mismo como el puro e inmortal vacío, así el salvador occidental dejó su cuerpo clavado al árbol y pasó en espíritu a hacerse uno con el Padre: para ser seguido ahora por nosotros mismos.

Las imágenes simbólicas de ambas tradiciones resultan pues formalmente equivalentes, aunque los puntos de vista de ambas puedan ser difíciles de reconciliar. En el Antiguo y el Nuevo Testamento, Dios y el hombre no son uno, sino opuestos, y la razón por la cual el hombre fue expulsado del paraíso era por haber desobedecido a su creador. El sacrificio en la cruz fue más bien una expiación penitente. Por otra parte, en el budismo, la separación del hombre de la fuente original puede leerse en términos psicológicos, como un efecto de conciencia errónea, ignorante de su fondo y fuente, que atribuye la realidad

última a meras apariciones fenoménicas. Mientras que el nivel de instrucción representado en la historia de la Biblia se parece mucho a un cuento para niños acerca de la desobediencia y su castigo, inculcando una actitud de dependencia, miedo y devoción respetuosa como la que se piensa apropiada para un niño con respecto a su padre, en contraste, la enseñanza budista es para adultos responsables. Y eso que la imaginería empleada en ambas es al fin y al cabo más antigua que ninguna de ellas, más antigua que el Antiguo Testamento, más antigua que el budismo, incluso más antigua que la India, ya que encontramos el simbolismo de la serpiente, el árbol y el jardín de la inmortalidad en los primeros textos cuneiformes, representados en antiguos sellos cilíndricos sumerios, e incluso en las artes y los ritos de los pueblos primitivos de todo el planeta.

Desde el punto de vista del estudio comparativo de las formas simbólicas no tiene importancia el hecho de si Cristo o el Buda llegaron a realizar los milagros asociados a sus enseñanzas. Las literaturas religiosas del mundo abundan en equivalentes a esas dos grandes vidas. Lo que puede aprenderse de todas ellas es que el salvador, el héroe o el redentor es alguien que ha aprendido a penetrar a través de la muralla protectora de los miedos interiores, que por lo general nos aparta al resto de nosotros –en nuestra vida diurna e incluso en nuestros pensamientos durante el sueño– de toda experiencia propia y del terreno divino. Las biografías mitologizadas de tales sabios comunican los mensajes de su sabiduría de trascendencia del mundo mediante símbolos asimismo trascendentes, que, irónicamente, suelen ser por lo general traducidos en pensamientos verbalizados similares a los que conforman los muros interiores. He escuchado a sacerdotes cristianos aconsejar a jóvenes parejas durante las ceremonias matrimoniales sobre el vivir juntos en esta vida, pues en la que está por llegar vivirán eternamente; y entonces me he dado cuenta. El consejo mítico más apropiado sería vivir sus matrimonios de manera que en esta vida puedan experimentar una vida eterna. Porque es cierto que existe la vida eterna, una dimensión de valores humanos perdurables que son inherentes al acto de vivir, y en la simultaneidad de experiencia y expresión en la que han vivido y muerto los hombres de todas las épocas. Todos nosotros lo encarnamos sin saberlo, y los grandes seres son aquellos que han despertado a su conocimiento, como sugiere un dicho atribuido a Cristo en El Evangelio según santo Tomás gnóstico: «El Reino del Padre está sobre la tierra y los hombres no lo ven».

Las mitologías pueden ser definidas como expresiones poéticas de esta visión trascendente; y si tomamos como evidencia la antigüedad de ciertas formas míticas básicas –el dios serpiente, por ejemplo, y el árbol sagrado–, los

principios de lo que en la actualidad tomamos como revelación mística pueden haber sido conocido, al menos por una minoría de los primitivos maestros de nuestra raza desde el principio.

### 3

¿Cuáles son entonces las primeras evidencias del pensamiento mitológico de la humanidad?

Como ya ha sido dicho, entre las evidencias más antiguas que podemos citar sobre la aparición de criaturas humanas en esta tierra, se encuentran las reliquias recientemente desenterradas en la Garganta de Olduvai, en África Oriental, por Leakey, entre las que se hallan mandíbulas humanoides y cráneos enterrados en estratos de tierra de hace 1.800.000 años. Este es un largo regreso al pasado. Y desde ese período hasta la aparición en Oriente Próximo de la agricultura y la domesticación del ganado, el hombre dependía para su sustento únicamente de raíces y frutas, así como de la caza y la pesca. En esos lejanos milenios, el hombre vivía y se movía en pequeños grupos, y conformaban una minoría en el planeta. En la actualidad somos la gran mayoría, y los enemigos a los que nos enfrentamos son de nuestra propia especie. Por otra parte, la gran mayoría eran los animales, que, además, eran los «veteranos» sobre la tierra, fijos y seguros en sus maneras, sintiéndose en casa, y muchos de ellos extremadamente peligrosos. Raramente una comunidad de humanos debía enfrentarse o tratar con otra. Por lo general, sus encuentros –de tipo desesperado– solían tener lugar frente a animales. Y mientras hoy en día nos enfrentamos a nuestros vecinos humanos con miedo, respeto, rechazo, apego o indiferencia, también entonces –durante todos esos miles de años– se sentía lo mismo con respecto a los vecinos animales. Al igual que hoy día mantenemos un cierto entendimiento con nuestros vecinos –o al menos imaginamos que así es–, también aquellos primitivos hombres-mono parecen haber imaginado que existía un cierto entendimiento mutuo que compartían con el mundo animal.

Las primeras pruebas tangibles de pensamiento mitológico datan del período del hombre de Neanderthal, que vivió aproximadamente entre el 250.000 y el 50.000 a.C.; y comprenden, en primer lugar, enterramientos con víveres comestibles,

herramientas, animales sacrificados y cosas por el estilo; y segundo, un cierto número de capillas en grutas de alta montaña, donde se han preservado cráneos de osos de las cavernas ceremonialmente dispuestos en composiciones simbólicas. Las sepulturas sugieren la idea, si no exactamente de inmortalidad, al menos de algún tipo de vida que alcanzar; y los casi inaccesibles santuarios de alta montaña con cráneos de oso, con toda seguridad representan un culto en honor de ese grande, erecto y peludo personaje con cierto parecido al hombre, el oso. El oso sigue siendo reverenciado por los pueblos cazadores y pescadores del lejano norte, tanto en Europa y Siberia como entre las tribus indias norteamericanas; y contamos con informes sobre un cierto número de esos pueblos en los cuales las cabezas y cráneos de las bestias honradas se encuentran preservadas de forma parecida a los de las grutas de Neanderthal.

Resulta sumamente instructivo, y está muy bien documentado el culto al oso de los ainus de Japón, una raza caucásica que llegó y se asentó en Japón siglos antes de la llegada de los japoneses mongoloides, y que en la actualidad viven en las islas más septentrionales, Hokkaido y Sajalín, esta última en la actualidad en manos rusas. Este curioso pueblo tiene la sensible idea de que este mundo es más atractivo que el otro; en ese otro viven seres divinos y, consecuentemente, se sienten inclinados a visitarnos de vez en cuando. Llegan tomando formas de animales, pero una vez que adquieren la apariencia animal, son incapaces de deshacerse de ella. Por lo tanto, no pueden regresar a casa si no es con la ayuda humana. De esta forma, los ainus los ayudan, matándolos, quitándoles la piel y comiéndoselos; después les desean ceremoniosamente bon voyage a los visitantes liberados.

Contamos con algunos detallados relatos sobre las ceremonias, e incluso pueden presenciarse en la actualidad. Los osos se capturan siendo todavía oseznos y son criados como animales domésticos de la familia captora, cuidados por las mujeres y se les permite salir por ahí con los jóvenes. Cuando se hacen mayores y se vuelven más ariscos, se les confina en una jaula, y cuando el huésped alcanza los cuatro años de edad, le llega la hora de ser enviado a casa. El cabeza de familia con la que ha vivido le preparará para la ocasión avisándole de que, aunque puede que encuentre las festividades un tanto desagradables, son necesarias. La «pequeña divinidad», el enjaulado amigo, oirá un discurso público, en el que se le dice que «estamos a punto de enviarte a casa, y en caso de que nunca antes hayas experimentado una de estas ceremonias, debes saber que deben llevarse a cabo tal y como son. Queremos que llegues a casa y que les cuentes a tus padres lo bien que has sido tratado en la tierra. Si has disfrutado de

tu vida entre nosotros y quieres hacernos el honor de visitarnos de nuevo, nosotros te corresponderemos organizándote otra ceremonia de este tipo». A continuación, el oso es rápida y diestramente despachado. Se le despelleja con cabeza y patas y se coloca todo de manera que parezca estar vivo. Después se prepara un banquete, cuyo plato principal es un estofado de su propia carne y se coloca una abundante ración bajo el hocico del pellejo como última cena en la tierra; después de esta ceremonia, se supone que ha llegado a casa felizmente, acompañado de unos cuantos regalos de despedida.

Algo sobre lo que me gustaría llamar la atención es la invitación que se hace al oso para que regrese a la tierra. Ello implica que bajo el punto de vista ainu no existe la muerte como tal. Encontramos el mismo pensamiento expresado en las instrucciones finales que se dan al que parte durante los ritos funerarios de los ainus. Los muertos no regresarán como fantasmas o espíritus poseídos, sino como bebés, siguiendo el orden natural de las cosas. Además, como la muerte no sería castigo para un ainu, la sentencia más dura para grandes crímenes es la muerte por torturas.

Una segunda idea esencial es la del oso como visitante divino cuyo cuerpo animal ha de ser «roto» (tal y como ellos dicen) a fin de liberarlo para que pueda regresar a su casa de otro mundo. Asimismo, consideran que muchas plantas comestibles y animales que se cazan son visitantes de esta especie; por ello, cuando los ainus los matan y se los comen, no les están causando daño alguno, sino que les están haciendo un favor. Aquí se aprecia una obvia defensa psicológica contra los sentimientos de culpa y miedo de venganza de un primitivo pueblo cazador y pescador cuya existencia depende de continuos asesinatos sin piedad. Los animales así muertos y las plantas consumidas son vistos como víctimas voluntarias; de esta forma es la gratitud, y no la malicia, la respuesta de los espíritus liberados en la «rotura y consumición» de sus meramente provisionales cuerpos materiales.

Existe una leyenda entre los ainus de Kushiro (en la costa sudoriental de Hokkaido) que trata de explicar el gran respeto que se le tiene al oso. Habla de una joven esposa y su bebé que cada día acostumbraba ir a las montañas en busca de raíces de lirios y otros alimentos; cuando recogía lo suficiente, se acercaba a un riachuelo para lavar las raíces. Al hacerlo se bajaba a la criatura de la espalda y la depositaba sobre la orilla envuelta en su ropa, mientras ella se metía desnuda en el agua. Uno de esos días que se bañaba en el riachuelo empezó a cantar una bella canción, y cuando regresó a la orilla, todavía

cantando, comenzó a bailar al son de la tonada, encantada con su canción y su baile y totalmente ajena a lo que ocurría a su alrededor, hasta que, de repente, escuchó un sonido aterrador; al mirar vio que se acercaba un dios-oso.

Aterrorizada, huyó corriendo, tal y como estaba. Cuando el dios-oso vio a la criatura abandonada junto al torrente, pensó: «Llegué atraído por esa bella canción, tratando de no hacer ruido para no ser visto. Pero hete aquí que la música era tan bella que me quedé extasiado e hice ruido sin darme cuenta».

El bebé había empezado a llorar, el dios-oso puso la lengua de la criatura en el interior de su hocico para calmarla y nutrirla y durante unos cuantos días permaneció junto a ella, sin apartarse de su lado y manteniéndola viva. No obstante, cuando se acercó una partida de cazadores del poblado, el oso huyó, y los cazadores, al llegar junto a la criatura todavía viva, comprendieron que el oso la había cuidado y, maravillados, se decían unos a otros: «Cuidó de esta criatura perdida. El oso es bueno. Es una divinidad y merece nuestra adoración». Así que le siguieron y le cazaron, lo llevaron de vuelta al pueblo, celebraron un festival por el oso, y tras ofrecer buena comida y vino a su alma, y cargarlo de fetiches, lo enviaron de regreso a su hogar del más allá.<sup>1</sup>

Ya que el oso –principal figura del panteón ainu– está considerado como un dios de la montaña, algunos estudiosos han apuntado que una creencia parecida puede estar reflejada en la selección de las grutas de alta montaña como capillas del antiguo culto al oso de Neanderthal. Los ainus igualmente conservan los cráneos de los osos que sacrifican. Además, también se han hallado rastros de hogueras en las cuevas de Neanderthal; en el transcurso del rito ainu se invita a la diosa del fuego, Fuji, a compartir con el oso sacrificado el banquete de su propia carne. Se supone que ambos, la diosa del fuego y el dios de la montaña, conversan juntos mientras sus anfitriones ainus los entretienen cantando toda la noche, acompañándose con comida y bebida. Claro está que no podemos estar seguros de que los hombres de Neanderthal de hace doscientos mil años tuvieran ideas parecidas. Algunos especialistas ponen en cuestión la conveniencia de interpretar restos prehistóricos según las costumbres de modernos pueblos primitivos. Aun así, en el momento presente las analogías resultan sorprendentes. Siempre se ha observado que en ambos contextos el número de vértebras cervicales que continúan unidas a los diferentes cráneos son generalmente dos. Pero en cualquier caso podemos asegurar sin demasiadas dudas que en ambos contextos el oso es un animal venerado, que sus poderes sobreviven a la muerte y continúan en activo en los cráneos preservados, que los rituales sirven para enlazar esos poderes con los propósitos de la comunidad

humana y que el poder del fuego está de alguna manera asociado a los ritos.

Las primeras evidencias conocidas sobre la cultura del fuego datan de un período tan remoto con respecto al hombre de Neanderthal como nosotros de este, y se remontan al Pithecanthropus, unos quinientos mil años atrás, en las guaridas del voraz y poco inteligente caníbal conocido como hombre de Pekín, que aparentemente era muy aficionado a los cerebros «al natural», que engullía crudos tomándolos de cráneos recién abiertos. Sus fuegos no eran utilizados para cocinar, como tampoco lo fueron los del hombre de Neanderthal. ¿Para qué, entonces? ¿Para calentarse? Puede ser. Pero también tal vez como un fascinante fetiche, mantenido vivo en hogueras como altares. Esta última conjetura parece más verosímil a la luz de la tardía aparición del fuego domesticado, en los altos santuarios de osos de Neanderthal y en el contexto de los festivales de osos de los ainus, donde es explícitamente identificado con la manifestación de una diosa. Por lo tanto, el fuego puede haber sido la primera divinidad del hombre prehistórico. El fuego cuenta con la propiedad de no disminuir cuando se le parte por la mitad, sino de aumentar. El fuego es luminoso, como el sol y el relámpago, y la única cosa parecida sobre la tierra. También está vivo: en la calidez del cuerpo humano está la vida misma, que desaparece cuando el cuerpo se enfría. Es prodigioso en los volcanes, y como sabemos por muchas tradiciones primitivas, ha sido frecuentemente identificado con un demonio de los volcanes, que preside un mundo más allá donde la muerte disfruta de una interminable danza sobre llamas volcánicas.

La tosca raza y forma de vida del hombre de Neanderthal desapareció con el fin de la glaciación, hace unos cuarenta mil años; y entonces apareció, más bien abruptamente, una raza de hombre claramente superior, el homo sapiens, que es nuestro antepasado directo. Normalmente se asocian con esos hombres las hermosas pinturas rupestres de los Pirineos franceses, de la Dordoña francesa y de Cantabria; al igual que esas figuritas femeninas de piedra, o de hueso de mamut o de marfil, que han sido denominadas –graciosamente– como venus paleolíticas y que aparentemente son los trabajos más antiguos jamás producidos por el arte humano. Un cráneo de oso al que se adora no es un objeto de arte, como tampoco lo es un enterramiento, o una herramienta simple, en el sentido en que estoy utilizando el término. Las figuritas fueron realizadas sin pies, pues la intención era clavarlas sobre la tierra, en pequeños santuarios domésticos.

Pero parece importante subrayar que, siempre que aparecen figuras masculinas pinturas rupestres del mismo período, lo hacen vestidas con algún tipo de

atuendo, mientras que las figuritas femeninas aparecen totalmente desnudas, simples y sin adornos. Eso dice algo sobre los valores psicológicos y consecuentemente míticos de, respectivamente, las presencias del varón y la mujer. La mujer es inmediatamente mítica en sí misma y así es percibida, no solo como la fuente de vida, sino también en la magia de su contacto y presencia. La concordancia de sus períodos menstruales con los ciclos lunares también es todo un misterio, mientras que el hombre, vestido, es alguien que ha ganado sus poderes y representa algún tipo de papel o función social y específico, limitado. En la infancia –como han apuntado tanto Freud como Jung–, la madre es sentida como el poder de la naturaleza y el padre como la autoridad de la sociedad. La madre ha dado vida al niño, lo alimenta, y en la imaginación del infante también aparece (como la bruja de Hansel y Gretel) como una madre avasalladora, que amenaza con volver a tragarse su producto de nuevo. Así pues, el padre es el iniciador que no solo instruye a su hijo en el papel social que le corresponde, sino que representa para su hija la primera y principal experiencia del carácter masculino, despertándola a su papel social como mujer para el hombre. Las venus paleolíticas fueron encontradas siempre en las cercanías de chimeneas domésticas, mientras que las figuras de hombres vestidos aparecieron en los profundos y oscuros interiores de las grutas-templos pintadas, entre los hermosos frescos de los rebaños de animales. Tienen el aspecto, con sus ropas y actitudes, de los chamanes de nuestras últimas tribus primitivas, y sin duda estaban asociadas con rituales de caza e iniciación.

Déjenme que repase una leyenda sobre la tribu piesnegros de Norteamérica que ya he contado en *Las máscaras de Dios*, volumen I, *Mitología primitiva*, porque sugiere mejor que cualquier otra leyenda que conozco la forma en la que los artistas-cazadores del Paleolítico deben haber interpretado los rituales de sus misteriosas grutas con pinturas rupestres. Esta leyenda de los piesnegros trata de cuando al aproximarse el invierno los indios se vieron incapaces de conseguir provisiones de carne de búfalo, ya que los animales se negaban a correr en estampida hacia el precipicio por el que debían caer. Cuando llegaban al borde de dicho precipicio, torcían a derecha o izquierda y se alejaban.

Y sucedió que, una mañana temprano, una mujer joven de un poblado hambriento acampado al pie del gran precipicio fue a buscar agua para su familia y miró hacia arriba y vio a una manada que pastaba en la llanura, al borde del risco. Entonces les gritó que si saltaban y se metían en el corral, se casaría con uno de ellos. Y entonces los animales empezaron a tirarse, cayendo hacia la muerte. Ella estaba, desde luego, sorprendida y estremecida, pero entonces un

gran toro saltó y llegó trotando hacia ella, que estaba aterrorizada. «Ven», dijo él. «¡No!», respondió ella, retrocediendo. Pero él insistió en que debía cumplir su promesa y la condujo a lo alto del precipicio, llevándosela a la pradera y alejándose de allí.

El búfalo era el espíritu de la manada, una figura más mítica que de dimensión material. Encontramos historias parecidas en las leyendas de los cazadores primitivos: medio humanos, medio animales, con característica chamánicas (como la serpiente del Edén), difíciles de calificar como animales o como hombres; sin embargo en las narraciones aceptamos sus papeles con facilidad.

Cuando los felices pobladores del campamento hubieron acabado de matar lo que les había caído del cielo, se dieron cuenta de que la joven había desaparecido. Su padre, al descubrir sus huellas y ver junto a ellas las del búfalo, regresó en busca de su arco y el carcaj y siguió la pista hasta el precipicio y las llanuras. Caminó mucho, antes de llegar a avistar una charca y, a cierta distancia, una manada. Como estaba cansado, se sentó y, mientras consideraba qué hacer, vio volar una urraca que descendió y se posó cerca de la charca y empezó a picotear a su alrededor.

–¡Eh! –gritó el hombre–. ¡Pájaro hermoso! Si ves a mi hija mientras vuelas por ahí, ¿le dirás por favor que su padre está aquí esperándola?

El hermoso pájaro blanco y negro de larga y grácil cola se dirigió hacia la manada y, al ver a la joven, se posó en las cercanías siguiendo con su picoteo, hasta que llegó junto a ella y susurró:

–Tu padre te está esperando por aquí, cerca de la charca.

Ella se asustó y miró alrededor. El búfalo, su marido, se encontraba cerca y estaba dormido.

–¡Chist! Vuelve allí –dijo en voz queda–, y dile a mi padre que espere.

El pájaro regresó con su mensaje a donde se encontraba el padre y el gran búfalo se despertó.

–Ve a buscarme un poco de agua–, pidió el búfalo, y la joven se levantó, tomó un cuerno de la cabeza de su marido y se dirigió hacia la charca, donde su padre la tomó del brazo.

–¡No, no!” –dijo ella–. Nos seguirán y nos matarán a ambos. Debemos esperar hasta que vuelva a dormirse, entonces volveré y nos marcharemos.

La muchacha llenó el cuerno y regresó junto a su esposo, que solo bebió un trago y olfateó el aire.

–Por aquí cerca hay una persona –dijo–. Volvió a dar un sorbo y volvió a olfatear; se incorporó y bramó con un sonido espantoso que hizo incorporarse a todos los búfalos. Levantaron sus cortas colas y las agitaron en el aire, menearon las cabezotas y arquearon el lomo; dieron unas cuantas patadas contra el suelo y salieron corriendo en todas direcciones para, finalmente, dirigirse hacia la charca, pisoteando y matando al pobre indio que había ido en busca de su hija; lo volvieron a embestir con sus cuernos y lo pisotearon de nuevo con las pezuñas, hasta que no quedó de él ni la más diminuta partícula de su cuerpo. La hija no dejaba de gritar.

–¡Ay, mi padre, mi padre! –y su rostro se cubrió de lágrimas.

–¡Ajá! –dijo el búfalo con rudeza–. ¡Así que lloras por tu padre! Pues ahora tal vez comprendas cómo es y cómo ha sido siempre para nosotros. Hemos visto a nuestras madres, padres, a todos nuestros familiares ser asesinados por tu pueblo. Pero tendré piedad de ti y te daré una sola oportunidad. Si puedes devolver la vida a tu padre, podréis regresar con vuestro pueblo.

La pobre infeliz se dirigió a la urraca e imploró que entre el barro buscara algún pedazo del cuerpo de su padre; lo que el ave hizo, picoteando cerca de la charca hasta que en su largo pico apareció una vértebra del espinazo del hombre. La muchacha la depositó cuidadosamente en el suelo y cubriéndola con su ropa, empezó a cantar una canción. No pasó mucho tiempo antes de que pudiera apreciarse que bajo la ropa había un hombre. La mujer levantó una punta y allí estaba su padre, aunque todavía no vivía. Volvió a tapanlo, siguió con su canción, y cuando volvió a mirar por debajo, el hombre ya respiraba. Su padre se incorporó, y la urraca, maravillada, voló alrededor llena de alegría. El búfalo no salía de su asombro.

–Hoy hemos visto extraños sucesos –dijo el gran animal al resto de la manada–. Ese hombre que pateamos hasta morir vuelve a estar vivo. El poder de la gente es muy fuerte.

Se volvió hacia la mujer.

–Ahora, antes de que tú y tu padre os vayáis, te enseñaremos nuestra propia danza y canción, que nunca olvidarás.

Esos eran los medios mágicos por los que los búfalos asesinados por la gente volverían a la vida en el futuro, al igual que había ocurrido con el hombre muerto por los búfalos.

Danzaron todos los búfalos una canción lenta y solemne, el paso ponderado y deliberado de aquellos grandes animales. Cuando la danza hubo finalizado, el gran búfalo dijo:

–Ahora vete a casa y no olvides lo que has visto. Enseña esta danza y esta canción a tu pueblo. El objeto sagrado del rito es tener una cabeza de toro con aspecto de búfalo; todos los que la dancen deberán llevar una cabeza de toro y un manto de búfalo cuando lo hagan.<sup>2</sup>

Resulta sorprendente observar la cantidad de figuras pintadas en las grandes grutas paleolíticas que toman una nueva dimensión observadas a la luz de estas historias que hacen referencia a las recientes razas cazadoras, si bien es cierto que no puede asegurarse que las referencias sugeridas sean del todo correctas. No obstante, puede considerarse como cierto el hecho de que las ideas centrales son las mismas. Y entre ellas debemos incluir las de los animales muertos como víctimas voluntarias, las de ceremonias en las que se las invoca como representantes de un pacto entre el mundo animal y el humano, y las que incluyen danzas y canciones como vehículos de la fuerza mágica de esas ceremonias; es más, el concepto de cada especie del mundo animal como una clase de individuo multiplicado, que tuviese en su fondo o mónada esencial un amo animal medio hombre y medio animal; la idea que se desprende de todo ello es que no existe algo como la muerte y que los cuerpos materiales son simples disfraces utilizados por invisibles entidades que pueden ir y venir desde un mundo invisible al nuestro como a través de un muro intangible. Lo mismo podemos decir de las ideas de la antigüedad relacionadas con matrimonios entre seres humanos y animales, con intercambios y conversaciones entre animales y hombres, y con episodios específicos de la misma época de los que se derivan los ritos y costumbres de los pueblos, la noción del poder mágico de estos ritos, y la idea de que este poder debía obtenerse a partir de su forma original, ya que cualquier desviación, por mínima que fuese, destruiría el hechizo.

Demasiadas cosas sobre el mundo mítico de los cazadores primitivos. Al vivir

generalmente en grandes espacios abiertos, donde el espectáculo de la naturaleza es el de una ancha y extensa tierra cubierta por una cúpula azul que roza el suelo en los distantes horizontes y la imagen dominante de la vida de sociedades animales moviéndose en lugar tan espacioso, esas tribus nómadas, que vivían de matar, solían tener un carácter más bien aguerrido. Sostenidas y protegidas por las habilidades cazadoras y el coraje en la batalla de sus varones, estaban por ello dominadas por la psicología masculina, la mitología de orientación igualmente masculina y la apreciación del valor individual.

Por otra parte, en las selvas tropicales prevalece un tipo diferente de orden natural y una psicología y mitología acordes con ello. Aquí, el espectáculo dominante es el de la numerosa y variada vida vegetal, donde todo lo demás queda oculto a la vista. Por encima existe un mundo de hojas habitado por aves chillonas; por debajo, una gruesa capa de hojas, bajo las cuales se ocultan serpientes, escorpiones y otros peligros mortales. No existe un horizonte que puede ser claramente percibido, sino un interminable sinfín de troncos y hojarasca en todas direcciones, en donde aventurarse en solitario resulta peligroso. El recinto del poblado suele ser relativamente estable, terrestre y quienes viven en él se alimentan de plantas recogidas o cultivadas sobre todo por las mujeres; por ello, la psicología masculina no se halla en posición favorable. Por tanto, la primaria tarea psicológica de los jóvenes machos en lo que hace referencia a conseguir una separación de la dependencia de la madre resulta un poco difícil en un mundo donde todo el trabajo principal es llevado a cabo, y por completo, por eficientes hembras.

Fue entre las tribus tropicales en las que se originó la maravillosa institución de las sociedades secretas masculinas, donde no se permite la presencia de mujeres y donde se pueden disfrutar plenamente de curiosos juegos simbólicos de ardor masculino, lejos del ojo de la madre. En esas zonas se asiste continuamente al proceso de putrefacción de la vegetación que da paso al nacimiento de nuevos y verdes brotes, y cuyo proceso parece haber inspirado una mitología de la muerte como dador de vida; de ahí nace la horrible idea de que la manera de aumentar la vida es aumentar la muerte. Durante milenios el resultado de todo ello ha sido una tendencia general hacia el sacrificio en todo el cinturón tropical del planeta, en contraste con las comparativamente infantiles ceremonias de adoración de animales de los cazadores de las grandes llanuras, dando lugar a brutales sacrificios tanto humanos como animales, cargados de una especial simbología; también sacrificios de los frutos de la tierra, de los recién nacidos, de las viudas sobre las tumbas de sus maridos y, finalmente, de cortes enteras junto con sus

reyes. El tema mítico de la «víctima voluntaria» se ha asociado en este contexto con la imagen de un ser primordial que en un principio se ofreció para ser inmolado, desmembrado y enterrado; y de cuyos miembros enterrados crecen las plantas que dan alimento a las vidas del poblado.

En las islas Cook de la Polinesia existe una divertida variante local de este mito general: es la leyenda de una doncella llamada Hina (Luna) que disfrutaba bañándose en una laguna. Un día pasó rozándola una enorme anguila. Lo mismo sucedió un día tras otro hasta que, en una ocasión, se desprendió de su apariencia de anguila, convirtiéndose en un hermoso joven, Te Tuna (la Anguila), que se presentó ante la muchacha, que lo aceptó como su amante. A partir de entonces la visitó bajo su forma humana, volviendo a convertirse en anguila cuando se marchaba, hasta que un día el muchacho anunció que le había llegado la hora de partir para siempre. La visitaría una vez más, presentándose en forma de anguila; entonces ella debería cortarle la cabeza y enterrarla. Y así sucedió. Hina hizo exactamente lo que se le había pedido. Y a partir de entonces visitó cada día el lugar donde se hallaba la cabeza enterrada, hasta que apareció un verde brote que creció y se convirtió en un hermoso árbol, que con el paso del tiempo produjo frutos. Eran los primeros cocos; y todavía hoy en día, cuando se les quita la cáscara externa, muestran los ojos y el rostro del amante de Hina.<sup>3</sup>

### 3.

## Importancia de los ritos

La función del ritual es, tal y como yo la entiendo, dar forma a la vida humana, no como una mera ordenación superficial, sino en lo profundo. En la antigüedad, todas las ocasiones sociales estaban estructuradas ritualmente y el sentido de lo profundo se representaba a través del mantenimiento de un tono de religiosidad. En la actualidad, el tono religioso se reserva para las ocasiones «sacras», especiales y excepcionales. Y aun así el ritual sobrevive en los modos de nuestra vida laica. Por ejemplo, puede reconocerse no solo en el decoro de las cortes y en las normas de la vida militar, sino también en la manera en que la gente se sienta con otros a la mesa.

Toda vida es estructura. En la biosfera, cuanto más elaborada es la estructura, más elevada es la forma de vida. La estructura a través de la que se manifiestan las energías de una estrella de mar son bastante más complejas que las de la ameba; y si seguimos en línea ascendente, digamos hasta el chimpancé, veremos que también aumenta la complejidad. Lo mismo ocurre en la esfera cultural humana: la tosca idea de que la energía y la fuerza pueden representarse abandonando y rompiendo las estructuras es refutada por todo lo que conocemos sobre la evolución y la historia de la vida.

Los modelos estructurados de la conducta animal residen en el sistema nervioso hereditario de las especies; y los llamados mecanismos innatos de respuesta por los que se determinan son, en su mayor parte, estereotipos. Las respuestas de los animales son coherentes dentro del contexto de la especie. Resulta sorprendente lo intrincado de algunas de las pautas de comportamiento fijas: la manera de construir nidos de algunas aves –como la oropéndola, por ejemplo–, al dar forma a su delicado nido colgante; o entre otros insectos y arácnidos, como el milagro de la tela de araña. Si no estuviéramos tan acostumbrados a esas cosas, nos quedaríamos pasmados y llenos de incredulidad ante la regularidad matemática y el equilibrio de la tela tejida y perfectamente suspendida entre ramitas escogidas a ambos lados de la senda del bosque, concebida y realizada (como diríamos de

cualquier trabajo humano comparable) con un infalible sentido de la resistencia de los materiales, de las tensiones y equilibrios. Todas esas pequeñas maravillas arquitectónicas –panales, hormigueros, conchas marinas y demás– son realizadas de acuerdo con habilidades heredadas y arraigadas en las células y el sistema nervioso de la especie.

Por otra parte, nuestra especie humana se distingue por el hecho de que los mecanismos de acción-respuesta del sistema nervioso central son principalmente «abiertos», no «estereotipados». Por ello, son susceptibles a la influencia de las impresiones provenientes de la sociedad en la que se desarrolla el individuo. Porque, considerada biológicamente, la criatura humana nace con diez o doce años de antelación. Adquiere su carácter humano –postura erguida, habilidad para hablar y el vocabulario de su pensamiento– bajo la influencia de una cultura específica, cuyos rasgos principales se arraigan en su sistema nervioso; por ello, las pautas constitutivas que en el mundo animal se heredan biológicamente, en la especie humana suelen ser principalmente transmitidas por formas sociales, arraigadas durante lo que se conoce como «años impresionables», y ello se consigue por medio de rituales, como puede observarse en todas partes. Los mitos son los soportes mentales de los ritos; los ritos, las representaciones físicas de los mitos. Al absorber los mitos de su grupo social y participar en sus ritos, el joven es estructurado de acuerdo con su medio social y natural, y transformado de un amorfo producto natural, nacido prematuramente, en un miembro definido y competente de algún orden social específico.

Esta extraordinaria precocidad en el nacimiento de la criatura humana, que depende de sus padres durante el período de la infancia, ha llevado a biólogos y psicólogos a comparar nuestra situación con la de los marsupiales: con los canguros, por ejemplo, cuya cría nace solo tres semanas después de ser concebida. Estas diminutas criaturas gatean instintivamente hasta la bolsa del vientre de su madre, donde se agarran –sin ser instruidos para ello– a los pezones hasta que están listos para vivir, alimentándose y protegiéndose, por así decirlo, en un segundo útero.

Actualmente, todas las impresiones sociales básicas se establecen durante el período de vida en el hogar. No obstante, se hallan asociadas a una actitud de dependencia que debe ser abandonada antes de poder alcanzar la madurez psicológica. El ser humano joven responde a los retos del medio recurriendo a sus padres en busca de consejo, ayuda y protección, y antes de que pueda confiarse en él como adulto, estas pautas deben ser modificadas. De acuerdo con

todo ello, una de las primeras funciones de los ritos de pubertad de las sociedades primitivas, y de la educación en todas partes, siempre ha sido cambiar los sistemas de respuesta de los adolescentes, de dependencia a responsabilidad, algo que no es fácil de lograr. Con la extensión del período de dependencia que tiene lugar en nuestra propia civilización hasta mediados o finales de la veintena, el reto se hace más amenazador que nunca, y los fracasos son cada vez más aparentes.

Un neurótico puede ser definido –a la luz de lo anteriormente expuesto– como alguien que ha fracasado al cruzar el umbral de su «segundo nacimiento» como adulto. Los estímulos que deberían evocarle pensamientos y actos de responsabilidad, por el contrario, evocan en él los de huida en busca de protección, miedo al castigo, necesidad de ser aconsejado y otros por el estilo. Continuamente debe corregir la espontaneidad de sus pautas de respuesta y, como un chiquillo, tiende a atribuir sus fracasos y problemas o bien a sus padres, o bien al sustituto paterno que tenga más a mano, como el Estado y el orden social por los que es protegido y ayudado. Si lo primero que se pide a un adulto es que debe ser responsable de sus propios fracasos, de su vida y de sus actos, en el contexto de las actuales condiciones del mundo en que mora, es un elemental hecho psicológico que nunca se desarrollará hasta alcanzar dicho estado quien continuamente piense en lo grande que hubiera podido llegar a ser si sus condiciones de vida hubieran sido diferentes, si sus padres hubieran sido menos indiferentes a sus necesidades, la sociedad menos opresiva o si el universo funcionase de otra manera. El primer requisito de cualquier sociedad es que su población adulta debe comprender y aceptar el hecho de que es cada persona quien construye su vida. De acuerdo con ello, la primera función de los ritos de pubertad debe ser establecer en el individuo un sistema de sentimientos apropiados a la sociedad en la que vive, y del que dicha sociedad dependa para su existencia.

En el moderno mundo occidental existe además una complicación adicional, ya que pedimos a los adultos algo más que el hecho de aceptar los hábitos y costumbres heredados, sin juicios ni críticas personales. Más bien pedimos y esperamos que desarrollen lo que Sigmund Freud denominó su «función de la realidad», la facultad del observador independiente, del individuo librepensador que puede evaluar, sin ideas preconcebidas, las posibilidades de su medio y de sí mismo inmerso en él, criticando y creando, no únicamente reproduciendo pautas de pensamiento y acción heredadas, sino convirtiéndose en un centro innovador, un centro activo y creativo del proceso de la vida.

En otras palabras, nuestro ideal de sociedad no es una organización perfectamente estática fundamentada en la era de los antepasados y que permanecerá inmutable a través del tiempo. Más bien es un proceso que se mueve hacia una realización o hacia posibilidades todavía no realizadas; y en este proceso de vida, cada uno debe ser a la vez un centro de iniciativas y cooperación. Por lo tanto, nos encontramos con el comparativamente complejo problema de educar a nuestros jóvenes entrenándolos para asumir sin críticas las pautas del pasado y para que reconozcan y cultiven sus propias posibilidades creadoras; no para permanecer en algún probado nivel de biología o sociología, sino para representar un movimiento hacia delante de la especie. Y diría que todo esto es, de alguna manera, especial responsabilidad de todos los que actualmente vivimos como modernos occidentales, ya que la civilización occidental ha sido, desde mediados del siglo XIII, la única civilización innovadora del mundo.

No obstante, resulta imposible pasar por alto que desde el año 1914 se ha hecho evidente en nuestro mundo progresista una creciente despreocupación e incluso desdén por las formas rituales que nos hicieron avanzar en el pasado y que hasta el presente han sostenido esta infinitamente rica, desarrollada y fructífera civilización. Existe un ridículo sentimentalismo de carácter infantil que va tomando cada vez más fuerza. El origen de este fenómeno se remonta al siglo XVIII de Jean-Jacques Rousseau, y sus artificiales movimientos de regreso a la naturaleza y concepciones acerca del «buen salvaje». Los norteamericanos que han viajado fuera de sus fronteras desde la época de Mark Twain se han convertido en notorios ejemplares de este ideal, representando sin vergüenza alguna la inocente creencia de que europeos y asiáticos, que viven en medios más antiguos y densos, deben ser estimulados y despertados a sus propias inocentes naturalezas por la prístina rudeza de un producto del terruño americano y de nuestra Ley de Derechos Civiles. En Alemania, durante el período de entreguerras, los Wandervögel, con sus zurrones y guitarras, y las más tardías Juventudes Hitlerianas, también eran representantes de esta reaccionaria tendencia de la vida moderna. Ahora, en los mismísimos Estados Unidos, las idílicas escenas de los «indios» blancos y negros, descalzos, que acampan en las veredas con sus tantanes, jergones y criaturas, prometen convertir zonas de nuestras ciudades en terrenos de investigación antropológica. Como ocurre en todas las sociedades, en estas también existen costumbres diferenciadoras, ritos de iniciación, creencias que se hacen necesarias y todo lo demás. Sin embargo, su presencia es reaccionaria y degradante, como si pudiera regresarse a través de la línea de la evolución biológica del estado de chimpancé al de estrella de mar o ameba. La complejidad de las pautas sociales es

rechazada y degradada, y con ello no se gana libertad y fuerza, sino que se pierden.

Es en el campo de las artes donde en la actualidad puede apreciarse con más claridad el efecto reductor y degradante de la pérdida de todo sentido de las formas; ya que es en las artes donde se plasman las energías creadoras de un pueblo y a través de las que pueden ser correctamente medidas. Resulta inevitable comparar el caso actual con el de las artes en la antigua Roma. ¿Por qué los trabajos de los romanos en el campo de la arquitectura y la escultura, a pesar de todo su poder y facilidades, resultan menos impresionantes, conmovedores y significativos que los de los griegos? Mucho se ha dicho al respecto, y la otra noche me vino la respuesta en un sueño que ahora explicaré a fin de echar luz sobre el asunto. Es la siguiente: en pequeñas comunidades como Atenas, la relación entre los artistas creativos y los líderes sociales locales era franca y directa, se conocían desde la infancia; mientras que en comunidades como, digamos, nuestras modernas Nueva York, Londres o París, el artista tiene que darse a conocer en fiestas a fin de obtener encargos, y quienes los consiguen no son los que están en los estudios, sino los que acuden a las fiestas, conociendo a la gente adecuada en los lugares oportunos. Desconocen lo suficiente la agonía del trabajo creativo en solitario más allá de lo necesario para la adquisición de técnicas y estilos comerciales. La consecuencia inmediata es el instant art, mediante el cual algunos individuos inteligentes con la mínima agonía formal adquirida ejecutan algo inesperado, que después es criticado e incluso anunciado o suprimido, dependiendo de los periodistas amigos o enemigos, que también han tenido que sociabilizar lo suyo, disponiendo de escaso tiempo para adquirir experiencia en el campo del arte, y que carecen de respuesta ante cualquier cosa realmente compleja o nueva.

Recuerdo, sin poder dejar de reír, los análisis que aparecieron con motivo de la publicación de *Finnegans Wake*, de James Joyce, en 1939. No bastaba con que ese trabajo que marcaba época fuese desechado como ininteligible, sino que fue despreciado con un pomposo desdeño, como un consumado disparate y una pérdida de tiempo para cualquiera que lo leyese; dos años después, *The Skin of Our Teeth*, de Thornton Wilder –que está enteramente basado, de arriba abajo, en la inspiración, temas, personajes, motivos e incluso detalles incidentales tomados directamente sin ninguna vergüenza del gran *Finnegans Wake*–, fue merecedor del Premio Pulitzer como la mejor obra norteamericana de aquella temporada. Prácticamente sin excepción, al arte moderno más significativo le esperan, en primer lugar, tiempos extremadamente difíciles para darse a conocer, y en

segundo lugar, si es que alguna vez logra destacar, los llamados críticos seguramente se encargarán de echarlo abajo. ¿No resulta interesante, por ejemplo (para volver a la historia de Joyce), que a lo largo de su carrera este gran genio literario de nuestro siglo nunca haya sido galardonado con el Premio Nobel? ¿No resulta cuando menos curioso que en el momento presente no exista ningún trabajo creativo que pueda ajustarse a las demandas y posibilidades de este fabuloso período que nos ha tocado vivir –tras la II Guerra Mundial–, que tal vez sea el de la más grande metamorfosis espiritual de la historia de la raza humana? Este fracaso adquiere grandes dimensiones, ya que solo a partir de las percepciones de sus creadores y artistas han desarrollado los pueblos sus apropiados mitos y ritos.

A este respecto me gustaría recordar las afirmaciones de Nietzsche a propósito del arte clásico y romántico. Identifica dos tipos u órdenes en cada uno de ellos. Está el romanticismo de verdadero poder que hace añicos las formas contemporáneas a fin de alcanzar nuevas formas; y, por otra parte, está el romanticismo incapaz de lograr forma alguna, por lo que destruye y menosprecia todo, lleno de resentimiento. Con respecto al clasicismo ocurre lo mismo: existe el clasicismo que conquista con facilidad las formas reconocidas y que juega con ellas a voluntad, expresando a través de las mismas sus propias metas creativas mediante una expresividad rica y vital. Y existe el clasicismo que se aferra desesperadamente a la forma, lleno de debilidad, estéril y duro, autoritario y frío. Me gustaría destacar –y creo que Nietzsche pretendía lo mismo– que la forma es el médium, el vehículo a través del que la vida se manifiesta articulada y grandiosa, y que la mera destrucción de la forma es un desastre, tanto para la vida humana como para la animal, pues el ritual y el decoro son las formas estructurales de toda civilización.

Al hilo de mi propia experiencia, hace unos años, en Japón llegué a apreciar vívidamente la amplitud vital del ritual, cuando fui invitado a una ceremonia del té, de la que mi anfitrión era un distinguido maestro. Me gustaría saber si en alguna otra parte del mundo existe algo que necesite de una exactitud formal comparable a la de la ceremonia del té japonesa. Me explicaron que en Japón hay personas que han estudiado y practicado esta ceremonia durante toda la vida sin conseguir la perfección, de lo exquisitas que resultan sus reglas. Resulta superfluo decir que en la diminuta casa de té me sentía como un elefante en una cristalería. De hecho, la experiencia principal de un extranjero en Japón es que nunca conseguirá ser lo suficientemente correcto. Las formas no son parte constitutiva de su herencia e incluso su cuerpo no es correcto en sus

proporciones. La ceremonia del té, que es la quintaesencia de la maravilla formal de esa civilización tan formalista, alcanza su culminación de formas –tras un cierto número de preliminares ritualizados– en el estilizado acto del maestro de té batiendo y sirviendo el té a unos pocos huéspedes. No explicaré los detalles, y creo que tampoco podría hacerlo, en caso de desearlo. Será suficiente con decir que cada gesto e incluso cada movimiento de su cabeza están controlados; y aun así, cuando más tarde hablé con otros invitados, elogiaron la espontaneidad del maestro. El único término de comparación en el que entonces pude pensar fue en el arte poético del soneto, ya que encierra una forma muy estricta, pero en su interior el poeta adquiere una fuerza expresiva que nunca hubiese conseguido sin ella, obteniendo así un nuevo orden de libertad. En Japón gocé del privilegio de observar los estilos de varios maestros de té y de aprender a ver cuán relajados y libres se mostraban cada uno de ellos en las diferentes ceremonias. El ritual de la civilización ha devenido orgánico, tal y como se apreciaba en el maestro, y dentro de ese marco podía moverse espontáneamente, lleno de expresiva elaboración. A su manera, el efecto era similar al de un hermoso jardín japonés, en donde la naturaleza y el arte son uno a través de una expresión común que los armoniza y los resume.

¿Tenemos algo parecido en nuestra actual civilización norteamericana?

La otra noche encendí mi televisor y fui a parar a una carrera de atletas que tenía lugar en Los Ángeles. Era la primera vez que contemplaba una de esas carreras, a las que yo mismo había sido aficionado a mediados de la década de los años veinte –un lapso de cuarenta años–, sobre todo porque despertaban en mí más emociones de las que deseaba tener. Lo que estaba observando era una carrera de la milla disputada por seis corredores famosos, algo realmente hermoso de contemplar. Pero una vez hubo finalizado la prueba, el comentarista se mostró descontento. Resultaba sorprendente. La carrera se había corrido en cuatro minutos, seis segundos, y los dos atletas que entraron después del ganador lo hicieron a un par de segundos, mientras que el corredor más rápido en mi época había corrido la milla en cuatro minutos, quince segundos, y recuerdo la euforia que despertó un logro como ese. El récord actual está por debajo de los cuatro minutos. Reflexionando sobre todo ello, pensé: no está mal; donde el juego se desarrolla en serio, y no implica asistir a fiestas y cosas por el estilo, sino que requiere simplemente a la honesta competición sobre el terreno, todavía tenemos formas, y son buenas. Oswald Spengler, en *The Decline of the West*, define «cultura» como la condición de una sociedad «en forma» en el sentido en que un atleta está «en forma». La manera en que se disponen los brazos, el ángulo en

que se inclina el cuerpo; cada detalle de la forma atlética funciona como un agente complementario destinado a alcanzar un momento de vida de ejecución satisfactoria. Lo mismo ocurre en la estilización de una sociedad «en forma», un maestro del té japonés «en forma» y el decoro social de un pueblo civilizado que se halla «en forma». La destrucción de la forma no dará como resultado un ganador, ni siquiera en la carrera de la milla o en el campo de la competición cultural; y siendo este, finalmente, un mundo serio, solo donde las más altas formas sean mantenidas sobrevivirá la civilización. Cuando se pierde la carrera, ya no puede volverse a correr.

A fin de ilustrar la necesidad que una sociedad tiene del ritual, déjenme que cite el solemne momento de Estado que siguió, en Washington D. C., al asesinato del presidente Kennedy. Fue una ocasión ritualizada de gran necesidad social. La nación como unidad había sufrido una gran pérdida, una pérdida que causó una gran perturbación, sin importar las opiniones o sentimientos políticos que pudieran tenerse: el magnífico joven que representaba a toda nuestra sociedad, el órgano social vivo del que éramos miembros había sido eliminado en la cumbre de su carrera, y en un momento de vida exuberante había muerto de manera súbita, con el consiguiente trastorno que originó; todo ello requería de un rito compensatorio que restableciera el sentido de solidaridad de la nación, de cara a nosotros, los integrantes de la nación, y que fuera una afirmación ante el mundo de nuestra majestad y dignidad como un moderno país civilizado. E incluyo como parte integrante del ritual al que me refiero el espléndido comportamiento de las cadenas de radio y televisión durante ese momento crítico, que fue uno de los aspectos vivos y espontáneos de la ocasión. Durante esos cuatro días, esta enorme nación se convirtió en una comunidad unánime, con todos participando de la misma manera, simultáneamente, en un acontecimiento simbólico. A mi entender, era la primera y única ocasión de este tipo sucedida en tiempos de paz que me había dado la sensación de ser miembro de esta comunidad nacional, inmersa como una unidad en la observancia de un rito cargado de significación. Durante los pasados veinte o treinta años no era de buen gusto izar una bandera norteamericana, pues se suponía que eso identificaría al responsable con cierto pensamiento más que conservador. Pero esta fue por fin una ocasión en la que pensé que habría sido difícil para cualquiera no haber sentido magnificada su vida mediante la participación en la vida y el destino de la nación. El sistema de sentimientos esenciales para nuestra supervivencia como unidad orgánica fue en efecto reactivado y evocado, social y enérgicamente representado por y para nosotros durante ese fin de semana de meditación unánime.

Pero mientras observaba los ritos funerarios, pasaron por mi mente algunos pensamientos de referencia más amplia, particularmente en relación con el simbolismo del carruaje de artillería que transportaba el ataúd cubierto por la bandera y del que tiraban siete corceles grises con los cascos ennegrecidos, que era conducido por un mozo de caballos militar. Me pareció ver ante mí los siete fantasmales corceles del gris Señor de la Muerte, llegados hasta aquí para conducir al joven héroe caído a través de su viaje celestial, atravesando simbólicamente las siete esferas celestes hasta alcanzar el sitio de la eternidad, de donde una vez descendiera. La mitología de las siete esferas y del viaje del alma desde su morada celestial hasta descender a la vida terrenal y, una vez finalizada esta, el viaje de regreso a través de las siete esferas es tan vieja como nuestra propia civilización. El caballo sin jinete y con los estribos invertidos que acompañaba el cortejo, en la antigüedad hubiera sido sacrificado, incinerado en una pira junto al cuerpo de su amo, símbolo de la brillante y dorada puerta solar a través de la que el alma del héroe muerto habría regresado a su lugar de residencia eterna con los demás héroes guerreros muertos. El caballo también simboliza el cuerpo y su vida, y el jinete, la conciencia que lo guía; son uno, como lo son cuerpo y mente. Mientras observaba al animal sin jinete del cortejo, con sus cascos ennegrecidos de luto, pensé en la leyenda del noble corcel del joven príncipe ario Gautama Shakyamuni, Kantaka. Cuando su amo hubo renunciado al mundo, marchándose y penetrando en el bosque para convertirse en el Buda, la montura regresó a palacio sin jinete y expiró lleno de pena.

Estas viejas leyendas e historias no eran conocidas para muchos de los millones de personas de nuestra época que, con ocasión del funeral de su joven héroe muerto, observaban y oían el chacoloteo de los cascos enlutados de los siete corceles grises en la ciudad silenciosa y que veían marchar con los estribos en aquella posición a la cabalgadura sin jinete. Sin embargo, esos temas y leyendas no conforman un mero decorado; estaban presentes en los ritos militares y su presencia funcionó. Esta es mi tesis. Además, trajeron ecos de otro momento de nuestra historia americana: los carruajes de artillería de la Guerra de Secesión y del funeral de Lincoln, que también fue asesinado y conducido hacia la eternidad exactamente de la misma forma. La fuerza del rito contemporáneo fue enormemente realzada por los matices simbólicos –desapercibidos para los oídos externos, pero reconocibles interiormente para todos– del lento y solemne redoble de los tambores militares y por el chacoloteo de los negros cascos de los corceles del Señor de la Muerte en una ciudad en absoluto silencio.

Mientras observaba esos ritos que hablaban de temas tanto antiguos como

actuales, me vinieron a la cabeza ciertas consideraciones sobre la naturaleza abierta de la mente humana, que puede encontrarse en los modelos para su consuelo en juegos tan misteriosos como los que imitan el paso del alma, tras dejar la tierra, a través de los campos de las siete esferas. Muchos años antes, en los trabajos del gran historiador de la cultura Leo Frobenius, encontré un recuento y repaso de lo que él denominaba los poderes pedagógicos a través de los cuales los hombres –el informe e inseguro animal en cuyo sistema nervioso los mecanismos de respuesta no son estereotipados sino abiertos a la impresión– han estado gobernados e inspirados en la forma de sus culturas a lo largo de la historia. En los primeros períodos, al igual que entre los pueblos primitivos actuales, los maestros de los hombres han sido los animales y las plantas. Más tarde se convertirían en las siete esferas celestes. Una curiosa característica de nuestra especie sin formar es que vivimos y damos forma a nuestra vida a través de actos simulados. Un chaval que se identifica con un caballo galopa calle abajo con una nueva personalidad y vitalidad. Una hija imita a su madre; un hijo, a su padre.

En los ahora ya lejanos milenios del Paleolítico, en los que los vecinos más cercanos del hombre eran animales de diferentes especies, fueron estos animales los que se convirtieron en sus maestros, mostrando los poderes y pautas de la naturaleza mediante sus formas de vida. Los miembros de la tribu tomaban nombres de animales y en sus ritos vestían máscaras animales. Por otra parte, entre los que habitaban las selvas tropicales, donde el espectáculo de la naturaleza era predominantemente el vegetal, el juego humano de la imitación se dirigía hacia ese ámbito, y como ya hemos visto, el mito básico era el de un dios que cedía su cuerpo para ser muerto, troceado y enterrado, y del que crecían las plantas para el sustento del poblado. En los ritos de sacrificios humanos comunes a todas las culturas de este tipo, esta escena mitológica primaria es imitada de forma literal hasta la saciedad; así pues, tal y como puede apreciarse en el mundo vegetal –la vida nace de la muerte y los verdes brotes de la podredumbre–, lo mismo deberá suceder en el ámbito humano. Los muertos son enterrados para poder renacer y los ciclos del mundo vegetal se convierten en modelos para los mitos y rituales humanos.

En el gran y crítico período de la aparición en Mesopotamia, alrededor del 3500 a.C., de la primera civilización de ciudades-estado, el centro de fascinación y modelo de sociedad varió, pasando de la tierra y los reinos vegetales a los cielos, cuando los sacerdotes que observaban los mismos descubrieron que los siete poderes celestiales –Sol, Luna y cinco planetas visibles– se movían según

cálculos matemáticos a través de las constelaciones fijas. Se materializó una nueva maravilla del universo, que a partir de entonces se concretó en el concepto de un orden cósmico, que inmediatamente pasaría a ser el modelo celestial de lo que debía ser una buena sociedad en la tierra: el rey entronizado, coronado por el Sol o la Luna, la reina como el planeta-diosa Venus, y los altos dignatarios de la corte en los papeles de las diversas luces celestes. En la fabulosa corte cristiana de Bizancio, entre los siglos V y XIII d.C., el trono imperial se hallaba rodeado de todo tipo de asombrosas visiones paradisíacas: leones de oro que meneaban la cola y rugían; pájaros de metales preciosos y gemas, que gorjeaban desde árboles enjoyados. Y cuando el embajador de alguna tribu bárbara, que acababa de pasar a través de espléndidos pasillos de mármol, largas líneas de guardias palaciegos y multitud de generales y obispos, llegaba ante la imponente, inmóvil y silenciosa figura del monarca coronado en su radiante trono, debía caer en una genuina postración ante la presencia, y mientras así permanecía, con el rostro bajo, una máquina levantaba el trono hacia arriba, de manera que, cuando por fin el asombrado visitante se incorporaba, encontraría al monarca con vestiduras totalmente distintas mirándole desde por encima, como Dios, desde un cielo sembrado de estrellas. San Cirilo de Alejandría, en sus cartas al emperador, se dirigía al soberano en términos de «Dios sobre la Tierra». Tal vez resultaba un tanto exagerado, pero no era algo muy distinto a la pantomima de una corte imperial de la actualidad, o de una misa oficiada por el Papa.

Las representaciones de este tipo continúan teniendo un efecto. Representan la proyección al mundo diurno –en carne y hueso, vestidos ceremoniales y piedra arquitectónica– de imágenes míticas derivadas no de experiencias de la vida diurna, sino de las profundidades de lo que ahora llamamos el inconsciente. Y como tales despiertan e inspiran en el observador respuestas ensoñadoras e irrazonables. El efecto característico de los temas y motivos míticos convertidos en ritual es, en consecuencia, que ponen en contacto al individuo con metas y fuerzas trasindividuales. Ya en la biosfera, estudiantes del comportamiento animal han observado que donde los intereses de la especie se convierten en dominantes –como en situaciones de cortejo o combate por el cortejo–, los modelos de comportamiento estereotipados y ritualizados mueven a las criaturas de acuerdo con órdenes programadas de acción común en la especie. De la misma manera, en todas las áreas de relación social humana existen procederes ritualizados que despersonalizan a los protagonistas y los apartan de sí mismos a fin de que su conducta ya no sea la propia, sino la de la especie, la sociedad, la casta o la profesión. De ahí, por ejemplo, los rituales de investidura de los jueces, o de los altos funcionarios del Estado; actuarán de acuerdo con los

papeles asignados, no como individuos particulares, sino como agentes de los principios y leyes colectivos. Incluso en el área de los negocios privados, las pautas de contratos y operaciones, los tratos y amenazas de recurrir a la ley constituyen las reglas rituales de un juego conocido, evitando que la confrontación –al menos en cierto grado– tenga implicaciones personales. Sin ese tipo de reglas del juego no hay sociedad que pueda existir, ni ningún individuo tendría la más ligera idea de cómo comportarse. Solo en virtud de las reglas del juego de su grupo social local podrá el individuo deshacerse del vacío de potenciales sin definir y desarrollar su actualización (temporal, espacial y temperamentalmente delimitada) como una vida.

Preguntémonos ahora cuál sería la siguiente fuente de respeto y miedo para la actual raza humana. Tal y como señaló Frobenius, primero fue el mundo animal, con sus variadas especies, lo que impresionó a la humanidad como misterio, y en su papel de vecino más próximo admirado, evocó el impulso de identificación imitadora. A continuación vino el mundo vegetal y el milagro de la tierra fértil, donde la muerte se transformaba en vida. Y finalmente, con la aparición en Oriente Próximo de las primeras civilizaciones elaboradas, el foco de atención se desplazó a las matemáticas de las siete luces cósmicas móviles, y fueron ellas las que nos dejaron los siete corceles grises de la cabalgata del Señor de la Muerte y la resurrección. Sin embargo, tal y como señalaba Frobenius, nuestro misterioso vecino más inmediato no son los animales o las plantas; tampoco la bóveda celeste y sus maravillosas luces móviles. Este historiador afirmó que hemos desmitologizado los animales y las plantas mediante las ciencias, y que el actual centro de misterio es el hombre mismo, el hombre como Tú, el propio vecino, no como «Yo» quisiera que fuese, o como puedo imaginar que estoy relacionado con él, sino en sí mismo, como un ser de misterio y maravilla.

En las tragedias griegas pueden encontrarse los primeros reconocimientos y celebraciones de este nuevo y humano centro de respeto. Los ritos de los pueblos de otros tiempos estaban dirigidos hacia los animales, plantas, el cosmos y los poderes sobrenaturales; pero en Grecia, y ya en la época de Homero, el mundo se había convertido en el mundo del hombre, y en las tragedias de los grandes poetas del siglo V se anunciaban y mostraban las implicaciones espirituales de este cambio del foco de interés. En Retrato del artista adolescente, de James Joyce, se definen sucintamente las cualidades esenciales de la tragedia griega a través de las cuales se abrieron los caminos hacia una dimensión esencialmente mística de la espiritualidad humanística. Citando la Poética de Aristóteles, nos recuerda las dos clásicas «emociones trágicas» reconocidas: piedad y terror,

apuntando también que, sin embargo, Aristóteles no las había definido. «Aristóteles no definió piedad y terror –declara el protagonista, Stephen Dedalus–. Yo sí», y a continuación procede a ello: «Piedad es el sentimiento que captura la mente en presencia de todo lo que sea grave y constante en sufrimiento humano y lo pone en contacto con la víctima. Terror es el sentimiento que se adueña de la mente en presencia de todo lo que no sea grave y constante en sufrimiento humano y lo pone en contacto con la causa oculta». No puede negarse si la vida debe afirmarse. Pero junto con la afirmación de esta condición previa, existe piedad por la víctima, que es un homólogo, en este contexto, de uno mismo.

En los ritos funerarios de los que acabamos de hablar, lo que se hacía más patente era ese clásico y moderno acento occidental en el objeto humano, que no es lo que se habría experimentado en cualquier acontecimiento tradicional oriental de una magnitud equivalente. Allí, la referencia habría tenido lugar a través del ser humano hacia una supuesta circunstancia cosmológica. Cualquiera que haya vivido la experiencia de asistir a uno de estos ritos orientales seguramente habrá notado que la víctima humana como individuo era en realidad borrada por las ceremonias, mientras que en este caso todo convergía en señalar el valor individual de la persona. Los modelos antiguos sirvieron para nuevos fines, para el fin de la personalidad individual, y específicamente, claro está, el de ese joven tan especial y lo que representaba, no a través de los recurrentes ciclos intemporales, sino en el tiempo histórico presente. También se hacía patente algo del simbolismo del viejo orden, como podía apreciarse por los siete caballos que tiraban del carronato de artillería y por el corcel sin jinete que lo acompañaba. Ahora la vieja imaginería representa una nueva canción: el de la única, sin precedentes e irreproducible víctima humana del sufrimiento, así como un sentido de lo «grave y constante» en nuestro sufrimiento humano, al igual que una sagrada insinuación sobre la impronunciable «causa secreta», sin la cual el rito carecería de dimensión secreta y fuerza curativa.

Para terminar, déjenme conjurar el panorama de la insondable maravilla a la que todos los mitos y ritos –en forma de poesía y arte– nos introducen y unen, citando las elocuentes líneas de un breve poema que me inspiró profundamente la primera vez que lo leí, hace unos cuarenta años, y que desde entonces ha permanecido en mi pensamiento. Es del poeta californiano Robinson Jeffers, que nos lo legó desde su torre de vigía en las costas del Pacífico, donde durante años observó el sublime vuelo de los pelícanos a lo largo de la costa, escuchó el amistoso y diáfano aullido de las focas y el invasor ronroneo de un cada vez

mayor número de vehículos circulando a su espalda. El poema se titula:

## **Música natural**

La vieja voz del océano, el murmullo de los arroyos

(el invierno les ha dado oro por plata

para teñir sus aguas y el verde de la hierba por un marrón con que delimitar sus orillas).

Desde diferentes gargantas se entona un único lenguaje

Entonces creo que, si fuéramos lo suficientemente fuertes

para escuchar sin divisiones entre deseo y terror

la tormenta de las naciones enfermas, la rabia

de las ciudades golpeadas por el hambre,

esas voces también podrían ser encontradas

limpias como la de un niño;

o como la respiración de alguna niña que baila sola

a la orilla del mar soñando con amantes.<sup>1</sup>

## 4.

# Separación entre Oriente y Occidente

## 1

A los occidentales no les resulta fácil comprender que las ideas que recientemente se han desarrollado en Occidente sobre el individuo, el sí mismo, sus derechos y su libertad no quieran decir nada en Oriente. Carecen de significado para el hombre primitivo. No hubieran significado nada para los pueblos de las tempranas civilizaciones de Mesopotamia, Egipto, China e India. De hecho, sienten rechazo por los ideales, los propósitos y los órdenes de vida de la mayoría de los pueblos de la tierra. Y eso que –y aquí está mi segundo punto– son las verdaderas «cosas nuevas» que nosotros representamos para el mundo y que constituyen nuestra revelación occidental de un apropiado ideal espiritual humano, conforme a la más elevada capacidad de nuestra especie.

Para mí, la principal línea de separación entre Oriente y Occidente pasa verticalmente por Irán, a una longitud aproximada de sesenta grados al este de Greenwich, y puede considerarse como una línea divisoria cultural. Al este de esta línea existen dos grandes culturas creadoras matrices: la India y el Extremo Oriente (China y Japón); y al oeste hay otras dos: el Levante u Oriente Próximo y Europa. En sus mitologías, religiones, filosofías e ideales, así como en sus estilos de vida, indumentaria y en las artes, estos cuatro territorios han permanecido diferenciados a lo largo de sus diferentes historias, que significativamente se han agrupado en dos grupos de dos: la India y el Extremo Oriente, por un lado; y Levante y Europa, por otro.

Los centros orientales, separados por grandes cadenas montañosas, tanto de Occidente como entre ellos mismos, han permanecido aislados durante milenios, de una forma profundamente conservadora. Por el contrario, Levante y Europa han estado siempre en conflicto y han mantenido contactos comerciales,

permaneciendo abiertos no solo a masivas invasiones por parte del otro, sino también a intercambios tanto de bienes como de ideas. Las convulsiones espirituales y físicas del turbulento presente derivan en parte del hecho de que los muros aislacionistas de la India y Extremo Oriente no solo se han abierto, sino que se disuelven; de hecho, el mundo se está enfrentando con los problemas mitológicos representados en la leyenda bíblica de la Torre de Babel, cuando el Señor confundió las lenguas de los constructores de manera que estos tuvieron que abandonar la construcción de la ciudad laica y dispersarse «por toda la faz de la tierra». Lo que ocurre es que hoy en día no hay lugar alguno donde poder dispersarse, y en ello radica el núcleo de un especial problema de nuestra era.

La mítica figura de Babel resulta por ello doblemente apropiada, ya que fue en las primeras ciudades-estado de Mesopotamia, alrededor del 3500 a.C., cuando se pusieron los fundamentos de todas las grandes civilizaciones existentes (tanto literarias como monumentales). Fue de Levante, y más concretamente, de esas tempranas ciudades-templo de los altos zigurats, de donde proceden todas las ramas del único gran árbol de las cuatro civilizaciones. Fue allí donde aparecieron las formas míticas de organización social por las que el individuo se ve refrenado en Oriente, hasta hoy en día, en su realización de una verdadera vida personal. En las primeras y primitivas sociedades de recolectores, cazadores, forrajeadores y pescadores, las unidades sociales nómadas no eran ni muy grandes ni muy complejas. Las únicas divisiones del trabajo eran en función de la edad y el sexo, con cada hombre, mujer e incluso jóvenes en posesión de toda la herencia cultural. En este contexto, cada adulto –al menos en términos del modelo cultural local– se convertía en un ser humano total. Mientras que con la aparición y el desarrollo en Oriente Próximo, después del año 7500 a.C., de comunidades comparativamente más asentadas y que subsistían mediante la agricultura del grano y la cría de rebaños, la vida se hizo mucho más compleja; y con el gradual incremento de dichas comunidades, tanto en número como en tamaño, fueron tomando cada vez mayor relevancia determinadas parcelas de conocimientos y habilidades profesionales. Alrededor del 4500 a.C. existía una floreciente constelación de poblados autosuficientes por todo Oriente Próximo, y por el 3500 a.C., los situados en el valle meridional del Tigris y el Éufrates se convirtieron en ciudades, las primeras ciudades de la historia del mundo. En ellas existían unas muy claramente distinguibles castas gobernantes y de siervos, de artesanos de grandes habilidades, órdenes sacerdotales, comerciantes y demás, por lo que ya nadie podía aspirar a convertirse en un ser humano total. Cada uno de ellos era un hombre parcial. Y de acuerdo con ello, de repente, en las artes decorativas de ese período

aparecieron signos inconfundibles de un intento de simbolizar la idea de la unificación de partes dispares en relación con un todo.

Por ejemplo, ya en los estilos ceramistas de mediados del quinto milenio antes de Cristo hacen su aparición motivos geométricos equilibrados de campo circular, con una figura adherida en el centro, simbolizando el principio integrador: un rosetón, una cruz o una esvástica. En composiciones simbólicas posteriores, esta posición central estaba ocupada por la figura de un dios, y en aquellas primitivas ciudades-estado la misma divinidad aparecía encarnada por el rey; en Egipto, por el faraón. Además no solo el rey, sino que todos los miembros de su corte desempeñaban papeles simbólicos en su vida, determinados por los deseos personales y por las reglas del juego de una pantomima ritual de identificación con cuerpos celestes, muy parecido a como ocurría en los primitivos estadios de la mutación cultural humana, cuando los rituales imitaban a las especies animales o los ciclos de vida y muerte de las plantas.

Porque, como ya ha sido apuntado en el anterior capítulo, fue en los tempranos templos de las antiguas ciudades-estado sumerias de alrededor del 3500 a.C. donde los sacerdotes que observaban los cielos en busca de presagios fueron los primeros en darse cuenta de que la Luna, el Sol y los siete planetas visibles se movían a través de las constelaciones en ciclos determinados matemáticamente. Y fue entonces, como ya hemos dicho, cuando se concibió la idea de un orden cósmico celestial, que sería reflejado en el orden social. Dotados de coronas simbólicas y vestiduras solemnes, el rey, su reina y sus cortes reflejaban el espectáculo celeste mediante actuaciones terrenales, y la fuerza con se dedicaban a desempeñar sus papeles resultaría difícil de creer en la actualidad, si no fuese por las asombrosas revelaciones sacadas a la luz por sir Leonard Wooley de las «tumbas reales» de la antigua Ur, ciudad sagrada del culto de la Luna.

Tal y como él mismo explica, sir Leonard se hallaba excavando en el antiguo templo del cementerio de la vieja ciudad de la que se supone habría partido Abraham, cuando las palas de sus hombres toparon con una serie de asombrosas y múltiples tumbas, algunas conteniendo hasta sesenta y cinco cuerpos con vestiduras cortesanías. Una de las mejores preservadas pertenecía a una mujer llamada Shub-ad, enterrada con su corte de sesenta y cinco acompañantes por encima de la sepultura de un personaje masculino llamado A-bar-gi, quien a su vez descansaba acompañado de sesenta y cinco personas más. La ricamente vestida Shub-ad fue conducida a su tumba en una almádena tirada por burros; A-

bar-gi, probablemente su marido, lo hizo en una carreta de bueyes. Tanto los animales como los humanos fueron enterrados vivos en la monstruosa tumba; las cortesanas permanecían dispuestas en filas, con vestiduras al uso y cinta del pelo en oro y plata, mantos rojos y pulseras en las muñecas, pendientes en forma de luna y múltiples collares de lapislázuli y oro. Las manos esqueléticas de la muchacha arpista todavía reposaban sobre las cuerdas del arpa, o al menos donde aquéllas habían estado. Y los mismos instrumentos parecían tener forma de toro, con la hermosa cabeza del mismo animal dorada y adornada con una rica barba de lapislázuli. Se trataba del toro mitológico: el divino toro lunar cuya canción de destino había convocado a ambas compañías voluntariamente – primero la del rey sepultado y luego la de su dama–, a fin de renacer a través de la muerte. Sabemos el nombre del dios que tomaba dicho toro como vehículo. Se trataba de la famosa leyenda de Oriente Próximo sobre un dios-rey y salvador universal: Tammuz (Dumuzi en sumerio). Las fechas de estos festivales anuales de muerte y resurrección se hallan integradas en nuestro propio calendario ritual y mítico, en las sinagogas aparece como Pascua de los judíos, y en las iglesias está representado en el Viernes Santo y Pascua.

Desconocemos la particular ocasión con motivo de la que ambas cortes fueron enterradas. También se han registrado enterramientos similares en cada una de las civilizaciones arcaicas. En las tumbas egipcias y chinas se han descubierto hasta ochocientos o más individuos enterrados, y de hecho, los faraones de las tres primeras dinastías incluso tenían dos estados post mórtem similares, uno en Abudos, en el Alto Egipto, y otro en Menfis, en el Bajo Egipto, dotados de un país y una ciudad-palacio con, por así decirlo, cuatrocientos o más esqueletos como acompañantes en cada una de ellas.

Ahora me gustaría preguntar dónde está el individuo en un contexto tal. De hecho, en un mundo como ese no existe nada parecido a la vida individual, únicamente una gran ley cósmica por la que las cosas están gobernadas en sus respectivos lugares. En Egipto, esta ley era conocida como maat; en sumerio como me; en China es el tao; en sánscrito, dharma. No existe la elección individual, voluntaria, ni siquiera el pensamiento; ni ocasión en la que detenerse a pensar «¿Qué es lo que más me gustaría hacer en este momento? ¿Qué me gustaría ser?». El nacimiento determina lo que uno debe ser, así como lo que debe pensar. Me gustaría resaltar que este concepto de la Edad de Bronce sobre la manifestación social del orden cósmico, a la que todos y cada uno de los individuos debe someterse sin críticas si quiere ser algo, sigue siendo –de una u otra forma– fundamental en el Oriente actual.

El presente participio femenino del verbo sánscrito «ser» es sati, y hace referencia al carácter de la virtuosa esposa hindú que se autoinmola en la pira funeraria del marido. A través de este acto desinteresado, irreflexivo y sumiso, colma su rol social y se convierte en algo eterno, con validez y vida eterna, indestructible; es decir, una esposa. Cualquier esposa hindú que rechace cumplir con su papel será a-sati, un «no ser», una mera nada, pues la vida, el significado y sentido de la vida de un individuo sobre la tierra viene dado por la representación y la experiencia en el papel social de cada uno. Solo el que cumple sin fisuras puede considerarse «ser». Y cuando miramos hacia atrás, hacia esa tumba de una pareja enterrada con muchas otras personas en el antiguo cementerio real de Ur, vemos que allí había realmente una de esas esposas.

Pero el mismo A-bar-gi también parece haber sido muerto ritualmente. Existen indudables evidencias de una antigua costumbre de ritual regicida que ha sido hallada un poco por todo el globo. Por ejemplo, echen un vistazo a cualquier página de La rama dorada, obra de sir James G. Frazer. Los primeros dioses-rey eran muertos ritualmente cada seis, ocho o doce años, de acuerdo con las variadas costumbres locales; y con ellos todos los dignatarios de sus cortes, que ofrecían sus cuerpos para volver a renacer. Se trata de un ideal fantástico, noble y misterioso, según el cual el individuo en realidad no es nada sino encarnación, incluso en la muerte, de la eterna y absolutamente impersonal ley cósmica.

Y este es el ideal que debe ser medido con el ideal del occidental, o más concretamente del europeo moderno.

## 2

Me gustaría incidir en la cuestión europea de lo individual y, para empezar, citar las observaciones del psicólogo suizo Carl C. Jung, en cuyos trabajos el término de «individuación» es utilizado para designar el proceso psicológico de alcanzar la autorrealización como individuo. Jung subraya que al vivir nuestras vidas, cada uno de nosotros es requerido por la sociedad para llevar a cabo un papel social específico. A fin de funcionar en el mundo, continuamente estamos representando papeles, y a esos papeles Jung los llama personae, del latín persona, que significa «máscara, rostro falso», la máscara que lleva un actor en

el teatro romano, a través de la cual «suenan» (personare, «sonar a través»). Uno debe aparecer con una u otra máscara si quiere funcionar socialmente; e incluso aquellos que escogen rechazar esas máscaras solo pueden adoptar otras que representen rechazo. Muchas de las máscaras son alegres, oportunistas, superficiales; otras, sin embargo, son profundas, muy profundas, mucho más profundas de lo que conocemos. Como cada cuerpo consta de cabeza, dos brazos, un tronco, dos piernas, etc., de igual manera, cada persona viva cuenta con, entre otras cosas, una personalidad, una persona profundamente grabada a través de la cual se da a conocer tanto a sí misma como a los otros, y sin la que no podría ser. Por otra parte, sería estúpido decir, por ejemplo: «Quitémonos las máscaras y seamos naturales». Y aun así, hay máscaras y máscaras. Existen las de joven, las de anciano, máscaras de los diversos roles sociales, y las máscaras que también proyectamos espontáneamente sobre otros, que los oscurecen, y a las que reaccionamos.

Por ejemplo, supongamos que han estado conversando agradablemente con un desconocido caballero sentado junto a ustedes en el avión. Una azafata se detiene junto a él y se le dirige respetuosamente como «senador». Cuando la azafata desaparezca hablarán con él en términos diferentes a los que emplearon hasta entonces y no con la misma facilidad. Se habrá convertido para ustedes en lo que Jung denominó «personalidad-mana», alguien con la magia de una impresionante máscara social, y ahora ya no estarán hablando con una persona, sino con un personaje, con una presencia. Y, además, ustedes se habrán convertido en un personaje subordinado o presencia: un respetuoso ciudadano conversando con un senador. La persona de la escena habrá cambiado, al menos para usted. Sin embargo, en lo concerniente al senador, será el mismo hombre de antes, y si con anterioridad no tenía humos, ahora tampoco los tendrá.

Para llegar –en términos junguianos– a la individuación, para vivir como un individuo liberado, hay que saber cómo y cuándo ponerse y quitarse las máscaras de los diferentes roles de la vida. «Donde fueres haz lo que vieres», y cuando esté en casa no lleve puesta la máscara que necesita para desempeñar su papel en el Senado. Pero esto no es fácil, ya que algunas máscaras penetran mucho. Entre ellas las de los valores y el juicio moral, las del orgullo, la ambición y los logros personales. También están las de los caprichos. Resulta bastante común sentirse abiertamente impresionado y aferrado a las máscaras, tanto a las propias como a las «máscaras-mana» de los otros. Sin embargo, la tarea de la individuación requiere no obrar compulsivamente en este sentido. El propósito de la individuación requiere aprender a vivir fuera del propio centro,

con el control para lo bueno y para lo malo. Y esto no puede lograrse representando y respondiendo a una mascarada predeterminedada o a papeles fijados de antemano. Pues, tal y como dijo Jung: «Al fin y al cabo, cada vida es la realización de un todo, es decir, de un sí mismo, por cuya razón esta comprensión puede llamarse “individuación”. Toda vida está ligada a portadores individuales que la llevan a cabo, y resulta inconcebible sin ellos. Pero cada portador está dotado de un destino y una destinación individual, y la comprensión de ello es lo único que da sentido a la vida».1

Y eso es precisamente lo opuesto al ideal impuesto sobre cada uno –incluso por los grandes santos y sabios– en el gran Oriente, donde el único pensamiento con el que poder identificarse absolutamente es el de la máscara o papel asignado en el conjunto social, y después, cuando todas las tareas asignadas han sido llevadas a la práctica, hay que anularse por completo, fundirse en el mar como una gota de rocío. Pues allí –en contraste con la idea típicamente occidental de un destino y un carácter potencial en cada uno de nosotros, que debe ser llevado a cabo en el transcurso de la propia vida para que esta tenga «significado» y sea «plena»– el interés principal no es la persona, sino (al igual que en los modernos y tiránicos estados comunistas) el orden social establecido: no el individuo único y creativo –al que se ve como una amenaza–, sino su subyugación mediante la identificación con algún arquetipo social local, y la represión, simultáneamente, de cualquier impulso que pudiera conducir a una vida individual. La educación es adoctrinamiento, o, tal y como se dice en la actualidad, lavado de cerebro. El brahmín tiene que ser un brahmín; el zapatero, un zapatero; el guerrero, un guerrero; la esposa, una esposa: nada distinto, nada más y nada menos.

Bajo esta administración, el individuo nunca llega al conocimiento de sí mismo como algo diferente, sino como un más o menos competente actor de una obra perfectamente dirigida. Cualquier signo de una personalidad que pueda haber despuntado durante la infancia habrá desaparecido en pocos años, para ser reemplazado por los signos de un arquetipo social, una máscara general, un espejismo de personalidad. El estudiante ideal en una sociedad tal es el que acepta la instrucción sin cuestionarla, bendecido con la virtud de la fe perfecta en su autorizado instructor, ávido por asimilar no solo su información codificada, sino también sus manierismos, criterios de juicio e imagen general de la persona en la que se convertirá el estudiante, y cuando digo «convertirá» eso es exactamente lo que quiero decir; pues no quedará nada más, ni ego en nuestro sentido occidental, con opiniones personales, gustos y rechazos, ni pensamientos y propósitos que no procedan.

Resulta interesante resaltar que en la gran Divina comedia de Dante, el visionario viajero a través del Infierno, el Purgatorio y el Cielo pudiera reconocer a sus amigos muertos y hablar con ellos sobre sus vidas. Al igual que en los mundos del más allá que aparecen en la Odisea y la Ilíada griegas, Ulises y Eneas reconocen con facilidad y pueden entablar conversación con las sombras de aquellos que han muerto recientemente. Por otra parte, en Oriente, en los infiernos y cielos de los hindúes, budistas y jainistas, no se encuentra esta continuidad de rasgos personales reconocibles; pues cuando sobreviene la muerte caen las máscaras de los papeles terrenales y se asumen las de la otra vida. Los seres que habitan los infiernos tienen formas demoníacas; divinas en el caso de aquellos que habitan los cielos. Y cuando la no-entidad reencarnada regresa a esta tierra, asumirá otra máscara, sin recuerdo consciente de ninguna anterior. Mientras que en la esfera europea –tanto en las épicas y tragedias clásicas como en la Divina comedia de Dante o en la moderna psicología jungiana de «individuación»– la preocupación es el individuo, que solo nace una vez, vive una vida y en su voluntad, pensamiento y actos es diferente de todos los demás; en todo el gran Oriente formado por la India, Tíbet, China, Corea y Japón, la entidad viva se entiende como una transmigración inmaterial que se encarna en cuerpos y los abandona. Usted no es su cuerpo, no es su ego. Hay que pensar en ello como en ilusiones. Y esta fundamental diferencia entre los conceptos orientales y europeos sobre el individuo tiene implicaciones en cada aspecto del pensamiento social y moral, así como en el psicológico, cosmológico y metafísico. Por ejemplo: «Este universo objetivo –leo en un texto sánscrito– es absolutamente irreal. Igual es el ego, su lapso de vida que no es sino un pestañeo [...]. Deja de identificarte a ti mismo, por tanto, con ese montón de carne, con el cuerpo, y con el ego, el cuerpo sutil, pues solo son imaginaciones de la mente [...]. Al destruir este egoísmo, tu enemigo, con la poderosa espada de la comprensión, disfruta libre y directamente de la alegría del verdadero imperio, que es la majestad del Atmán, que es el Todo en todo”.<sup>2</sup>

El universo del que tendríamos que liberarnos debería conocerse como una ilusión ensoñadora que aparece y desaparece, manifestándose y dejando de hacerlo en ciclos constantes. Cuando se le reconoce como tal y cuando se aprende a desempeñar el papel de cada uno en él sin ningún sentimiento de ego, de deseos, esperanzas y temores, se alcanzará la liberación del eterno ciclo de reencarnaciones sin sentido. Al igual que el sol sale y desaparece cuando y como debe hacerlo, al igual que la luna brilla y se oculta, y los animales actúan en la forma que les es propia, así también ustedes y yo debemos actuar según las formas que corresponden a nuestro nacimiento. Se supone que, como

consecuencia del comportamiento en vidas anteriores, hemos nacido donde hemos aparecido y no en ningún otro sitio. No se requiere deidad juzgadora alguna para asignar a cada uno un lugar. Todo viene automáticamente predeterminado por el peso espiritual (por así decirlo) de la mónada de reencarnaciones. Esto y solo esto es lo que determina el nivel de la entrada social de cada uno, las reglas de la vida que le esperan y todo lo que deberá sufrir y gozar.

En los antiguos libros sánscritos de leyes, *The Laws of Manu*, *The Institutes of Vishnu*, etc., se dan detalladas descripciones de los tipos de estudios adecuados a cada casta, el tipo de comida, la clase de persona con la que casarse, cuándo rezar, bañarse, en qué dirección mirar al estornudar o bostezar, cómo enjuagarse la boca tras las comidas, y así ad infinitum. Los castigos designados resultan espantosos. Y también en el Lejano Oriente –donde, aunque el Camino u Orden de la Naturaleza no es descrito en los mismos términos que en la India– existen parecidos códigos para gobernar la propia vida. Pues también hay un orden cósmico de lo que son los deberes propios, que se manifiesta a través del orden social, al igual que en la naturaleza propia. Igualmente, las leyes suntuarias señalan exactamente cómo debe vivir cada uno de nosotros: en qué tipo de habitación (de acuerdo con el estatus social de cada persona) y de qué material debe ser el colchón, qué tipo de mangas llevar y de qué material debe ser el calzado, cuántas tazas de té beber por la mañana, etc. Cada detalle de la vida está prescrito hasta el mínimo de los detalles, y hay tantas cosas que deben hacerse que no hay tiempo para detenerse y preguntarse: «¿Qué me gustaría hacer?».

En pocas palabras, los principios del ego, libre pensamiento, libre voluntad y responsabilidad por las propias acciones son aborrecidos en esas sociedades y rechazados como antitéticos en relación con todo lo que es natural, bueno y verdadero; así pues, el ideal de individuación, que bajo el punto de vista de Jung es el ideal para la salud psicológica y la vida de un adulto, es del todo desconocido en Oriente. Permítanme que cite un ejemplo, un pasaje de las *Laws of Manu*, que hace referencia a las regulaciones de la vida entera de una ortodoxa esposa hindú:

Nada debe ser llevado a cabo, incluso en su propia casa, independientemente, por una muchacha, una joven o incluso una mujer de edad. La mujer en su infancia debe estar sometida a su padre; en la juventud, a su esposo; y cuando su

señor muera, a sus hijos. Una mujer nunca deberá ser independiente. No deberá intentar liberarse del padre, esposo o hijos. Al abandonarlos, convertiría en despreciables tanto a su propia familia como a la de su esposo. Siempre deberá estar contenta, manejar inteligentemente los asuntos del hogar, ser cuidadosa en la limpieza de sus utensilios, y económica en los gastos. Mientras viva deberá obedecer a quien su padre (o, con el permiso del padre, su hermano) la haya entregado; y cuando este muera, nunca deshonrará su memoria [...]. Incluso un esposo que carezca de virtud, sin buenas cualidades, y que solo se preocupe de saciar sus placeres, deberá ser venerado como un dios [...]. Como recompensa por esta conducta, la mujer que controla sus pensamientos, palabras y acciones ganará en su vida el más alto reconocimiento y un lugar junto a su esposo en la siguiente.<sup>3</sup>

Las filosofías de la India han sido clasificadas por sus propios profesores en cuatro categorías, de acuerdo con los fines de la vida que sirven, es decir, los cuatro motivos por los que el hombre se afana en esta vida. La primera es dharma, «deber, virtud», de la que acabamos de hablar, y que, como ya hemos visto, viene definida para cada cual según su lugar en el orden social. La segunda y tercera pertenecen a la naturaleza y son los propósitos hacia los que se sienten inclinados todos los seres vivientes: éxito o logro, autobombo, que en sánscrito se denomina artha; y las delicias sensuales o el placer, conocida como kama. Las dos últimas corresponden a los deseos de lo que Freud denominó «id». Son expresiones de los motivos biológicos primarios de la psique, el simple «Yo quiero» de la naturaleza animal de cada uno; mientras que el principio de dharma, impreso en cada uno por su sociedad, corresponde a lo que Freud llamó superego, el «¡Tú debes!» cultural. En la sociedad india, el placer y los éxitos propios deben ser deseados y conseguidos bajo la tutela del dharma propio: «¡Tú debes!» supervisa al «¡Yo quiero!». Y cuando se alcanza la mitad de la vida, cumplidos todos los deberes de la existencia, uno parte (si es un hombre) al bosque, a alguna ermita, para a través del yoga barrer todo rastro del «¡Yo quiero!» y, con ello, también cualquier eco del «¡Tú debes!». A partir de entonces puede alcanzarse el cuarto objetivo, el cuarto fin de la vida, conocido como moksha, «liberación» o «libertad» completa: que no se trata de la «libertad» en la que pensamos en Occidente, la libertad de un individuo para ser lo que quiera ser, o para hacer lo que desee, sino de la «libertad» libertad de todos los impulsos por existir.

«¡Tú debes!» contra «¡Yo quiero!» y luego «¡Extinción!». Bajo nuestro moderno punto de vista occidental, la situación representada por la tensión entre los dos primeros imperativos nos haría pensar en algo más propio de un parvulario que de la vida adulta, mientras que en Oriente es la situación que se aplica durante toda la vida adulta. No existe lo que en Occidente se denominaría maduración del ego. Y uno de los resultados –para decirlo lisa y llanamente– es que Oriente nunca ha distinguido entre ego e id.

La palabra «yo» (aham en sánscrito) únicamente le sugiere al filósofo oriental deseo, anhelo, carencia, temor y posesión, impulsos a los que Freud ha denominado el id operando bajo presión del principio del placer. Por otra parte, ego (de nuevo tal y como lo define Freud) es la facultad psicológica que nos relaciona objetivamente con la «realidad» empírica y externa: es decir, con el mundo de hecho, el aquí y ahora, objetivamente observado, reconocido, juzgado y evaluado en sus posibilidades presentes; y de igual forma con nosotros. Un acto meditado llevado a cabo por un entendido y responsable ego es, por tanto, algo muy diferente de la acción de un avaricioso e indomable id; también diferente, desde las actuaciones gobernadas por la incuestionable obediencia a una código heredado, que únicamente puede considerarse inapropiado para una vida contemporánea, o incluso para cualquier contingencia social o personal imprevista.

La virtud del oriental es comparable, por tanto, a la de un buen soldado, que obedece las órdenes, que es personalmente responsable no de sus actos, sino de su ejecución. Y como todas las leyes a las que se adhiere han sido legadas desde un pasado inmemorial, no habrá nadie, en parte alguna, que sea personalmente responsable de lo que hace. En realidad, nunca hubo nadie responsable, ya que las leyes derivaron –o al menos se supone que lo hicieron– del mismísimo orden del universo. Y como en el origen de este orden universal no existe dios o voluntad alguna, sino solo una absolutamente impersonal fuerza o vacío, más allá del pensamiento, más allá del ser, anterior a todas las categorías, tampoco hay nadie en ninguna parte que sea responsable de nada; los mismos dioses son meros funcionarios de un caleidoscopio siempre cambiante de apariencias y desapariciones ilusorias, de un mundo sin fin.

Entonces, ¿cómo y cuándo (deberíamos preguntar) sucedió la separación histórica entre lo que acabo de describir como el punto de vista oriental de la relación del individuo con el universo y el occidental? Las primeras evidencias aparecen en los textos mesopotámicos de alrededor del año 2000 a.C., cuando empezó a realizarse la distinción entre el rey como un mero ser humano y el dios al que serviría a partir de ese momento. Ahora dejaba de ser un dios-rey al estilo de los faraones de Egipto y pasaba a ser denominado el «arrendatario» del dios. La ciudad de su reino es la propiedad terrenal del dios, y el rey no pasa de ser un mero administrador o capataz. Además, también fue por esa época cuando empezaron a aparecer los mitos mesopotámicos sobre el hombre creado por los dioses para ser su esclavo. Los hombres se habían convertido en meros servidores; los dioses, en amos absolutos. El hombre dejaba de ser una encarnación de vida divina, para serlo de otra naturaleza totalmente distinta, de naturaleza terrenal y mortal. Y la tierra era ahora de arcilla. La materia y el espíritu habían empezado a separarse. A esta condición la denomino «disociación mítica», y resulta ser principalmente característica de las últimas religiones del Levante, cuyos ejemplos actuales más importantes son, claro está, el judaísmo, el cristianismo y el islam.

Permítanme que para ilustrar el efecto que este desencantador giro del pensamiento causó en la mitología tome el ejemplo del Diluvio. De acuerdo con las numerosas mitologías que todavía florecen en Oriente, al final de cada eón acontece, de forma inevitable, un diluvio universal. En la India, el número de años de un eón, conocido como el Día de Brahma, es calculado en 4.320.000.000; al cual sigue una Noche de Brahma, cuando todo permanece disuelto en el mar cósmico durante otros 4.320.000.000 años, la suma total de años de un ciclo cósmico es, pues, 8.640.000.000 años. En las sagas islandesas se dice que en Valhall existen 540 puertas y que a través de cada una de ellas pasarán 800 guerreros listos para la batalla, que combatirán con los antidioses cuando llegue el fin del mundo.<sup>4</sup> Pero 800 veces 540 nos da como resultado 432.000. Así pues, parece que aquí tenemos temas mitológicos comunes, compartidos en esta ocasión por la Europa pagana y el viejo Oriente. De hecho, mirando el reloj compruebo que cada hora cuenta con 60 minutos y cada minuto con 60 segundos a su vez, que en nuestro día de 24 horas sumarían 86.400 segundos; y en el curso de ese día, la noche sigue automáticamente al día, y a la mañana siguiente, el amanecer llega después de la oscuridad. La mitología de los días y noches cósmicos de este tipo no implica ninguna noción de castigo o

culpabilidad. Todo es completamente automático y sigue el suave curso de la naturaleza de las cosas.

Pero ahora demos unos cuantos pasos hacia delante: de acuerdo con un conocido sacerdote caldeo, Berossos, que a principios del siglo III a.C. legó una recopilación de la mitología babilonia, pasaron 432.000 años entre la coronación del primer rey sumerio y el advenimiento del Diluvio, y durante ese período reinaron diez reyes muy longevos. Después observamos que en la Biblia se calcula que entre la creación de Adán y el Diluvio de Noé transcurrieron 1.656 años, durante los que vivieron diez patriarcas también muy longevos. Y si hago caso de los cálculos del distinguido asiriólogo judío del siglo pasado, Julius Oppert (1825-1906), el número de semanas de siete días en 1.656 años es de 86.400.5

Así pues, incluso en la Biblia puede reconocerse el primigenio modelo mesopotámico de ciclos continuos de manifestación y desaparición del mundo, calculados matemáticamente, con cada uno de ellos terminando en un diluvio. Sin embargo, como bien sabemos, la explicación más popular y evidente del Diluvio Universal ofrecida en ese texto es que fue enviado por Yahveh como castigo por los pecados de los hombres, que lo convierte en concepto totalmente distinto, poniendo el acento sobre la libre voluntad, en lugar de sobre la idea primigenia, ahora oculta, de un ciclo completamente impersonal, desprovisto de culpa, al igual que el ciclo de día y noche a lo largo del año.

Los primeros ejemplos existentes de esta segunda lectura de la leyenda del diluvio aparecen en dos textos cuneiformes sumerios de entre 2000 y 1750 a.C. En ellos, el nombre del dios enfurecido es Enlil, y el hombre que construyó el arca fue el décimo rey de la antigua ciudad-zigurat sumeria de Kish. El período de las tablillas es el mismo que el ya mencionado sobre la designación de los reyes mesopotámicos como «arrendatarios» de sus deidades, y las implicaciones de este desplazamiento de este punto de vista son enormes, ya que, en primer lugar, se pierde una dimensión de maravilla con respecto al universo. Ya no es divino en sí, radiante por un misterio más allá del pensamiento, del cual todas los dioses y demonios, al igual que las plantas, animales y ciudades de la humanidad, son partes constitutivas. La divinidad se ha trasladado de la tierra a una esfera sobrenatural, desde la que los dioses, que están solos y radiantes, controlan los acontecimientos terrestres.

Pero por otra parte, junto con –y como consecuencia de lo cual– esta pérdida de

identidad esencial con el ser orgánico divino de un universo vivo, al hombre le ha sido otorgada, o más bien ha ganado para sí, la liberación para vivir una existencia propia, que conlleva una cierta libertad de voluntad. A partir de entonces mantiene una relación con una deidad, separada de él, que también goza de libertad propia. Los dioses del gran Oriente, como agentes del ciclo, son poco más que supervisores, personificando y administrando el proceso de un ciclo que ni pusieron en marcha ni controlan. Pero cuando, como ahora, contamos con una deidad que, por el contrario, puede decidir por sí misma el enviar un diluvio porque el pueblo que ha creado se ha convertido en malvado, y puede emitir leyes, juzgar y administrar castigos, nos encontramos con una situación completamente nueva. El universo y todo lo que contiene se ve inundado por un radical cambio de conciencia que le confiere una nueva y más brillante luz, como la luz de un sol, que oscurece la luna, los planetas y las demás luces de las estrellas. Y esta nueva luminosidad, penetró y transformó el mundo entero al oeste de Irán a lo largo de los siglos que siguieron.

Los hombres y los dioses ya no serían vistos como meros aspectos de un impersonal Ser de seres más allá de todo nombre y forma. Ahora eran de naturaleza distinta entre sí, incluso opuestas, y con la humanidad subordinada. Ahora era un dios personal quien estaba detrás de las leyes del universo, no frente a ellas. Mientras que en el viejo orden, como ya hemos visto, el dios es simplemente una especie de burócrata cósmico y las grandes leyes naturales del universo gobiernan todo lo que es, hace y debe hacer, ahora nos encontramos con un dios que por sí mismo determina qué leyes son las que funcionan; que dice: «¡Que tal y cual cosa sucedan!» y suceden. De acuerdo con ello, aquí el acento aparece en la personalización y en el capricho, más que en la ley irrefragable. El dios puede cambiar de idea, algo que hace con frecuencia; y ello tiende a acercar, aparentemente, el espíritu levantino al individualismo nativo europeo. No obstante, todavía debe ser señalada una diferencia.

En el Levante, el acento está en la obediencia, la obediencia del hombre a la voluntad de Dios, por muy caprichosa que pueda parecer; la idea principal es que el dios ha ofrecido una revelación, que aparece registrada en un libro que los hombres deberán leer y reverenciar, nunca atreverse a criticar, sino aceptar y obedecer. Los que no conozcan o bien rechacen el libro estarán exiliados de su creador. Muchas naciones, grandes o pequeñas, incluso continentes, carecen por tanto de dios. En realidad, la idea dominante en la mayoría de las religiones aparecidas en esta zona –zoroastrismo, judaísmo, cristianismo e islam– es que solo hay un pueblo sobre la tierra que haya recibido la Palabra, un pueblo

sagrado de una tradición, y que sus miembros son los miembros de un cuerpo histórico; no un cuerpo natural y cósmico como en el de las mitologías primigenias (ahora orientales), sino santificado sobrenaturalmente, un excepcional cuerpo social con sus propias leyes, a menudo antinaturales. Por tanto, en el Levante, el héroe principal no es el individuo, sino el Pueblo Escogido o Iglesia favorecidos por el dios, de los que el individuo no es sino un miembro constitutivo. Por ejemplo, el cristiano está ungido como tal al ser un miembro bautizado de la Iglesia. El judío debe recordar que tiene una alianza con Yahveh, en virtud del misterio de su nacimiento de una madre judía. Y cuando llegue el fin del mundo, solo aquellos que se hayan mantenido fieles a la alianza –o, en la variante cristiana, aquellos bautizados que hayan muerto en «estado de gracia»– resucitarán en la presencia de Dios, para participar, tal y como explica una versión), en el festín eterno de las carnes de Leviatán, Behemot y el pájaro Ziz.

Un sorprendente signo de la profunda dificultad experimentada en Europa para asimilar esta idea comunal levantina a los sentimientos griegos y romanos, celtas y germánicos sobre el valor del individuo puede apreciarse en la doctrina de la Iglesia católica sobre los dos juicios que deberá superar el alma en el más allá: el primero es el «juicio particular», inmediatamente después de la muerte, cuando a cada uno le será asignado separadamente su recompensa o castigo eterno; y el segundo, con el fin del mundo, el prodigioso «juicio general», cuando todos los que habrán vivido o muerto sobre la tierra serán reunidos en público juicio, a fin de que la Providencia Divina (que en vida puede haber permitido que el justo sufra y el malvado prospere) se muestre al final justa con cada hombre.

## 4

Para acabar, permítanme que les explique tres versiones de un único y antiguo mito, tal como se ha conservado en la India, Oriente Próximo y Grecia, a fin de ilustrar de forma incuestionable el contraste existente sobre cómo se ve la naturaleza y la más elevada virtud del individuo bajo la perspectiva general de Oriente y las dos diferentes que existen en Occidente.

Empezaré con el mito indio, tal y como se ha conservado en una obra religiosa,

la Brihadaranyaka-upanishad, de alrededor del siglo VIII a.C.

Habla de un tiempo anterior al principio del tiempo, cuando este universo no era nada excepto «el Sí mismo» en la forma de un hombre. Y este Yo, como leemos, «miró a su alrededor y vio que no había nada excepto él mismo, por lo que su primer grito fue: “¡Ello es yo!”»; de donde nació el concepto «yo». Y cuando ese Sí mismo se hizo consciente de su existencia como un «yo», como un ego, sintió miedo. Pero razonó, pensando: «Como no hay nadie excepto yo mismo, ¿qué debo temer?». Por ello el miedo desapareció.

No obstante, a ese Sí mismo, tal y como se nos explica a continuación, «le faltaba deleite y deseó que existiera otro». Se hinchó y, partiéndose en dos, se convirtió en masculino y femenino. El masculino abrazó al femenino y de ahí proviene la raza humana. Pero ella pensó: «¿Cómo puede unirse conmigo, que soy de su propia sustancia? ¡Me ocultaré!». Se convirtió en vaca, él en toro y se unió con ella, y de ahí nació el ganado; ella en yegua, él en potro..., y así, hasta llegar a las hormigas. Entonces él comprendió: «Soy creación; pues de mí manó todo esto». De donde apareció el concepto «creación» (srishtih, en sánscrito, «lo que mana»). «Cualquiera que entienda esto, verdaderamente se convierte en creador en esta creación.»

Así es la versión sánscrita de nuestra leyenda. A continuación expondré la levantina, que data de la misma época, tal y como se halla en el segundo capítulo del Génesis; esta melancólica historia trata de nuestro primer antepasado, Adán, que fue modelado en arcilla por su creador a fin de que cultivase y cuidase un jardín. Pero el hombre estaba solo, y su creador, queriendo agradarle, creó todas las bestias del campo y las aves del cielo, y las presentó ante el hombre para que les diese nombre. Pero ninguna de ellas le dio placer. «Y entonces el Señor –tal y como leemos– hizo que un profundo sueño se abatiese sobre el hombre, y mientras dormía tomó una de sus costillas...». Y el hombre, cuando contempló a la mujer, dijo: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne». Todos sabemos lo que sucedió a continuación, y aquí estamos todos, en este valle de lágrimas.

Pero ahora, por favor, pongan atención. En esta segunda versión de la leyenda compartida, no fue el dios quien se dividió en dos, sino el servidor que había creado. El dios no se convirtió en masculino y femenino y manó todo lo demás, permaneció aparte y de una sustancia diferente. Así pues, tenemos una historia con dos versiones totalmente diferentes. Y de acuerdo con ello, las implicaciones

con respecto a los ideales y disciplinas de la vida religiosa también son distintas. En Oriente, el ideal principal es que cada cual debe comprender que tanto él como los demás son de la misma sustancia que ese universal Ser de seres que de hecho es el mismo Sí mismo en todo. De aquí que el propósito fundamental de una religión oriental sea el experimentar y comprender en vida la propia identidad con ese Ser; mientras que en Occidente, siguiendo nuestra Biblia, el ideal es, más bien, entrar en una relación con esa otra Persona totalmente diferenciada que es el Creador, separada y «ahí fuera», y que de ninguna manera es el más profundo Sí mismo.

Así que ahora seguiré con la versión griega de la leyenda, que muestra otra enseñanza. Aparece –tal y como recordarán– en el diálogo de Platón en El simposio, que se atribuye a Aristófanes; y de acuerdo con el alegre modo de ser de los grandes espíritus contemporáneos de Platón, aparece más como una metáfora del misterio del amor que como un relato serio sobre el origen de la humanidad.

La fantasía empieza con la raza del hombre ya en existencia o, mejor dicho, con tres razas humanas distintas: una totalmente masculina, cuyo lugar de residencia era el sol; otra femenina, aquí en la tierra; y una tercera, de hombres y mujeres unidos, cuya morada, claro está, era la luna. Todos ellos doblaban en tamaño al ser humano actual. Cada uno contaba con cuatro manos y pies, con los costados y las espaldas conformando un círculo, una cabeza con dos rostros, y el resto en correspondencia. Y los dioses sintieron temor de su fuerza, por lo que Zeus y Apolo los cortaron en dos, «como manzanas cortadas por la mitad para asar, o como se divide un huevo con un cabello». Pero esas partes divididas, deseaba cada una a la otra, por lo que se juntaron y abrazaron, y hubieran perecido de hambre si los dioses no les hubieran separado, alejándolos entre sí. La lección que extraemos de aquí es que «la naturaleza humana fue originalmente una y éramos un todo, y el deseo y el anhelo del todo se llama amor (de acuerdo con sus tres clases) [...]. Y si somos amigos de Dios y nos reconciamos con él, encontraremos nuestros propios y verdaderos amores, lo cual raramente sucede en este mundo»; por lo que «si no obedecemos a los dioses existe el peligro de que seamos cortados de nuevo y vayamos por ahí como bajorrelieves».

Al igual que en la versión bíblica, en esta, el ser que es dividido en dos no es la divinidad. Nos encontramos en Occidente, donde Dios y hombre están separados, y de nuevo el problema es la relación. Sin embargo, los dioses griegos no eran como Yahveh, el creador de la raza humana. Ellos mismos

vieron la luz, como el hombre, del pecho de la diosa Tierra, y más que de creadores del hombre ejercían de hermanos mayores y más poderosos que este. Además, de acuerdo con esta típicamente griega versión humorística y poética de las historias antiguas, los dioses, antes de cortarlos en dos, sintieron miedo del primer hombre, de tan terrible que era su fuerza y tan grandes los pensamientos de su corazón. En una ocasión, los hombres incluso se habían atrevido a atacar a los dioses, escalando el cielo, y el panteón se había hundido en la confusión durante una temporada; si los dioses hubiesen aniquilado a los hombres, hubiera sido el fin de los sacrificios ellos mismos hubieran muerto por falta de veneración. Por ello maquinaron la idea de partirlos por la mitad.

Hay que decir que los griegos están del lado del hombre, tanto en simpatía como en lealtad; los hebreos, por el contrario, están del lado de Dios. Nunca oiremos de un griego palabras como las del amargamente «justo e inocente» Job, cuando se dirigió al dios que le «había destruido sin motivo alguno», y que luego se le apareció con todo su poder.

«Contéplame –rogó Job–, yo no soy nada [...]. Sé que todo lo puedes [...]. Por eso me retracto y arrepiento sobre polvo y ceniza.»

¡Me arrepiento! ¿De qué me arrepiento?

Por el contrario, el gran dramaturgo griego contemporáneo Esquilo, de alrededor del mismo siglo V a.C. que el anónimo autor del Libro de Job, pone en boca de su Prometeo –que también ha sido atormentado por un dios que podía «levantar a Leviatán con un anzuelo, jugar con él como con un pájaro y llenar su piel de arpones»– las siguientes y sorprendentes palabras: «Es un monstruo [...]. No me importa nada en absoluto Zeus. Que haga lo que quiera».

Y en la actualidad lo mismo decimos todos nosotros en nuestros corazones, aunque nuestras lenguas hayan sido enseñadas a balbucir como Job.

## 5.

### **Confrontación entre Oriente y Occidente en religión**

Cuando era estudiante en la época de los años veinte, nunca me hubiera imaginado que en los setenta todavía habría gente inteligente deseando escuchar y pensar sobre religión. En esa época estábamos perfectamente seguros de que el mundo estaba superando la religión. La ciencia y la razón estaban al mando. Se había ganado la Guerra Mundial (la primera, claro está), y la tierra se hallaba lista para el reinado racional de la democracia. Aldous Huxley, en su primera fase de Contrapunto, era nuestro héroe literario, al igual que Bernard Shaw, H.G. Wells, y otros autores razonables del mismo tipo. Pero entonces, en medio de todo aquel optimismo acerca de la razón, la democracia, el socialismo y cosas por el estilo, apareció un trabajo un tanto inquietante: La decadencia de Occidente, de Oswald Spengler. En esa época de años felices también aparecieron otros escritos de incierto significado, provenientes de lugares inesperados: La montaña mágica de Thomas Mann, Ulises de James Joyce, En busca del tiempo perdido de Marcel Proust, y La tierra baldía, de T.S. Eliot. En sentido literario eran verdaderamente años importantes. Pero lo que parecía que nos decían estos autores era que con nuestros triunfos racionales y progresistas logros políticos, iluminando las zonas oscuras de la tierra y todo lo demás, había algo que sin embargo empezaba a desintegrarse en el corazón mismo de nuestra civilización occidental. Y de todos esos avisos y pronunciamientos, el de Spengler era el más inquietante. Pues estaba basado en el concepto de un modelo orgánico a lo largo de la vida de una civilización, una morfología de la historia: la idea de que cada cultura tiene un período de juventud, otro de culminación, los años en que empieza a tambalearse a causa de la edad y a tratar de permanecer entera mediante planificación racional, proyectos y organización, para finalizar en la decrepitud, la petrificación y el fin de la vida. Bajo el punto de vista de Spengler, en aquel momento estábamos en el punto de pasar de lo que llamó el período de Cultura a Civilización, es decir, de nuestros períodos de juvenil, espontánea y maravillosa creatividad, a otros de incerteza y ansiedad, programas artificiales y el principio del fin. Cuando buscó analogía en el mundo clásico, nuestro momento actual correspondía, según descubrió, con el de finales del

siglo II a.C., la época de las Guerras Púnicas, el declive del mundo cultural griego convirtiéndose en helenismo, y el avance del estado militarista de Roma, el cesarismo, y lo que denominó la «segunda religiosidad», la política basada en dar pan y circo a las masas megalopolitanas, y una inclinación general a la violencia y la brutalidad tanto en las artes como en los pasatiempos del pueblo.

Bien, puedo decirles que para mí ha sido toda una experiencia haber presenciado la no tan gradual culminación en este mundo de lo que Spengler prometió. Recuerdo cómo solíamos sentarnos y discutir la amenazadora perspectiva, tratando de imaginar cómo podría mantenerse a raya, y tratando de adivinar cuáles serían los rasgos positivos de este período de crisis y transición. Spengler declaró que en períodos como el nuestro, de paso de Cultura a Civilización, se da un abandono de las formas culturales, y ciertamente, en mis propias labores docentes encuentro cada vez más estudiantes que confiesan encontrar «irrelevante» la historia completa de nuestra cultura occidental. Ese es el término despectivo que utilizan. Los «chicos» (como les gusta llamarse a sí mismos) parecen carecer de energía para abarcarlo todo y avanzar. Se advierte, o al menos se sospecha en ocasiones, una pérdida de nervio. Pero, entonces, también puede observarse la situación desde otro punto de vista y considerar la concatenación de nuevos problemas a los que hay que hacer frente, nuevos hechos e influencias que deben absorberse. Se puede entonces concluir que sus energías tal vez estén dirigidas hacia un presente en expansión y un problemático futuro y, en línea con el concepto de Spengler, reconocer que en este período el hombre occidental no solo abandona las formas culturales del pasado, sino que también da forma a las formas de civilización que construirán y sostendrán un poderoso futuro multicultural.

Me acuerdo de ese extraño trabajo profético del gran poeta irlandés William Butler Yeats, Una visión, que compuso principalmente durante los veinte años que van entre 1917 y 1936, y en los que reconoce ciertas afinidades entre sus propias intuiciones y las de la visión morfológica de Spengler. Yeats representó nuestro momento presente como la última fase del gran ciclo cristiano o «giro» de dos mil años: «Y me doy cuenta –escribe–, que cuando el límite está cercano o pasado, cuando llega el momento de la rendición, cuando el nuevo giro empieza a moverse, me siento lleno de excitación».1 Sobre este tema ya escribió y publicó en 1921 un poema inspirado en el destino de lo más imponente.

## La segunda venida

Girando y girando en un círculo cada vez más ancho,  
el halcón no puede oír al halconero;  
las cosas se deshacen; el centro no puede mantenerse;  
la mera anarquía se ha desatado en el mundo,  
la marea teñida de sangre se ha desatado, y por todas partes  
se ahoga la ceremonia de la inocencia:  
lo mejor carece de toda convicción, mientras lo peor  
está lleno de apasionada intensidad.

Seguramente alguna revelación está al caer;  
seguramente la Segunda Venida está al caer.  
¡La Segunda Venida! Apenas pronunciadas esas palabras  
una vasta imagen del Spiritus Mundi  
turba mi visión: en algún lugar de las arenas del desierto  
una forma con cuerpo de león y cabeza de hombre,  
una mirada plana y despiadada como el sol,  
mueve sus lentos muslos, mientras por doquier  
circundan las sombras de los indignados pájaros del desierto.  
La oscuridad cae de nuevo; pero ahora sé

que veinte siglos de sueño lapidario  
fueron convertidos en pesadilla por una cuna mecida,  
¿y qué bestia brutal, cuya hora ya ha llegado,  
se acerca cabizbaja hacia Belén para nacer?2

Había otro historiador de la cultura alemán que también escribía en aquella época, Leo Frobenius, quien, al igual que Spengler y Yeats, concebía la cultura y la civilización en términos morfológicos como una especie de proceso de despliegue orgánico de irreversible inevitabilidad. Como, sin embargo, era un africanista y antropólogo, incluyó en su compendio no solo las más grandes civilizaciones, sino también las primitivas. Su idea principal era que habían existido tres grandes y diferentes etapas en el desarrollo total de la historia cultural de la humanidad. La primera era la de los primitivos recolectores, cazadores y campesinos sin instrucción, muy variados y que perduraron durante un lapso de tiempo que se extendió desde la primera aparición de nuestra especie sobre la tierra hasta (en algunos lugares) la actualidad. La segunda, que empezaría alrededor del 3500 a.C., fue la de las «culturas monumentales», instruidas y complejas, primero las de Mesopotamia y Egipto, luego Grecia y Roma, India, China y Japón, América Central y del Sur, el Levante árabe, y Europa, desde el período gótico hasta el presente. Finalmente, en la tercera etapa, aparece la prometedora era global que parece despuntar, a la que Frobenius consideró como la probable fase final de la historia cultural de la humanidad, que, probablemente, duraría muchos miles de años. Habría que decir que lo que Spengler y Yeats interpretaron como el final del ciclo de la cultura occidental, Frobenius lo vio, con mucha mayor amplitud de miras, como el principio de una nueva era de horizontes sin fin. Y ciertamente este período del presente, de la simbiosis de todas las culturas anteriormente separadas, podría muy bien no solo representar el fin de la hegemonía de Occidente, sino el principio de la era de una humanidad sostenida y unida mediante los grandes dones occidentales de la ciencia y la máquina, sin las cuales nuestra propia era nunca habría llegado.

No obstante, la visión más pesimista de Spengler solo alcanza a ver desolación. Ya que la ciencia y el maquinismo son, según él, expresiones de la mentalidad

del hombre occidental únicamente adoptadas por los pueblos no occidentales como medios para deshacer y destruir a Occidente. Una vez que haya muerto la gallina de los huevos de oro, no habrá más desarrollo científico ni industrial, sino una pérdida de capacidad e incluso falta de interés en ambos campos, con el declive resultante en tecnología y el regreso de diversos pueblos a sus propios estilos locales; la presente era de desarrollo de Europa y su papel de promesa ante el mundo se vendrían abajo. Por el contrario, Frobenius, como hiciera Nietzsche con anterioridad, vio el presente como una época de avance irreversible en la carrera de la raza humana en su totalidad, pasando desde su juventud, a través de diversos estadios de crecimiento cultural locales, a un nuevo futuro generalizado lleno de visiones y realizaciones inimaginables. Debo confesar que, aunque mi propio pensamiento se inclina por esta última visión, no puedo apartar la otra, la de Spengler, de mi mente.

En cualquier caso, lo que seguramente todos reconocemos en la actualidad es que estamos entrando –de una forma u otra– en una nueva era, que requiere una nueva sabiduría. Una sabiduría de este tipo pertenece más a la experimentada madurez que a la poética y fantasiosa juventud, pero cada uno de nosotros, sea joven o viejo, ahora tiene que asimilarla de alguna manera. Más aún, cuando volvemos nuestro pensamiento a la religión, lo primero y más obvio es el hecho de que cada una de las grandes tradiciones está en la actualidad en un desorden profundo. Lo que ha sido enseñado como sus verdades básicas parece no sostener ya más.

Sin embargo, hay un gran fermento y fervor religioso, palpable no solo entre los jóvenes, sino también en la gente mayor y de mediana edad. No obstante, este fervor va dirigido hacia la mística, y los maestros que parecen explicarla son los que han venido de un mundo que anteriormente era contemplado como algo que había sido superado por el empuje hacia delante de la civilización moderna, y que solo representaban desfasadas y arcaicas formas de pensamiento. Tenemos abundancia de gurús de la India, roshis de Japón, lamas del Tíbet. Y libros-oráculo chinos que venden más que nuestros propios filósofos.

No obstante, no sobrepasan a nuestros mejores psicólogos. Todo ello no resulta sorprendente, ya que el secreto del atractivo de Oriente es que sus discípulos señalan hacia el interior místico y psicológico.

Veo una esclarecedora analogía de nuestra presente situación religiosa en la de las tribus indias norteamericanas cuando, hacia finales del siglo XIX, entre 1870

y 1880, desapareció el búfalo. Fue en esa época, todavía no hace un siglo, cuando los tendidos del ferrocarril se abrían paso a través de las llanuras y los exploradores mataban a las manadas para dar paso al nuevo mundo del Caballo de Hierro y a una masa de granjeros cultivadores de trigo que se movía hacia el oeste desde el Misisipi. Un motivo secundario de la matanza de búfalos era privar de comida a las tribus cazadoras, de manera que tuvieran que someterse a la vida en las reservas. A causa de ello (algo devastador para las tribus) apareció en el oeste indio una nueva religión de visionarias experiencias interiores.

A las tribus de las praderas les sucedió lo mismo que a los primitivos pueblos cazadores. La relación de la comunidad humana con la animal que le proporcionaba el alimento había sido la preocupación central sobre la que se sustentaba el orden social religiosamente mantenido. Por ello, cuando el búfalo desapareció, también lo hizo el vínculo que los unía. En el transcurso de una década, la religión se hizo arcaica; fue entonces cuando desde México y atravesando las llanuras llegó el culto del peyote y el mescal, como un rescate psicológico. Sobre las experiencias de los participantes en dichas experiencias se han publicado muchos relatos: sobre cómo se reunían en albergues especiales para rezar, cantar y comer peyote, para después experimentar visiones, encontrando en su interior lo que había desaparecido de su sociedad, tanto en el aspecto de la imaginería como en lo sacro, dando profundidad, seguridad psicológica y sentido aparente a sus vidas.

El primer y más importante efecto de un símbolo mitológico vivo es despertar y guiar las energías de la vida. Se trata de una descarga de energía –signo direccional, que no solo «te conecta», como se dice hoy en día, sino que lo hace en una determinada dirección, haciendo funcionar al individuo de una cierta manera– que favorece la participación en la vida y los objetivos de un grupo social. No obstante, cuando los símbolos emanados del grupo social dejan de funcionar, y los símbolos que sí funcionan no pertenecen al grupo, el individuo se quiebra, disociándose y distanciándose, y se queda enfrentado con lo que solo puede ser denominado como una patología del símbolo.

Un distinguido profesor de psiquiatría de la Universidad de California, el doctor John W. Perry, ha denominado al símbolo mitológico vivo «imagen influyente». Se trata de una imagen que impacta donde importa. No está dirigida en primera instancia al cerebro, donde podría ser interpretada y apreciada. De hecho, si es allí donde debe ser leída, el símbolo ya está muerto. Una «imagen perjudicial» habla directamente al sistema emocional e inmediatamente provoca una

respuesta, tras la cual aparece el cerebro con sus comentarios. Existe una especie de vibración de resonancia interior, que responde a la imagen mostrada, como la respuesta de una cuerda musical a otra del mismo tono. Y es entonces cuando los símbolos vitales de cualquier grupo evocan en cada uno de sus miembros respuestas de este tipo, una especie de acorde mágico que los une como un único organismo espiritual, que funciona a través de miembros que, aunque separados en el espacio, son uno en cuanto a ser y creer.

Preguntémonos ahora qué hay del simbolismo de la Biblia. Basado en antiguas observaciones astronómicas sumerias de hace cinco o seis mil años y en una antropología que ya no resulta creíble, hoy día es difícil que encienda en alguien la llama de la fe. De hecho, el famoso conflicto entre ciencia y religión tiene poco que ver con la religión, en realidad se trata del enfrentamiento entre dos ciencias: la del 4000 a.C. y la del 2000 d.C. ¿No es una ironía que nuestra gran civilización occidental, que ha abierto a todas las mentes humanas las infinitas maravillas de un universo de miles de millones de galaxias y eras inimaginables, haya tenido que cargar en su infancia con una religión desarrollada en base a la imagen cosmológica más constreñida conocida por todos los humanos? El antiguo calendario maya con sus eones de 64.000.000 años podría ser más justificable; o el hindú, con sus kalpas de 4.320.000.000 años. Aún más, en esos lejanos y grandiosos sistemas, el poder divino esencial no es masculino ni femenino, sino que trasciende todas las categorías; no se trata de un personaje masculino que está «por ahí afuera», sino de un poder inmanente en todas las cosas, que no es tan ajeno a la imaginería de la ciencia moderna como para no poder ser usado de manera aceptable.

La imagen bíblica del universo ya no tiene sentido; tampoco lo tiene la noción bíblica sobre el pueblo elegido de Dios, que todos los demás deben servir (Isaías 49, 22-23; 61, 5-6, etc.); ni la idea de un código de leyes entregado desde las alturas y válido para todas las épocas. Los problemas sociales del mundo de hoy no son los de un rincón del viejo Levante en el siglo VI a.C. Las sociedades no son estáticas, y las leyes de unos no sirven para todos. Los problemas de nuestro mundo no son contemplados por esos Diez Mandamientos tallados en la roca con los que cargamos como parte del equipaje y que, de hecho, fueron desatendidos en el mismo texto sagrado, un capítulo después de ser anunciados (Éxodo 21, 12-17; después de 20, 13). El moderno concepto occidental de un código legal no es una lista de irrefutables edictos divinos, sino que ha sido logrado racionalmente, tratándose de una evolucionada compilación de estatutos a los que han dado forma unos falibles seres humanos reunidos, a fin de alcanzar

unas metas socialmente reconocidas (y por ello de carácter temporal). Entendemos que nuestras leyes no son mandatos divinos; al igual que sabemos que tampoco lo fueron nunca las de ningún otro pueblo sobre la tierra. Por ello sabemos –nos atrevamos o no a decirlo– que nuestros sacerdotes ya no tienen el derecho de proclamar una autoridad irrefutable ni para su ley moral ni para su ciencia. Finalmente, en la esfera íntima del ofrecer consejo, los clérigos ya han sido sobrepasados por los psiquiatras científicos, de tal manera que muchos sacerdotes se están convirtiendo en psicólogos a fin de servir mejor sus funciones pastorales. La magia de sus propios símbolos tradicionales ya no sirve para curar, sino solo para confundir.

En pocas palabras: al igual que el búfalo desapareció repentinamente de las praderas norteamericanas, privando a los indios no solo del símbolo mítico central sino también de la forma de vida a la que servía el símbolo, en nuestro hermoso mundo no solo han perdido autoridad los símbolos religiosos públicos, sino que también han desaparecido las formas de vida a las que sostenían; y así como, a continuación, los indios miraron hacia el interior, muchos hacen lo mismo en nuestro mundo desconcertado, frecuentemente de la mano de un guía oriental, no occidental, a través de esta potencialmente peligrosa y a menudo desacertadamente guiada aventura interior, mediante la cual se trata de encontrar interiormente las imágenes afectivas que nuestro secularizado orden social, con sus incongruentes y arcaicas instituciones religiosas, ya no puede ofrecer.

Permítanme que explique tres anécdotas personales a fin de echar luz sobre el fondo de la cuestión y poner de manifiesto alguno de los problemas de este enfrentamiento religioso de Oriente y Occidente.

Primero: a mediados de los cincuenta, cuando el doctor Martin Buber daba una serie de conferencias en Nueva York, tuve el privilegio de encontrarme entre los invitados a escucharle en una serie de charlas que tuvieron lugar en una pequeña y muy especial sala de Columbia. Allí, aquel elocuente hombrecillo –pues realmente era muy bajo, aunque dotado de una poderosa presencia y agraciado con esa misteriosa fuerza conocida en nuestros días como «carisma»– llevó a cabo cinco o seis sesiones semanales con extraordinaria elocuencia. De hecho, se expresaba en inglés, que no era su primera lengua, sino la segunda, con una fluidez y elocuencia sorprendentes. No obstante, a medida que las charlas tenían lugar, fui dándome cuenta de manera gradual, a mitad de la tercera de ellas, de que había una palabra usada por el doctor que yo no comprendía. Sus conferencias versaban sobre la historia del pueblo elegido del Antiguo

Testamento, con referencias a tiempos más recientes; y la palabra que yo no comprendía era «Dios». En ocasiones parecía referirse a un imaginario creador personal de este inmenso universo que la ciencia nos había revelado. Otras veces se trataba de una clara referencia al Yahveh del Antiguo Testamento, en uno u otro de sus estadios de evolución. De nuevo parecía convertirse en alguien con quien el mismo doctor Buber había entablado frecuentes conversaciones. A mitad de una de las conferencias dejó súbitamente de hablar, permaneciendo como aturdido durante unos instantes, para a continuación sacudir la cabeza y decirnos con toda calma: «Me duele tener que hablar de Dios en tercera persona». Cuando se lo expliqué al doctor Gershom Scholem (también de Tel Aviv), se rió y respondió burlón: «¡A veces va demasiado lejos!».

Así que en una ocasión en que esta palabra me daba vueltas por la cabeza, levanté la mano cautelosamente. El conferenciante se detuvo y preguntó:

—¿De qué se trata?

—Doctor Buber —dije—, hay una palabra que se ha utilizado esta noche que no entiendo.

—¿Qué palabra es?

—Dios —respondí.

Abrió mucho los ojos y echó hacia delante su rostro barbudo.

—¿Usted no sabe lo que significa la palabra «Dios»!

—No sé lo que usted quiere decir con «—Dios» —respondí—. Esta noche nos ha estado diciendo que en la actualidad Dios ha escondido su rostro y ya no se muestra al hombre. Acabo de regresar de la India (había estado el año anterior), y he encontrado a gente que experimentan continuamente a Dios.

Se inclinó hacia atrás y levantó ambas manos, con las palmas hacia arriba.

—¿Quiere decir para comparar...?

Pero el doctor Jacob Taubes le cortó rápidamente:

—No, doctor —(Todos sabíamos lo que casi se había dicho, y yo solo esperaba

escuchar qué vendría a continuación)–. El señor Campbell –dijo el doctor Taubes– solo quería saber lo que usted quiere decir con la palabra «Dios».

El maestro reordenó rápidamente sus pensamientos, y después me dijo, como cuando alguien no toma en cuenta una irrelevancia:

–Todo el mundo debe salir de su exilio a su manera.

Lo que tal vez era un respuesta suficientemente buena desde el punto de vista del doctor Buber, puede resultar inapropiada desde otro punto de vista, ya que las gentes de Oriente no se hayan exiliados de su dios. El misterio divino principal se encuentra inmanente en cada uno. No está en algún sitio de «ahí fuera». Está en el interior. Y nadie ha sido desconectado de ello. La única dificultad estriba en que algunas personas no saben cómo mirar hacia dentro. La falta no es personal, como tampoco lo es el problema del la caída del «primer hombre», hace muchos miles de años, así como del exilio y la expiación. Todo ello puede ser resuelto.

Esta es pues la primera de mis tres anécdotas personales.

La segunda trata de un suceso que ocurrió unos tres años después de la primera, cuando un joven hindú vino a verme; se trataba de un joven muy piadoso: era devoto de Vishnu y estaba empleado como administrativo o secretario de uno de los delegados indios en la ONU. Había leído los trabajos de Heinrich Zimmer sobre el arte, la filosofía y la religión india, trabajos que yo había editado hacía muchos años, y sobre los que él quería discutir. Pero también había algo más sobre lo que deseaba hablar.

«Verá –dijo, una vez que empezamos a tener confianza el uno en el otro–, cuando visito un país extranjero, me gusta informarme sobre su religión; así que he comprado una Biblia y desde hace unos meses la vengo leyendo desde el principio; pero, verá... –y aquí se detuvo para mirarme algo inseguro y decir–, ¿no encuentro ninguna religión en ella!

¿No se trataba del equivalente que encajaba perfectamente con la palabra no dicha por el doctor Buber? Lo que para una de esas dos personas era religión, para la otra no lo era en absoluto.

He sido criado en la Biblia, y también he estudiado hinduismo; así pues, pensé que tal vez le sería de alguna ayuda. –Bueno –dije–, ya veo qué ocurre al desconocer que una lectura de la historia imaginaria de la raza judía se toma

como un ejercicio religioso. Entiendo que por este motivo para usted haya muy poca religión en la mayor parte de la Biblia.

Más tarde pensé que tal vez debería haberle mencionado los salmos; pero cuando los leí de nuevo con el hinduismo en la mente, me alegré de no haberlo hecho; ya que invariablemente el tema principal es o la virtud del cantor, protegido por su Dios, que «golpeará a sus enemigos en la mejilla» y «romperá los dientes de los malvados»; o, por otra parte, la queja de que Dios todavía no ha concedido la ayuda debida a su siervo fiel, todo lo cual es diametralmente opuesto a lo que un hindú instruido habrá aprendido a mirar como sentimiento religioso.

En Oriente, el misterio divino fundamental se busca más allá de todas las categorías humanas de pensamiento y sentimiento, más allá de los nombres y formas, y absolutamente más allá de conceptos como personalidad misericordiosa o iracunda que elige a un pueblo en detrimento de otros, que premia a los que le adoran y destruye a los que no. Estas atribuciones antropomórficas de pensamientos y sentimientos humanos a un misterioso pensamiento alejado es –desde el punto de vista del pensamiento hindú– una especie de religión para niños. Ya que el sentido último de toda enseñanza adulta es que el misterio trasciende todas las categorías, nombres y formas, sentimientos y pensamientos, y debe ser hecho consciente en el terreno del ser de cada uno.

Ello se desprende de las famosas palabras de Brahmin Aruni a su hijo, recogidas en la Chhandogya-upanishad de alrededor del siglo VIII a.C.: «Tú, mi querido Shvetaketu, tú eres ello»; (tat tvam asi).<sup>3</sup>

El significado de este «tú» no es el del tú que puede ser nombrado, el «tú» que conocen los amigos, que nació y morirá un día. Este «tú» no es «ello». Neti neti, «ni esto ni aquello». Solo cuando el «tú» mortal haya borrado todo lo que quiere y a lo que está aferrado, el «tú» llegará al umbral de una experiencia de identidad con ese Ser que tampoco es, que es el Ser que está más allá del no-ser de todas las cosas. Tampoco el ello es algo que pueda conocerse, ni ser nombrado, o ni siquiera pensado en este mundo: ello no es los dioses ni ningún Dios, por ejemplo, que haya sido personificado mediante culto. Como leemos en la gran Brihadaranyaka-upanishad (de la misma época que el Chhandogya):

La gente dice: «¡Honra a este dios! ¡Honra a aquel dios!» y así un dios detrás de otro. ¡Pero todo esto es su creación! ¡Él es todos los dioses! [...]. Penetró en el universo hasta la punta de las uñas, como una navaja está en su funda o el fuego en el combustible. No lo ven, pues se presenta incompleto. Cuando respira, es llamado aliento; cuando habla, voz; cuando ve, vista; cuando oye, oído; cuando piensa, mente. Estos son solo nombres de sus actividades. Aquel que venera a una u otra de estas manifestaciones, aquel no sabe, pues él se presenta incompleto en una u otra de ellas. El Atmán, es así como uno debe venerarlo, pues en él todas estas manifestaciones se unifican. El Atmán es el rastro de todo esto, pues mediante él uno conoce todo, así como uno encuentra mediante las huellas el ganado perdido...4

Recuerdo una vívida conversación con el filósofo Zen japonés doctor Daisetz T. Suzuki, que empezó con una inolvidable comparación sobre la comprensión occidental y oriental del misterio Dios-hombre-naturaleza. Comentando primeramente el punto de vista de la Biblia sobre el estado del hombre tras la expulsión del Edén, Suzuki observó: «el hombre está contra Dios, la naturaleza está contra Dios, y el hombre y la naturaleza están el uno contra el otro. La propia semejanza de Dios (hombre), la propia creación de Dios (naturaleza) y el mismo Dios están en guerra entre ellos».5 A continuación explicó el punto de vista oriental: «La naturaleza es el seno del que venimos y al que vamos».6 «La naturaleza produce al hombre de su propio interior; el hombre no puede estar fuera de la naturaleza.»7 «Yo soy en la naturaleza y la naturaleza es en mí.»8 La divinidad como ser supremo es comprendida, continuó, como anterior a la creación, «en la que todavía no había hombre ni naturaleza». «Tan pronto como se da un nombre, la divinidad deja de ser divinidad. Hombre y naturaleza se elevan y nos vemos atrapados en un laberinto de abstracto vocabulario conceptual.»9

En Occidente hemos dado nombre a nuestro Dios; o mejor dicho, le han dado un nombre a la divinidad que aparece en un libro que pertenece a una época y un lugar que no son los nuestros. Y se nos ha enseñado que debemos tener fe no solo en la existencia absoluta de esa ficción metafísica, sino también en la relevancia que adquiere al modelar nuestras vidas. Por otra parte, en el vasto Oriente, el acento ha sido puesto sobre la experiencia: en la propia experiencia de cada cual, no en la fe sobre alguien aparte. Las diversas disciplinas que se enseñan son las de los medios para alcanzar experiencias inequívocas –más

grandes y profundas– de la propia identidad con todo aquello que se conoce como «divino»: identidad y, más allá, trascendencia.

La palabra Buda significa, simplemente, «despierto, el despierto». Proviene de la raíz verbal sánscrita budh, «penetrar en una profundidad, penetrar hasta el fondo»; también, «percibir, conocer, recuperar el sentido, despertar». El Buda es alguien que despertó a la identidad, no con el cuerpo, sino con el conocimiento del cuerpo; no con el pensamiento, sino con el conocimiento de los pensamientos, es decir, con conciencia; sabiendo además que su valor deriva de su poder para irradiar conciencia, al igual que el valor de una bombilla deriva de su poder para irradiar luz. Lo que importa de una bombilla no es el filamento o el cristal, sino la luz que las bombillas proporcionan; y lo que importa de cada uno de nosotros no es el cuerpo y sus nervios, sino la conciencia que brilla a través de ellos. Cuando se vive para ello, en lugar de proteger la bombilla, se está en la conciencia del Buda.

¿Tenemos alguna enseñanza de ese tipo en Occidente? Desde luego, no en nuestras más conocidas enseñanzas religiosas. De acuerdo con nuestro buen libro, Dios creó el mundo, Dios creó al hombre, y Dios y sus criaturas no deben ser concebidas idénticas en ningún sentido. En realidad, predicar sobre la identidad es la principal herejía bajo nuestro punto de vista. Cuando Jesús dijo: «Yo y el Padre somos uno», fue crucificado por blasfemo; y cuando el místico musulmán Hallaj, hace nueve siglos, dijo lo mismo, también fue crucificado. Y miren por dónde esto es justamente la base principal de lo que se enseña como religión en todo Oriente.

Entonces, ¿qué es lo que realmente enseña nuestra religión? No un camino para experimentar la identidad con la divinidad, ya que ello, como ya hemos dicho, es la principal herejía, sino el camino y los medios para establecer y mantener una relación con un Dios que tiene nombre. ¿Y cómo podrá lograrse una relación tal? Solo si se forma parte de cierto favorecido grupo social sobrenaturalmente ungido. El Dios del Antiguo Testamento tiene un acuerdo con cierto pueblo histórico, la única raza sagrada –de hecho, la única cosa sagrada– sobre la tierra. ¿Cómo se hace uno miembro? La respuesta tradicional fue recientemente reafirmada en Israel (10 de marzo de 1970) al definir el primer requisito para obtener la completa ciudadanía en esa nación mitológicamente inspirada: haber nacido de madre judía. ¿Qué significa todo eso bajo el punto de vista cristiano? Por virtud de la encarnación de Cristo Jesús, que será conocido como el Dios y el hombre verdadero (para el cristianismo es un milagro, mientras que por otra

parte, en Oriente, todo el mundo debe ser conocido como verdadero Dios y verdadero hombre, aunque puede que sean pocos los que han despertado a la fuerza de dicha maravilla en sí mismos). A través de nuestra humanidad estamos en relación con Cristo; a través de su divinidad él nos comunica con Dios. ¿Cómo confirmamos en vida nuestra relación con el único y solo Dios-Hombre? A través del bautismo y, por ello, convirtiéndonos en miembros espirituales de su Iglesia, que es como decir, de nuevo a través de una institución social.

Nuestra completa introducción a las imágenes, los arquetipos, los universalmente conocidos símbolos señaladores de los misterios desentrañables del espíritu, se ha realizado a través de las reivindicaciones de esos dos autosantificados grupos sociales históricos. Y las reivindicaciones de ambos han sido descalificadas en la actualidad –histórica, astronómica, biológicamente y en cualquier otro sentido– y todo el mundo lo sabe. Está claro por qué nuestros sacerdotes parten ansiosos, y sus congregaciones confusas.

Y, así pues, ¿qué ocurre con nuestras sinagogas e iglesias? Me doy cuenta de que muchas de las últimas se han convertido en teatros; otras son salas de lectura, donde los domingos se enseña ética, política y sociología, en un tono estentóreo con ese especial trémolo que conlleva la voluntad de Dios. Pero ¿deben irse abajo de esa manera? ¿Es que ya no pueden servir para su función primigenia?

Me parece que la respuesta obvia es que desde luego que sirven –o mejor dicho, podrían servir–, si los clérigos supieran la configuración mágica de los símbolos que custodian. Podrían servir simplemente para exhibirlos de una forma adecuadamente afectiva. Pues en religión cuenta el rito, el ritual y su imaginería, y donde eso se ha perdido, las palabras no son sino meras portadoras de conceptos que pueden tener o no un sentido contemporáneo. Un ritual es la organización de símbolos mitológicos; al participar en la representación del rito se entra en contacto directo con ellos, no como informes verbales de acontecimientos históricos pasados, presentes o futuros, sino como revelaciones, aquí y ahora, de lo que es siempre y para siempre. En lo que se equivocan tanto sinagogas como iglesias es en explicar lo que «significan» sus símbolos. El valor de un rito efectivo es que deja a cada cual con sus propios pensamientos, que los dogmas y las definiciones no hacen sino confundir. Dogmas y definiciones sobre los que se insiste de manera racional no son más que obstáculos, y no ayudas, para la meditación religiosa, pues el sentido que sobre la presencia de Dios tiene para cada persona depende de su propia capacidad espiritual. ¿De qué sirve el tener la imagen de Dios –el misterio más íntimo y oculto de la vida de cada

cual— definida en términos extraídos de algún concilio de obispos, digamos del siglo V? En cambio, una contemplación del crucifijo funciona; el aroma del incienso también, al igual que las vestimentas hieráticas, los tonos de los correctamente cantados cantos gregorianos, los introitos y kirias murmurados, así como las consagraciones. ¿Qué tienen que ver maravillas de este tipo que poseen el «valor influyente» con las definiciones de los concilios, o con si podemos comprender el significado preciso de palabras tales como Oramus te, Domine, per merita Sanctorum tuorum? Si sentimos curiosidad por los significados, los tenemos ahí, traducidos en la otra columna del santoral. Pero si la magia del rito desaparece...

Permítanme que ofrezca algunas sugerencias. En primer lugar, desearía presentar unos cuantos pensamientos provenientes de la tradición hindú; después un pensamiento japonés; y, finalmente, una sugerencia de algo que podemos precisar como occidental y que Oriente no puede ofrecernos.

El texto fundamental de la tradición hindú es, claro está, la Bhagavad-gita, donde son descritos cuatro yogas básicos. La misma palabra yoga, de la raíz verbal sánscrita yuj, que significa, «uncir, acoplar una cosa con otra», se refiere al acto de acoplar la mente con la fuente de la mente, la conciencia con la fuente de la conciencia; el sentido de esa definición tal vez pueda ser mejor ilustrado a través de la disciplina conocida como yoga del conocimiento; el yoga de la discriminación entre conocedor y lo conocido, entre sujeto y objeto en cada acto de conocimiento, y la identificación de uno mismo con el sujeto. «Conozco mi cuerpo. Mi cuerpo es el objeto. Yo soy el testigo, el conocedor del objeto. Por lo tanto, no soy mi cuerpo.» Otra: «Conozco mis pensamientos; no soy mis pensamientos». Y así: «Conozco mis sentimientos; no soy mis sentimientos». De esta manera puede echarse usted mismo de la habitación. Entonces llega Buda y dice: «Tampoco eres el testigo. No hay testigo». Así pues, ¿dónde estamos ahora? ¿Dónde estamos entre dos pensamientos? Este es el camino conocido como jnana yoga, el camino del conocimiento puro.

Una segunda disciplina es la conocida como raja yoga, el yoga real o supremo, que es el que viene a la mente cuando se menciona la palabra yoga. Podríamos describirlo como una especie de gimnasia psicológica de rigurosas posturas, tanto físicas como mentales: sentado en la «postura del loto», empleando una profunda respiración que cuenta con ciertas pautas; se inspira por la ventana derecha de la nariz, pausa, se espira por la izquierda; se inspira por la izquierda, pausa, se espira por la derecha, y así, dependiendo de la meditación. Los

resultados son transformaciones psicológicas que culminan en una experiencia extática de la diáfana luz de la conciencia, liberada de todos los efectos y limitaciones condicionantes.

El tercer camino, conocido como bhakti, el yoga devocional, es el que más se aproxima a lo que en Occidente denominamos «veneración» o «religión». Consiste en entregar la propia vida a algún ser o cosa queridos, con devoción desinteresada, que de hecho se convierte en un «dios escogido». Existe una hermosa historia que explicaba el gran santo indio del siglo XIX, Ramakrishna. Una mujer se le acercó llena de preocupación porque se había dado cuenta de que no amaba y veneraba realmente a Dios. «Entonces, ¿no hay nada que usted ame?», le preguntó él; y cuando ella contestó que amaba a su sobrinito, «Ahí – dijo él, – ahí está su Krishna, su ser amado. Al servir a esa criaturita, está sirviendo a Dios». Lo cierto es que el dios Krishna, tal y como se nos explica en una de sus leyendas, cuando vivía como un niño en una tribu de sencillos vaqueros, les enseñó a venerar, no a un dios abstracto, al que no se veía, sino a sus vacas. «Ahí es donde se halla vuestra devoción, y donde para vosotros reside la bendición de Dios. Venerad a vuestras vacas.» Y ellos engalanaron las vacas y las veneraron. La lección es clara, y algo parecida a la reciente enseñanza del moderno teólogo cristiano Paul Tillich, cuando dice que «Dios es vuestra máxima preocupación».

El cuarto y principal tipo de yoga expuesto en la Bhagavad-gita es conocido como yoga de acción, karma yoga, que aparece al principio de la famosa obra: el campo de batalla al principio de la legendaria Gran Guerra de los hijos de la India (Mahabharata), al final de la era caballeresca védico-aria, cuando la aristocracia feudal de la tierra se autoexterminó en un baño de sangre de mutuas matanzas. Al principio de la portentosa escena, el joven príncipe Arjuna, que está a punto de iniciar lo que sería la más importante acción de su vida, pide al conductor de su carro de guerra, el joven dios Krishna, su glorioso amigo, que le conduzca entre los dos ejércitos enfrentados. Una vez allí, miró a derecha e izquierda y reconoció en ambos ejércitos a muchos familiares y amigos, nobles camaradas y virtuosos héroes. Entonces dejó caer su arco y, lleno de piedad y preocupación, dijo al dios, su conductor: «Mis miembros se debilitan, tengo la boca seca y los pelos de punta. Es preferible que muera aquí mismo antes que iniciar esta batalla. Si no mataría para gobernar el universo, ¿por qué debería hacerlo para gobernar esta tierra?». El joven dios le contestó con las siguientes y lacerantes palabras: «¿De dónde sale esta innoble cobardía?». Y con ellas empezó la gran enseñanza:

Para los que han nacido, la muerte es segura; para el que ha muerto, el nacimiento es seguro: no elijas por lo inevitable. Como noble cuyo deber es proteger la ley, al rechazar luchar en esta guerra justa perderás tanto la virtud como el honor. Tu verdadera preocupación solo debe ser la acción del deber, no los frutos de la acción. Arroja de ti todo deseo y miedo por los frutos y lleva a cabo lo que es tu deber.

Tras estas severas palabras, el dios desveló los ojos de Arjuna, y el joven pudo contemplar a su amigo transfigurado, con el resplandor de mil soles, múltiples rostros y ojos relampagueantes, muchos brazos sosteniendo diversas armas, muchas cabezas y bocas con brillantes colmillos. Y esas dos grandes multitudes que se apiñaban a ambos lados caían volando en el interior de las bocas llameantes, estrellándose contra los terribles dientes, pereciendo; y el monstruo se lamía todos los labios. «¡Dios mío! ¿Quién eres tú?», gritó Arjuna, con todos los pelos erizados. Y del que había sido su amigo, el Señor del Mundo, le llegó esta respuesta: «Soy el Tiempo, el Destructor de mundos, llegado para la aniquilación de estos ejércitos. Aunque tú no estuvieses, esos que están a punto de morir no vivirían. ¡Ahora, ve ahí! Haz como si matases a esos que yo ya he matado. Haz lo que es tu deber y no sientas aflicción ni miedo».

En la India «llevar a cabo lo que es el deber» significa, «llevar a cabo sin cuestionar nada el deber asignado a tu casta». Arjuna era un noble y su deber era luchar. En Occidente, no obstante, ya no pensamos de esa manera; y por ello el concepto oriental del infalible mentor espiritual ya no tiene sentido entre nosotros. No funciona y no lo hará. Nuestra noción del individuo maduro no es la de una persona que simplemente y sin preguntas acepta los dictados y las ideas corrientes de su grupo social, de igual manera que un niño acepta las órdenes de sus padres. Nuestro ideal es, más bien, quien a través de su propia experiencia y juicio (me refiero a juicio experimentado, no a la repetición de conferencias de algún curso de sociología de un profesor con su programa para el universo), a través de su propia vida, ha alcanzado actitudes razonadas y razonables y funcionará no como un obediente sirviente de alguna autoridad incuestionable, sino en términos de sus propias determinaciones autorresponsables. Por tanto, el deber no significa lo mismo que en Oriente. No quiere decir aceptar como un niño lo que ha sido enseñado de manera autoritaria.

Significa pensar, evaluar y desarrollar un ego: una facultad, por decirlo de alguna manera, de observación independiente y criticismo racionalista, capaz de interpretar el medio, así como de valorar sus propias posibilidades en relación con la circunstancia; y en cuanto a iniciar líneas de acción, estas no estarán relacionadas con ideales del pasado, sino con las posibilidades del presente, que es exactamente lo que no debe hacerse en Oriente.

Muchos de mis amigos profesores empiezan a sugerir que nuestros actuales estudiantes no buscan profesores sino gurús. En Oriente, el gurú acepta la responsabilidad de la vida moral de su alumno, y la meta de este debe ser, en reciprocidad, identificada con el gurú y convertirse, si es posible, en alguien como él. Pero por lo que puedo ver –y así se lo he dicho a mis compañeros académicos–, nuestros estudiantes carecen de la virtud esencial de dicho estudiante, de tipo oriental, que es la fe, shradha, o «fe perfecta», en el incuestionable gurú reverenciado. Por otra parte, el criticismo y el juicio responsable es lo que tradicionalmente hemos tratado de desarrollar en los estudiantes, y lo cierto es que hemos triunfado en la mayoría de casos. De hecho, en el presente tenemos un grado tal de éxito –apenas salidos de los pañales, están preparados para enseñar al profesor– que resulta un poco demasiado bueno. No voy a aventurar lo que puedan estar aprendiendo de Oriente –al que tratan de emular muchos de ellos–, aparte de señalar que pueda ser algo –el primer o segundo paso al menos– del camino místico interior hacia ellos mismos; y si esto se consigue sin dejar de estar en contacto con las condiciones de la vida contemporánea, podría muy bien conducir en no pocos casos a nuevos horizontes de saludable y creativo pensamiento, así como a una profunda realización de la vida, la literatura y las artes.

Y al hilo de todo ello llegamos a mi tercera anécdota personal, que vuelve a tratar del enfrentamiento en religión entre Oriente y Occidente; pero con una referencia sobre la manera en que Oriente convierte en arte la magia de la religión. Trata de un evento que sucedió en el verano de 1958, cuando fui a Japón para asistir al IX Congreso Internacional de Historia de las Religiones. Uno de nuestros principales filósofos sociales de Nueva York era un destacado delegado de esa extraordinaria y colorista asamblea –una persona muy ilustrada, genial y encantadora, que, no obstante, tenía poca o ninguna experiencia previa sobre Oriente o sobre religión (de hecho, me pregunté a causa de qué milagro se hallaba allí)– que, habiendo acudido con el resto de nosotros a un cierto número de visitas de santuarios shintoístas y hermosos templos budistas, ya se sentía finalmente preparado para realizar unas cuantas preguntas significativas. En el

congreso había muchos delegados japoneses, bastantes de los cuales eran sacerdotes shintoístas, y con ocasión de una fiesta al aire libre en el recinto de un maravilloso jardín japonés, nuestro amigo se acercó a uno de ellos. «Ya he asistido a un buen número de ceremonias y visto bastantes santuarios, pero no consigo comprender la ideología; no entiendo su teología», dijo.

A los japoneses (como ya sabrán) no les gusta decepcionar a sus huéspedes, y este educado caballero, aparentemente respetando la profunda pregunta del estudioso extranjero, se quedó como inmerso en profundos pensamientos, y a continuación sacudió lentamente la cabeza mientras se mordía los labios: «Me parece que no tenemos ideología –respondió– No tenemos teología. Bailamos».

Para mí, esta fue la enseñanza del congreso. Lo que quería decir es que en Japón, en la tierra nativa de la religión shintoísta, donde los ritos son extremadamente majestuosos, musicales e imponentes, no se ha realizado intento alguno de reducir sus «imágenes influyentes» a meras palabras. Se ha dejado que hablasen por sí mismas –como ritos, como piezas de arte– a través de los ojos del corazón que escucha. Y eso, a mi entender, es lo que nosotros también hemos hecho mejor en nuestros propios ritos religiosos. Pregunten a un artista lo que «significa» uno de sus cuadros y no volverá a hacer esa pregunta en mucho tiempo. Las imágenes significativas reproducen revelaciones más allá de las palabras, más allá de cualquier significado que definan las palabras. Y si no le dicen nada es porque no se halla preparado para ellas, y las palabras solo servirán para pensar que lo ha comprendido, separándole totalmente del significado de la imagen. Usted no se pregunta qué significa el mundo, lo disfruta. No se pregunta qué significa usted, disfruta de sí mismo; o al menos, así ocurre cuando está dispuesto a hacerlo.

Pero gozar del mundo requiere algo más que tener buena salud o estar de buen humor; ya que este mundo, como seguramente ya sabemos, es horroroso. «Toda vida –dijo el Buda–, es sufrimiento»; y lo cierto es que así es. Vida que consume vida, esa es la esencia. «El mundo –dijo el Buda–, es un fuego que siempre quema». Y así es. Y por ello hay que afirmar, con un sí, con un baile, la solemne y majestuosa danza de la felicidad mística más allá del dolor que subyace en el corazón de cada rito místico.

Para finalizar permítanme que a este respecto les explique una maravillosa leyenda hindú, que procede de la infinitamente rica mitología del dios Shiva y de su gloriosa diosa Parvati. En una ocasión se presentó ante esta gran divinidad un

audaz demonio que había destronado a los dioses del mundo y que ahora se enfrentaba al más grande de todos ellos con la demanda no negociable de que el dios debería cederle a su diosa. Shiva se limitó a abrir su tercer ojo místico situado en la frente y... un rayo hirió la tierra, apareciendo un segundo demonio, aún más grande que el primero. Era una enorme cosa de rostro enjuto y cabeza de león, con una melena que ondeaba hacia todos los rincones del mundo, y que se mostraba hambriento. Había sido creado para devorar al primero y lo cierto es que parecía inclinado a hacerlo. El primer demonio pensó: «¿Qué puedo hacer?», y tomó una decisión afortunada al pedir la misericordia de Shiva.

Es una conocida regla teológica que cuando uno se pone en manos de la misericordia divina, el dios no puede dejar de protegerle; y por ello Shiva tuvo que proteger al primer demonio de las iras del segundo. Todo ello dejó al segundo sin nada con que saciar su apetito, por lo que preguntó a Shiva: «¿A quién me comeré ahora?», a lo que el dios respondió: «Veamos, ¿por qué no te comes a ti mismo?».

Y eso es lo que empezó a suceder. Empezó por devorarse los pies, siguiendo hacia arriba, a través del estómago, el pecho y el cuello, hasta que solo quedó el rostro. El dios estaba encantado, pues allí tenía una imagen perfecta de la cosa monstruosa que es la vida, y que se alimenta de sí misma. A la máscara brillante como el sol que era todo lo que quedaba de esa visión leonina del hambre, dijo Shiva, exultante: «Te llamaré “Rostro de Gloria”, Kirttimukha, y brillarás por encima de las puertas de todos mis templos. Nadie que rechace honrarte y adorarte llegará jamás a conocerme».10

La lección obvia de todo ello es que el primer paso para obtener el conocimiento del más alto símbolo divino de la maravilla y misterio de la vida es el reconocimiento de la monstruosa naturaleza de la vida y de la gloria de ese aspecto: la comprensión de que así es como es y que no puede ser modificada. Aquellos que piensen –y son legión– que saben cómo podría mejorarse el universo, cómo sería si lo hubiesen creado ellos, sin dolor, sin sufrimiento, sin tiempo, sin vida, no son aptos para la iluminación. O aquellos que piensen, y también son muchos: «Déjenme que corrija la sociedad y después reúnanse a mi alrededor», no podrán entrar ni por la más alejada puerta de la mansión de la paz divina. Todas las sociedades son perniciosas, crean sufrimiento y son injustas; y así serán siempre. Así que si realmente desea ayudar a este mundo, lo que deberá enseñar es cómo vivir en él. Y eso no podrá hacerlo quien no haya aprendido antes a vivir en el gozoso dolor y en el doloroso gozo de conocer la vida tal y

como es. Ese es el significado del monstruoso Kirttimukha, «Rostro de Gloria», que aparece sobre las entradas de los santuarios dedicados al dios del yoga, cuya esposa es la diosa de la vida. Nadie puede conocer a dichos dioses si antes no se ha inclinado reverentemente ante la máscara y pasado humildemente bajo ella.

## 6.

### La inspiración del arte oriental

En los textos hindúes de estética aparecen cuatro tipos de motivos reconocidos como apropiados para el tratamiento artístico. El primero son las cualidades abstractas, tales como bondad, verdad, belleza y cosas por el estilo; el siguiente son tipos de acción y ánimo (matar enemigos o monstruos, conseguir al ser amado, estados de ánimo de melancolía, felicidad y otros); el tercero son tipos humanos (brahmines, mendicantes, príncipes buenos o malvados, comerciantes, sirvientes, amantes, descastados, criminales, etc); y finalmente, deidades, todas las cuales, hay que observar, son abstractas. Pues en Oriente no existe interés por el individuo como tal, o por hechos o acontecimientos únicos o sin precedente. De acuerdo con ello, lo que el magnífico arte oriental suele ofrecernos son repeticiones, una y otra vez, de ciertos y escogidos temas y motivos. Cuando todo ello se compara con los mundos de la Europa renacentista y posrenacentista, lo que resulta más sorprendente es la ausencia de retratos en la tradición oriental. Tomemos los trabajos de Rembrandt o Tiziano, y la importancia que se da en ellos a la representación de lo que llamamos carácter, personalidad, unicidad, tanto física como espiritual, de la presencia individual. Una preocupación de este tipo por lo que no es perdurable resulta contraria al espíritu del arte oriental. Nuestro respeto por el individuo como fenómeno único, que no es suprimido en sus idiosincrasias, sino cultivado y colmado como un don que se hace al mundo, como algo que nunca antes había sido visto sobre la tierra y que no volverá a aparecer, es opuesto, toto caelo, al espíritu no solo del arte, sino de la vida oriental. Por ello se espera no que el individuo innove o invente, sino que se perfeccione en el conocimiento y la rendición a las normas.

Teniendo esto en cuenta, el artista oriental se dedica a los temas más comunes y carece de todo interés por lo que nosotros entendemos como autoexpresión. Los abundantes relatos que aparecen en las biografías de los maestros occidentales sobre la solitaria agonía en busca de un lenguaje propio mediante el que expresar el mensaje personal no se encuentran en los anales del arte oriental. Un pensamiento de este tipo, orientado hacia el ego, es ajeno a la vida, ideas y

religiosidad orientales, cuya preocupación, por el contrario, reside en sofocar el ego y todo tipo de interés por algo tan evanescente como es el «yo» de un sueño pasajero.

El lado negativo de este cultivo del anonimato ha llevado a la producción de un panorama infinito de estereotipos académicos, que, sin embargo, no es de lo que desearía hablar. Lo que me interesa de todos esos tipos y obras de arte consumado es que tratan de mostrar a los ojos mortales la percepción de una presencia inmortal en todas las cosas. El canto que puede escucharse en el pensamiento al leer la Bhagavad-gita habla de ese espíritu inmortal que nunca nació, nunca muere, pero que vive en todas las cosas nacidas para morir, como el ser actual del ser aparente y cuya luminosidad les confiere su gloria. Es el canto universal que es cantado no únicamente en el arte hindú, sino en la vida del Lejano Oriente; y con él quisiera afinar mi canto presente.

Para empezar (primero en la India para pasar después al Lejano Oriente), el arte hindú es un yoga y el maestro es una especie de yogui. Al haber llevado a cabo las tareas de un obediente aprendizaje durante años, y habiendo finalmente alcanzado reconocimiento como maestro, estando encargado de erigir, digamos, un templo o bien modelar una imagen sagrada, lo primero que hará el artista será meditar, tratando de imaginar interiormente una visión simbólica del edificio, o de la deidad. Incluso existen visiones de ciudades enteras imaginadas de esta manera por algún santo monarca que habría tenido un sueño en el que habría visto, como en una revelación, la forma del templo o ciudad que debían ser levantados. Y me pregunto si no será esa la razón por la que en algunas ciudades orientales puede tenerse la sensación, incluso en la actualidad, de que uno se mueve como en un sueño; la ciudad resulta ensoñadora porque en su concepción fue percibida a través de un sueño, que a su vez tomó forma mediante la piedra.

El artista-artesano que se pone manos a la obra a fin de dar forma a la imagen de una divinidad –por ejemplo la de Vishnu–, en primer lugar deberá haber estudiado todos los textos importantes a fin de tener en cuenta los signos canónicos, las posturas, proporciones y demás aspectos del dios en cuestión. Después se concentrará, repitiendo en su corazón la sílaba-semilla del nombre de la deidad, y si es afortunado, al cabo de un cierto tiempo tendrá una visión interior de la auténtica forma que deberá plasmar en la realidad, y que será el modelo de su obra de arte. Por ello los magníficos trabajos de los grandes períodos artísticos de la India eran auténticas revelaciones –y para apreciarlas debidamente como revelaciones no de supuestos seres sobrenaturales, sino de un

poder de la naturaleza latente en nosotros mismos y que solo necesita ser reconocido para llegar a colmarse en nuestras vidas–, nada más necesitamos prestar atención a ese extraordinario manual psicológico: *A Description of the Six Bodily Centers of the Unfolding Serpent Power (Shatchakra-nirupanam)*, existente en inglés desde hace sesenta años gracias a la magnífica traducción de sir John Woodroffe, publicada por Ganesh and Company, Madrás.<sup>1</sup>

La tesis básica del llamado sistema de yoga kundalini que aparece en este trabajo fundamental es que existen seis más uno –es decir, siete– centros psicológicos distribuidos a lo largo del cuerpo, desde la base a la coronilla de la cabeza, que a través del yoga pueden activarse y por ello desencadenar grandes niveles de conciencia espiritual y gozo. Son conocidos como «lotos», padmas, o bien como chakras, «ruedas», de los que se piensa que normalmente cuelgan flácidos. No obstante, cuando se tocan y activan mediante un creciente poder espiritual llamado kundalini, que puede ascender por la columna vertebral a través de un canal místico, se despiertan a la vida y parecen brillar. El nombre de este poder, kundalini, «espiral», es un nombre femenino sánscrito, que aquí hace referencia a la idea de una serpiente anillada y dormida en el más bajo de los siete centros corporales. En las mitologías orientales las serpientes acostumbra a simbolizar el poder vital que desecha la muerte, tal y como la serpiente muda su piel para renacer. En la India, este poder es femenino, siendo el aspecto femenino el creador de la forma, el dador de vida y la fuerza que anima el universo y todos sus seres. Dormida enrollada en el más bajo de los siete centros del cuerpo, los seis restantes permanecen desactivados. Lo que este yoga pretende es despertar a la serpiente, que levante la cabeza y conducirla hacia arriba a través del canal místico interior de la columna conocido como sushumma, «rico en placer», atravesando en su ascensión todos y cada uno de los lotos allí situados. El yogui, sentado con la piernas cruzadas y erecto, debe tener en mente ciertos pensamientos y pronunciar sílabas místicas, debiendo preocuparse en primer lugar de regular el ritmo de su respiración, inhalando profundamente, después realizar una pausa y exhalar, siguiendo una pauta: inhalando a través de la ventana nasal derecha, y exhalando por la izquierda, etc., llenando así el cuerpo de prana, «espíritu», «aliento», el aliento vital, hasta que la serpiente enrollada se mueva y empiece el proceso.

Se dice que cuando la serpiente descansa en el primer centro, dormida, la personalidad del individuo se caracteriza por la torpeza espiritual. Su mundo es el de una conciencia espiritual apagada, aferrada con avidez a esa existencia mediocre, sin voluntad, colgado de ella. Con respecto a ello siempre he pensado

en lo que nos explicaron sobre los hábitos de los dragones: en cómo guardan todo tipo de cosas en sus cuevas. Lo que entierran y guardan de esa forma son hermosas muchachas y tesoros de oro. No pueden hacer un uso de dichos tesoros, por lo que siempre los guardan, siempre en el mismo lugar. La gente así es bastante gris y Dios sabe que hay muchos. El nombre del primer loto es Muladhara, «la raíz base». Su elemento es la tierra, cuenta con cuatro pétalos carmesí y está localizado entre los genitales y el ano.

El centro número dos se encuentra a nivel de los genitales, y de acuerdo con ello, cualquiera cuya energía haya alcanzado este nivel es de una psicología perfectamente freudiana. Para él todo será sexo, de una forma u otra, y lo cierto es que así fue para Freud, que estaba seguro de que para la gente no había otra cosa, y todavía contamos con una gran escuela de pensadores que se llaman filósofos a sí mismos y que interpretan la trayectoria de la historia, el pensamiento y el arte humanos en términos de sexo, reprimido, frustrado, sublimado o colmado. El nombre de esta estación es Svadhishthana, «su lugar favorito». Es un loto de seis pétalos vermellón, y su elemento es el agua.

El tercer loto está a la altura del ombligo. Se llama Manipura, que significa «la ciudad de la joya resplandeciente». Es un loto de diez pétalos del color de las nubes de tormenta; su elemento es el fuego; y el interés principal de cualquiera cuya serpiente de poder se haya establecido en este plano está en consumir, conquistar, convertirlo todo en su propia sustancia o forzar a que todo cuadre con su forma de pensar. Su psicología, regida por una insaciable voluntad de poder, es de tipo adleriana. Por ello, podría decirse que Freud y Adler, así como sus seguidores, han interpretado la fenomenología del espíritu exclusivamente en términos de los chakras dos y tres, lo que explica su incapacidad para hacer algo más interesante con respecto a los símbolos mitológicos de la humanidad o a las aspiraciones humanas.

Únicamente en el nivel del cuarto chakra es cuando los deseos e impulsos específicamente humanos, diferenciados de los puramente animales, se manifiestan y despiertan, y de acuerdo con el punto de vista hindú, es a este nivel y los superiores (con escasa relación con los tres primeros chakras) al que se refieren y dirigen los símbolos religiosos, la imaginería artística y las cuestiones filosóficas. El loto de este centro se encuentra a la altura del corazón, su elemento es el aire, cuenta con doce pétalos de color anaranjado-carmesí (el color de la flor bandhuka [Pentapoetes Phoenicea]) y cuenta con un nombre muy curioso. Se llama Anahata, «no golpeado», que cuando se interpreta por

completo significa «el sonido que no existe cuando dos objetos son golpeados uno contra otro». Todos los sonidos que oímos en este mundo de tiempo y espacio son consecuencia de dos cosas que golpean entre sí: el sonido de la voz, por ejemplo, es el resultado de la respiración y las cuerdas vocales. De la misma manera, todos los demás sonidos escuchados son el resultado de cosas, vistas o no vistas, que golpean entre sí. Y entonces, ¿cuál será el sonido que no se forma de esta manera?

La respuesta es que el sonido que no nace de dos cosas golpeadas entre sí es el de la energía primigenia, de la cual el universo es una manifestación. Es pues, anterior a todas las cosas. Se puede pensar en ella como comparable al zumbido de una central eléctrica; o como el susurro de protones y neutrones en un átomo. El sonido interior de esta energía primigenia, vibrante, de la que nosotros y todo lo que conocemos y vemos somos manifestaciones. Y cuando se escucha, dicen, el sonido que más se le parece es OM.

Esta sagrada sílaba hindú de oración y meditación está compuesta de cuatro elementos simbólicos. El primero –como la O en sánscrito se ve como una amalgama de los dos sonidos A y U– puede ser escrito y oído como AUM, y cuando así ocurre, se hacen visibles tres de sus cuatro elementos. El cuarto, pues, es el silencio que rodea a la sílaba, del que emerge y que la sustenta como el fondo sobre el que aparece.

Cuando es pronunciada, la A de AUM se escucha proveniente de la parte de atrás de la boca. Avanzando con la U, el aire sonoro llena toda la cavidad bucal, y con la M se cierra en los labios. Pronunciada de esta forma dicen que la sílaba contiene el sonido de todas las vocales del habla. Y como las consonantes no son sino interrupciones de esos sonidos, la sílaba sagrada contiene en sí misma – cuando se pronuncia correctamente– los sonidos primigenios de todas las palabras y por ello los nombres de todas las cosas y relaciones.

Existe una interesante e importante Upanishad, la Manduka, en la que los cuatro elementos simbólicos de la sílaba –la A, U, M, y el silencio– son interpretados alegóricamente como referencias a los cuatro planos, grados o formas de conciencia. La A, que resuena desde el fondo de la boca, se dice que representa la conciencia despierta, en la que el sujeto y los objetos de su conocimiento son experimentados como separados unos de otros. Los cuerpos son de gran importancia; no son luminosos en sí mismos y son de lentas formas cambiantes. Prevalece la lógica aristotélica: a no es no-a. La naturaleza del pensamiento en

este nivel es la de la ciencia mecanicista, la del razonamiento positivista, y los impulsos de esas vidas son los vistos en los tres primeros chakras.

La U, a continuación, es donde el sonido adquiere volumen, avanza y ocupa toda la cabeza; la Upanishad lo asocia con la conciencia ensoñadora. Aquí el sujeto y el objeto, el soñador y su sueño, aunque parezcan estar separados, son uno en realidad, ya que las imágenes forman parte de la propia voluntad del soñador. Es más, son de una sutil materia, luminosos en sí mismos, y de rápidas formas cambiantes. Son de la naturaleza de las divinidades. Y es bien cierto que dioses y demonios, cielos e infiernos, son de hecho los homólogos cósmicos del sueño. Además, como en este plano sutil el vidente y lo visto son uno y lo mismo, todos los dioses y demonios, cielos e infiernos, están en nosotros; son nosotros mismos. Por ello, si busca el modelo de la imagen de un dios, mire hacia su interior. Las experiencias de este plano de conciencia son las que se hacen visibles en las artes orientales.

La M, el tercer elemento de la sílaba, donde la entonación de este sagrado sonido acaba su avance, en los labios cerrados, es asociada en la Upanishad con un sueño profundo sin ensoñación. Aquí no existen ni objeto visto ni sujeto vidente, sino inconsciencia, o mejor dicho, una conciencia potencial y latente, indiferenciada, cubierta por la oscuridad. Mitológicamente, este estado se identifica con el del universo entre ciclos, cuando todo regresa a la noche cósmica, al vientre de la madre cósmica: «caos», en el lenguaje de los griegos, o en el Génesis, «la primera tierra sin forma, con los mares cubiertos por la oscuridad». No existe conciencia de ningún objeto ni de despertar o dormir, sino una conciencia prístina, no comprometida, aunque perdida en la oscuridad.

El propósito último del yoga únicamente puede ser penetrar despierto en esta zona, que es «unir» o «uncir» (de la raíz verbal sánscrita yuj, de donde proviene el sustantivo yoga) la conciencia despierta a su origen en conciencia per se, sin fijarse en ningún objeto o circunscribirse a ningún sujeto, tanto del mundo despierto o del sueño, sino pura, no específica, e ilimitada. Y como todas las palabras hacen referencia a objetos o a pensamientos o ideas relativas a objetos, no disponemos de palabras para designar la experiencia de este cuarto estado. Incluso palabras como «silencio» o «vacío» solo pueden entenderse en relación con sonidos o con cosas, como no-sonido, o como no-cosa. Así pues hemos llegado al silencio primario anterior al sonido, que contiene potencialmente el sonido, y al vacío anterior a los objetos, que potencialmente contiene todo el espacio-tiempo y sus galaxias. Ninguna palabra puede expresar lo que dice el

silencio que existe a nuestro alrededor, ese silencio que no es silencio, sino que puede ser escuchado en todas las cosas, tanto despierto, como en sueños, así como en una noche sin sueños, que rodea, sostiene e inunda la sílaba AUM.

Escuchen el sonido de la ciudad. Escuchen el sonido de la voz de su vecino, o el del ganso salvaje graznando en el cielo. Escuchen cualquier sonido o silencio sin interpretarlo, y escucharán el anahata del vacío que es el espacio del ser, y el mundo que es el cuerpo del ser, el silencio y la sílaba. Por otra parte, una vez que se ha «escuchado» este sonido, como el sonido y ser del propio corazón y de toda vida, uno se calma y llega la paz; ya no hay necesidad de buscar más, pues está aquí, está allí, está en todas partes. Y la principal función del arte oriental es dar a conocer que esto es verdaderamente así, o como nuestro poeta occidental Gerhart Hauptmann ha dicho sobre la intención de toda la poesía verdadera: «Dejar que el mundo resuene tras las palabras». El místico Meister Eckhart expresó el mismo pensamiento en términos teológicos cuando dijo a su congregación: «Cualquier mosca tal y como es en Dios es más noble que el más excelso de los ángeles en sí mismo. Las cosas en Dios son todas las mismas: son el mismo Dios».2 Esto, en pocas palabras, es la experiencia de anahata, al nivel del cuarto chakra, donde las cosas ya no esconden su verdad, sino que la maravilla es experimentada como lo veía Blake cuando escribió: «Si las puertas de la percepción quedaran depuradas, todo aparecería ante el hombre tal y como es, infinito».3

¿Y qué ocurre entonces con el chakra cinco?

El chakra cinco está a la altura de la laringe y se llama Vishuddha: «purificación». Es un loto de dieciséis pétalos de un tono púrpura ahumado, y su elemento es el éter, el espacio. En este centro, el yogui es arte, religión y filosofía viviente, e incluso pensamiento; pues, al igual que en el Purgatorio de la fe cristiana el alma es purgada de sus ataduras terrenales residuales a fin de prepararse para experimentar la beatífica visión de Dios, en esta especie de purgatorio hindú el propósito es eliminar toda interposición mundana entre uno mismo y la escucha inmediata de AUM, o expresado en términos visuales, entre uno mismo y la visión de Dios. Los ideales y disciplinas de este estadio son más los de la celda ermitaña y el monasterio que el del arte o la vida civilizada: no lo estético, sino lo ascético. Y cuando, por fin, se alcanza el nivel del sexto centro, la visión mística interior se abre por completo, así como el oído místico interior. Se experimenta entonces con fuerza inmediata la visión y el sonido completo del señor, cuya forma es la forma de formas y cuya luminosidad resuena en todo. El

nombre de este loto es Ajna, que significa «autoridad, mando». Cuenta con dos pétalos, hermosamente blancos. Su elemento es el entendimiento, y su localización, bien conocida, es un poco por encima y entre las cejas. Aquí uno está en el cielo, y el alma contempla a su objeto perfecto, Dios.

No obstante, todavía existe una última barrera; como el gran santo y maestro hindú Ramakrishna, que vivió el siglo pasado, dijera en una ocasión a sus discípulos, cuando el yogui consumado contempla de esta manera la visión de su bienamado, todavía existe un invisible muro de cristal entre él mismo y aquel en quien conocerá la eterna extinción. Pues su último propósito no es el goce de este sexto loto, sino del estado absoluto y no dual que está más allá de las categorías, visiones, sentimientos, pensamientos y sensaciones, y que reside en el séptimo y último loto, Sahasrara, «de mil pétalos», en la coronilla de la cabeza.

Retiremos entonces el muro de cristal. Ambos, el alma y su dios, el ojo interior y su objeto, se extinguen, ambos y por igual. Ahora no existen ni objeto ni sujeto, nada que pueda conocerse o nombrarse, sino únicamente el silencio que es el cuarto y último elemento primordial de la una vez escuchada, aunque ahora ya no, sílaba AUM.

Y, claro está, aquí se está más allá del arte; incluso más allá del arte hindú. Un arte destinado a sugerir experiencias análogas a las de los centros-loto cuarto, quinto y sexto: en el cuarto, los objetos y las criaturas de este mundo tal y como son (por utilizar de nuevo la frase de Eckhart) «en Dios»; en el quinto, los terroríficos y devastadores aspectos de los poderes cósmicos en sus papeles destructores de ego, personificados como iracundos, odiosos y horrorosos demonios; y en el sexto, con sus gozosas, maravillosas, pacíficas y heroicas formas desprovistas de miedo. De esta manera uno puede contemplarse en esas verdaderamente sublimes y visionarias obras de arte, tanto como criaturas representadas bajo el aspecto de eternidad, como en míticas representaciones de los aspectos de eternidad conocidos para el hombre.

Hay pues poco, muy poco, de realidad empírica en el arte hindú, del mundo tal y como es conocido por la visión normal del hombre. El interés está en los dioses y las escenas mitológicas. Y cuando nos aproximamos a los templos hindúes, de cualquier período o estilo, siempre encontramos algo extraordinario acerca de la forma en que parecen haber brotado del paisaje o haber caído de lo alto, en contraposición con, por ejemplo, los hermosos templos-jardín del Lejano

Oriente. Pues parece que o bien han aparecido sobre la tierra como producto de una erupción del paisaje subterráneo, o bien han descendido para reposar sobre la tierra como el carro o el mágico palacio de alguna divinidad celestial. Lo cierto es que al entrar en cualquiera de los numerosos y maravillosos templos-gruta, cincelados por artistas geniales, situados en las laderas de las montañas, no solo dejamos atrás el mundo de la experiencia humana normal para penetrar en uno de duendes que habitan la tierra, sino que también dejamos atrás nuestro sentido normal de la realidad para comprobar que esas formas resultan más verdaderas, más reales, más íntimamente nuestras que las acostumbradas revelaciones de nuestras vidas en el mundo que conocemos. El arte hindú es un arte en relación con la trascendencia de nuestras experiencias normales de la vida, con el objetivo de abrir el tercer ojo, en medio de la frente, el del loto de mando, para revelarnos, aunque estemos despiertos, una visión ensoñadora del cielo y el infierno realizada en piedra.

Todo ello es muy diferente del acento de las artes del otro Oriente: China, Corea y Japón. El budismo de esas tierras es originario, claro está, de la India, y llegó a China en el siglo I d.C., para alcanzar Japón, proveniente de Corea, en el siglo VI. Junto con el budismo también llegó el maravilloso arte hindú de la representación de los poderes de todos los cielos por encima y de los infiernos por debajo de este plano de la tierra. No obstante, la tendencia natural del Lejano Oriente es mucho más terrenal que la del hindú, más práctica y preocupada por la óptica temporal y por los aspectos prácticos de la existencia. Tal y como ha señalado el eminente filósofo budista japonés Daisetz T. Suzuki en sus numerosos escritos sobre la historia de la doctrina, la exuberancia de la imaginación india, deslumbrante en su vuelo poético, indiferente a las características del tiempo, que echa a volar fácilmente a través de esferas y eones medido solo en términos de infinitud, contrasta particularmente con la forma de pensamiento de China, donde el término usual para designar la inmensidad del universo es «el mundo de las diez mil cosas». Ese es un número suficiente para el ojo y la mente preocupados más con el tiempo que con la eternidad: tiempo en su transcurrir práctico y espacio en medidas terrestres, no extrapolable más allá de lo comprensible. De ahí que incluso en las artes budistas del Lejano Oriente sea evidente por lo general un desplazamiento del interés por la perspectiva del sexto chakra al nivel del cuarto chakra; de ese loto de dos pétalos de luz de luna, en donde la divinidad es percibida desprovista de cosas, al rico jardín de este bello mundo en sí mismo, donde las cosas situadas cómodamente en el lugar que les corresponde puedan ser reconocidas en sí mismas como divinas en su propia idiosincrasia. Porque, «incluso en un simple cabello», tal y como he escuchado,

«hay mil leones dorados».

En el Lejano Oriente pueden reconocerse fácilmente dos tipos diferentes de arte. Uno es el de los iconos budistas, que mantienen en lo posible el espíritu de la inspiración visionaria india, reducida, no obstante, al nivel del cuarto chakra. El otro se encuentra notablemente representado en la insuperable tradición de la pintura paisajística de China y Japón. Se trata de trabajos realizados con un espíritu totalmente diferente, que representan una filosofía puramente local, la filosofía del Tao, que es una palabra china genéricamente traducida como «el Camino, el Camino de la Naturaleza». Y este Camino de la Naturaleza es la forma en que las cosas aparecen a la luz desde la oscuridad, para regresar de nuevo de la luz a la oscuridad, los dos principios –luz y oscuridad– en perpetua interacción y varias combinaciones moduladas, constituyendo el mundo de las «diez mil cosas».

La luz y la oscuridad de este sistema de pensamiento se llaman respectivamente yang y yin, que son palabras que hacen referencia a las riberas soleada y sombreada de un torrente. Yang es la ribera soleada; yin, la sombreada. En la soleada está la luz, la calidez, y el calor del sol es seco. En la sombra está el frío de la tierra, y la tierra está húmeda. Oscuridad, frío y humedad; luz, calor y sequedad: tierra y sol en contraposición. También se asocian con lo femenino y lo masculino como principios pasivo y activo. Aquí no se trata de un veredicto moral; tampoco ninguno de los principios es «mejor» que el otro, ni «más fuerte» que el otro. Se trata de dos principios igualmente poderosos en los que descansa el mundo, y que mediante su interacción dan forma, constituyen y descomponen todas las cosas.

Cuando nuestros ojos observan una escena rural, digamos de montañas, cascadas y lagos, lo que vemos es luz y oscuridad, luz y oscuridad; no importa que cambien, lo que seguiremos viendo serán la inflexiones de varios grados de luz y oscuridad. Un artista con su pincel puede utilizar blanco o negro, oscuridad o luz, para representar un paisaje de este tipo. Y de hecho, eso habrá constituido el primer principio de toda su formación: cómo, utilizando luz y oscuridad, puede mostrar las formas que en su esencia, así como en su apariencia, son del poder de la luz y la oscuridad, el yang y el yin. La forma externa, luz y oscuridad, debe ser mostrada como una manifestación de lo que es en su interior. Así pues, el artista, mediante su pincel, manipula tinturas de los verdaderos principios que subyacen a toda naturaleza. Este arte trabaja de manera que da a conocer la esencia del mundo, la esencia de ser una interacción del yang y el yin, a través

de un sinfín de modulaciones. El deleite de contemplar esta interacción es el deleite del que no desea atravesar los muros del mundo manifiesto, sino permanecer en él, utilizando los potenciales de esta infinita e incesantemente cambiante interacción universal.

En China y Japón, la mirada artística está abierta al mundo. ¿Qué quiere representar el bambú? Dejan que asimile el ritmo del yang y del yin en el bambú, que conozca el bambú, que viva con el bambú, que lo observe, lo sienta e incluso lo coma. En China existen lo que son conocidos como los seis cánones, seis principios del arte pictórico clásico, que son los mismos para Japón. El primero de los seis es el ritmo. Al observar el bambú hay que percibir el ritmo del bambú; si se trata de un pájaro, los ritmos de la vida de las aves, su caminar, su porte y su vuelo. Para mostrar algo, lo primero que se necesita es conocer y haber experimentado su ritmo. Así pues, el ritmo es el primer principio del canon, el primer vehículo indispensable del arte. El segundo principio es la forma orgánica. La línea debe ser una línea sólida, continua y viva: orgánica en sí misma y no la mera imitación de algo vivo. Pero esa vida debe conllevar, claro está, el ritmo del objeto representado. El tercer canon es conforme a la naturaleza. La mirada del artista no debe alejarse, debe permanecer conforme a la naturaleza, lo que no significa que la obra deba ser fotográfica. A lo que el artista debe permanecer fiel es al ritmo de la vida del objeto. Si el cuadro es sobre un pájaro, el pájaro debe parecerlo; si se trata de un pájaro sobre un bambú, ambas naturalezas –la del pájaro y la del bambú– deben aparecer por igual. El cuarto principio es color, que incluye la misteriosa tradición de luz y sombras, luz y oscuridad, mostrando las esencias de la energía y la inercia. En quinto lugar aparece –y por lo que he observado es un principio sorprendentemente honrado en la fotografía japonesa contemporánea– la posición del objeto en el terreno. En Japón existe, por ejemplo, una clase de pintura conocida como «pintura de una esquina», en donde un objeto relativamente pequeño con respecto a una gran zona vacía (digamos un bote de pesca en la niebla) es colocado de tal manera –en una esquina de la obra– que su influencia afecte y dé vida al conjunto de la escena. Y finalmente está la cuestión del estilo, la necesidad de que el estilo empleado –la fuerza, aspereza o refinamiento de las pinceladas, etc.– sea el que corresponda al ritmo del sujeto.

Después de todo ello, el artista, a fin de experimentar lo que tiene ante sí, ante todo debe mirar; y mirar es una actividad no agresiva. Uno no dice a su propia mirada: «Sal y hazle algo a aquello de allí». Se mira, se mira largamente, y el mundo aparece ante los ojos. Existe un importante término chino, wu wei, «no

acción», cuyo significado no es «no hacer nada», sino «no forzar». Las cosas se mostrarán por sí mismas, de acuerdo con su naturaleza. Y de esta forma, al igual que un dios se muestra ante el meditabundo artista indio, el mundo se muestra en esta forma interna a la mirada del Lejano Oriente. «El Tao está al alcance de la mano, pero la gente lo busca lejos» es un viejo dicho del filósofo chino Mencio. La idea del universo tomando forma en su propia espontaneidad, que en definitiva es la espontaneidad de la naturaleza del artista, y, por lo tanto, la de su pincel al mostrar en blanco y negro el Tao de las cosas, es de una naturaleza esencial para esta visión taoísta.

Existen dos palabras chinas opuestas para designar la ley, definidas y elucidadas en el segundo volumen de la obra de Joseph Needham, *Ciencia y civilización en China*: la palabra *li*, y la palabra *tse*. Se cree que *li* originalmente hacía referencia a las vetas y marcas de una pieza de jade, a las venas del jade y, por extensión, a la veta natural de la vida; mientras que la segunda palabra, *tse*, parece que más bien designaba las marcas que un punzón deja sobre una caldera, marcas realizadas por el hombre, en referencia a las leyes sociales, decretadas y artificiales, contrarias a la naturaleza; leyes pensadas por la mente, contrarias a aquellas experimentadas como pautas de la naturaleza. Pero la función del arte es conocer y dar a conocer las últimas, las leyes y pautas de la naturaleza y la forma en que esta se mueve. Y al saber eso, el artista no puede imponer sus intenciones sobre la naturaleza. Por ello, es a través de la sensible tarea de coordinar su propio concepto de la naturaleza, su concepto de la labor que debe ser realizada y su disciplina de acción, con las pautas dadas por la naturaleza, como se consigue el equilibrio entre hacer y no hacer que produce la perfecta obra de arte.

Además, este principio de hacer sin forzar permea toda disciplina del Lejano Oriente que tiene que ver con la acción efectiva. La última vez que estuve en Japón, se estaban celebrando en Tokio los encuentros del campeonato de sumo, los combates de esos tipos enormes, realmente grandes, que como alguien dijo, ilustran la ley de la supervivencia de los más gordos. Durante la mayor parte de cada encuentro, ambos luchadores adoptan una posición agachada mientras se observan mutuamente. Adoptan esa posición, la mantienen durante un rato, luego la abandonan, caminan hacia un lado, toman un puñado de sal, la tiran al suelo sin miramientos y vuelven a adoptar la primera posición. Repiten la misma secuencia durante un cierto número de veces, y mientras tanto el público japonés permanece en éxtasis, gritando y esperando ese momento súbito en que de repente ambos se avalanzan uno contra el otro, se agarran y uno de los dos cae al

suelo. La pelea acaba. ¿Y qué hacían durante todos esos asaltos en los que simplemente adoptaban una actitud preparatoria? Se medían mutuamente y trataban de encontrar un punto de calma en sí mismos del que brotaría la acción, cada uno en equilibrio con el otro, en una especie de correlación yin-yang; y el que es sorprendido fuera de ese punto o ese centro es el que cae.

Me explicaron que en tiempos pasados, cuando una persona deseaba aprender esgrima en Japón, era desatendido por el maestro durante un tiempo, y realizaba tareas rutinarias en la escuela, lavando platos y cosas por el estilo; de vez en cuando el maestro aparecía súbitamente y le propinaba un golpe con un bastón. Tras una temporada en esta situación, la víctima empezaría a prepararse. Pero no le serviría de nada; cuando se preparase para recibir el golpe, digamos, desde un lado, se lo darían por el otro; y a continuación, por ninguno. Al final, el perplejo joven llegaría a comprender que haría mejor en no prepararse para responder en una dirección específica, porque si se tiene la noción de dónde se agazapa el peligro, se pone atención en la dirección equivocada. Así pues, la única protección es permanecer en perpetuo estado de concentración en una alerta no dirigida, siempre preparado para un súbito ataque y una respuesta inmediata.

Existe una divertida anécdota sobre un maestro de esgrima que dijo al joven de su escuela que se inclinaría ante cualquiera que, de la manera que fuese, le cogiera por sorpresa. Pasaron los días y el maestro nunca era sorprendido. Nunca estaba con la guardia baja. Pero entonces, un día que regresaba de pasar la tarde en el jardín, pidió agua con la que lavarse los pies y esta le fue traída por un niño de diez años. El agua estaba algo fría y pidió al crío que se la calentase. El pequeño regresó con el agua caliente, y el maestro, sin pensar, metió los pies en ella y los volvió a sacar rápidamente, arrodillándose en una profunda reverencia ante el niño más pequeño de su escuela.

El pecado de la inadvertencia, no estar alerta, no lo suficientemente despierto, es el pecado de perder el momento de vida; por ello el arte de la no-acción que es acción (wu wei) es la vigilancia incesante. Entonces se está completamente consciente todo el tiempo, y como la vida es una expresión de conciencia, la vida es entonces vivida en ella misma. No hay necesidad de instruirla o dirigirla. Se mueve por sí misma. Vive por sí misma. Habla y actúa por sí misma.

Y por ello, en el mundo oriental, tanto en la India como en China y Japón, el ideal de arte nunca fue –como ha sido para nosotros durante los últimos años– una actividad separada de la vida, confinada a estudios de escultura, pintura,

danza, música o actuación. El arte en el antiguo Oriente era el arte de la vida. En palabras de A.K. Coomaraswamy, que durante casi treinta años fue conservador del Boston Museum of Fine Arts: «El artista, en el mundo antiguo, no era una clase especial de hombre, sino que cada hombre era una clase especial de artista». En toda vida y trabajo, así como en todo arte, la principal preocupación, y el objetivo requerido, estaba en la perfección de la obra, que es justamente lo contrario (¿no es así?) del ideal contemporáneo de cuánto le van a pagar a uno y cuántas horas empleará en ello. «El trabajador adulto debería sentir vergüenza – escribió Coomaraswamy en una de sus discusiones al respecto–, si cualquier cosa de las que hace quedase corta con respecto a la obra que toma como modelo.» Y debo decir que mi propia impresión a lo largo de los años en que he estudiado las obras de arte de la antigüedad –tanto de Egipto y Mesopotamia, como de Grecia o el gran Oriente– frecuentemente ha sido que los creadores de esas increíbles producciones deben haber sido elfos o ángeles; algo que ciertamente no ocurre en la actualidad. Y aun así también pienso que si pudiéramos adquirir la destreza de mantener una conciencia apartada de las distracciones entre café y café, también nos daríamos cuenta de que poseemos talentos, poderes y habilidades angélicos.

Como ya he dicho, mientras la mentalidad y el arte indios tienden a elevarse mediante una imaginación que no es de este mundo de diez mil cosas, las artes y artistas chinos del Tao prefieren permanecer en la naturaleza, en armonía con sus maravillas. Y tal y como nos explican los antiguos textos de los sabios taoístas chinos, a ellos también les encandilaban las montañas y ríos. Por lo general se les atribuye el haber abandonado la vida urbana y retirado en la soledad de parajes alejados, para vivir en armonía con la naturaleza. Sin embargo, en Japón no puede ser así. Pues hay tanta gente por todas partes que no se puede estar a solas con la naturaleza, al menos no durante mucho tiempo. Ascienda a la cima de cualquier pico inaccesible y se encontrará un animado picnic con gente que llegó antes que usted. Allí no se puede escapar de la humanidad; no hay escape de la sociedad. Por ello, a pesar de que los caracteres japoneses y chinos para designar el concepto «libertad» (japonés, jiyu; chino, tzu yu) son exactamente iguales en su forma, el chino, por implicación, significa liberación de los nexos humanos, pero el japonés quiere decir sumisión a los mismos a través de la devoción a las actividades seculares:<sup>4</sup> por una parte, libertad lejos de la sociedad, bajo la bóveda celeste, en la cima de la montaña bañada en bruma, recogiendo setas («Nadie sabe dónde estoy»); y por otra, libertad dentro de los innegables vínculos del mundo, del orden social en el que, y para el que, uno se ha criado. Insistiendo en ello, se experimenta y consigue la «libertad»

invistiéndola de toda la fuerza de la buena voluntad de cada uno, ya que, después de todo, la vida que puede llevarse en la cima de la montaña también mora en el interior del corazón del hombre que vive en sociedad.

Existe un curioso y extremadamente interesante término en japonés que hace referencia a una muy especial, educada y aristocrática forma de hablar conocida como «lenguaje-juego», asobase Kotoba, es decir, que en lugar de decirle a alguien, por ejemplo, «Ya veo que ha venido a Tokio», se expresaría dicha observación diciendo: «Ya veo que juega a estar en Tokio». La idea es que la persona a la que va dirigida la frase tiene tal control de su vida y sus poderes que para ella todo es un juego. Puede entrar en la vida como se entra en un juego, libremente y con comodidad. Y esa idea es incluso llevada más lejos cuando para decir a una persona «He oído que su padre ha muerto», se dice: «He oído que su padre ha jugado a morirse».5 Y realmente no puede sino admitirse que esa es una aproximación a la vida verdaderamente noble y gloriosa. Lo que tiene que hacerse es atacado con una voluntad tal que en el proceso se está literalmente «jugando». Esa es la actitud que Nietzsche denomina como amor fati, amor por el destino propio. Es a lo que Séneca se refería con su tan citado Ducut volentem fata, nolentem trahunt: «Los hados conducen a quien lo desea; al que no, lo llevan a rastras».

¿Está preparado para su destino? Ese es el reto de la atormentada pregunta de Hamlet. La naturaleza última de la experiencia de vivir es que fatiga y placer, penas y alegrías están inseparablemente mezcladas en su interior. La verdadera voluntad de vivir que nos condujo a ver la luz fue una voluntad de llegar hasta aquí incluso a través del dolor; de otra manera nadie habría llegado. Y esa es la noción que subyace en la idea oriental de la reencarnación. El nacer en este mundo, en este tiempo y en este lugar, y con este destino particular, se debe a que es precisamente eso lo que se quería y requería para la propia y definitiva iluminación. Eso fue un enorme y maravilloso logro, no realizado por el «yo» que ahora se supone que es cada uno de nosotros, sino por el «yo» que ya estaba allí antes de que usted naciese y que ahora continúa haciendo que le palpite el corazón, que sus pulmones respiren y que realiza para usted toda esa serie de complicados procesos internos que constituyen su vida. Ahora no volverá a perder los nervios. Siga con él y juegue su propio juego.

Y claro, como sabe todo el que haya jugado alguna vez a algún juego, los más divertidos –tanto si se gana como si se pierde– suelen ser los más duros, los que piden los resultados más duros, peligrosos y complicados. Por ello los artistas no

suelen contentarse, ni en Oriente ni en Occidente, con llevar a cabo cosas simples y que pronto ven como tales, mientras que al resto de nosotros todavía nos parecen difíciles. El artista busca el reto, lo difícil, pues su aproximación a la vida no es un trabajo, sino un juego.

Finalmente, esta actitud de ver el arte como un aspecto del juego de la vida, y la vida misma como el arte de jugar, encierra un gran gozo y es una vívida aproximación a la bendición de la existencia, en contraposición a lo que ocurre en nuestro Occidente cristiano, basado en una mitología de culpa universal. Tememos la expulsión del paraíso, y desde entonces hemos sido pecadores congénitos. Cada acto de la naturaleza es un acto pecaminoso acompañado del conocimiento de su culpabilidad. Mientras que en Oriente encontramos la idea de la inocencia inherente a la naturaleza, incluso de lo que a los ojos y sentimientos humanos pueda parecer crueldad. El mundo, tal como dicen en la India, es el «juego» de Dios. Se trata de un juego maravilloso y desconsiderado: un juego áspero, el más áspero, cruel, peligroso y difícil, sin límites. Parece que a menudo es mejor perder que ganar. Pero al fin y al cabo, ganar no es el objetivo, pues como ya hemos aprendido al recorrer el camino ascendente «rico en placeres» de la kundalini, ganar y perder en el sentido usual son experiencias de los chakras inferiores. El objetivo de la serpiente ascendente es clarificar e incrementar la luz de la conciencia interior, y el primer paso para obtenerla –tal y como se nos explica en la Bhagavad-gita, así como en otros textos de sabiduría– es abandonar absolutamente toda preocupación acerca de los resultados de cualquier acción, tanto en este mundo como en el siguiente. Tal y como Krishna dijo a Arjuna, el príncipe guerrero, en el campo de batalla: «Solo tienes derecho a realizar la tarea, no a su resultado [...]. El que sabe que el camino de la renuncia y el camino de la acción son uno solo es el que realmente sabe».6

La vida como arte y el arte como un juego –como una acción realizada por sí misma, sin pensar en ganar o perder, elogios o maldiciones– es la clave para convertir la vida en un yoga, y el arte en el significado de esa vida.

Hay una historia budista que creo que puede servir para ilustrar este mensaje a través de una curiosa imagen. Se trata de un joven estudioso chino, Chu, que fue a pasear por las montañas acompañado de un amigo. Por casualidad fueron a parar a las ruinas de un templo en donde un viejo monje había establecido su ermita. Al verlos llegar, el anciano se arregló la ropa y se acercó hacia ellos para mostrarles el lugar. Vieron algunas estatuas de los inmortales, al igual que, aquí y allá, en alguno de los muros que todavía se mantenían en pie, algunas vívidas

pinturas de gente, animales y plantas. Chu y su amigo estaban encantados, sobre todo cuando sobre uno de los muros vieron un paisaje en que aparecía un hermoso pueblecito con una encantadora joven en primer plano que sostenía un ramo de flores en sus manos. Su cabello aparecía suelto, lo que significaba que no estaba casada, y tan pronto como Chu la vio se sintió enamorado. La imaginación del joven hacía que se sintiese atraído por la hermosa sonrisa de los labios de la muchacha; entonces, antes de que pudiera darse cuenta –por obra del poder del anciano monje, que quiso darle una lección–, se encontró en el pueblecito, en donde también había una hermosa joven.

Ella le saludó alegremente y le condujo hasta su casa. Inmediatamente se vieron inmersos en una apasionada relación amorosa que continuó durante algunos días. Los amigos de la muchacha, al descubrir que vivían de aquella manera, se rieron y burlaron diciéndole: «Vaya, vaya, ¿así que todavía llevas el cabello suelto?». Le trajeron horquillas esmaltadas, y cuando recogió graciosamente su cabello, el pobre Chu se enamoró aún más si cabe. Sin embargo, llegó un día en que procedente de la calle se oyó un estruendo de voces, cadenas y pesadas botas, lo que hizo que se asomasen a la ventana, desde donde vieron una compañía de soldados imperiales llegados en busca de extraños sin registrar. La aterrorizada joven pidió a Chu que se escondiera, y él así lo hizo. Se escondió bajo la cama. Pero entonces, al oír un ruido procedente del exterior todavía más grande, salió de debajo de la cama, corrió hacia la ventana y miró; sintió que sus mangas aleteaban en el aire y que se salía de la pintura, atravesando el aire y descendiendo de nuevo junto a su amigo y el anciano monje. Ambos permanecían en el mismo lugar en que los tres estuvieron durante breves momentos poco antes; y cuando Chu llegó junto a ellos, tanto él como su amigo estaban asombrados. Se volvieron hacia el monje en busca de una explicación.

«Las visiones nacen y mueren en aquellos que las contemplan –dijo el hombre–. Qué más puede decir un viejo monje?» Pero el anciano levantó la mirada hacia la pintura, al igual que ambos amigos. ¿Y qué creen que vieron? El cabello de la muchacha aparecía recogido.<sup>7</sup>

## 7.

### Zen

En la India se utilizan dos divertidas figuras para caracterizar a los dos principales tipos de actitudes religiosas. Una es «el camino del gatito»; la otra «el camino del mono». Cuando un gatito maúlla aparece su madre, lo agarra por el pescuezo y se lo lleva para ponerlo a salvo; pero tal y como puede haber observado cualquiera que haya viajado por la India, cuando un grupo de monos desciende de un árbol y cruza la carretera, las crías que van sobre la espalda de sus madres, se agarran por sí mismas. De acuerdo con ello, y en referencia a las dos actitudes religiosas: la primera es la de la persona que ruega: «¡Oh, Señor, oh, Señor, sálvame!», mientras que la segunda es la de aquel que, sin tales súplicas o ruegos, se pone a trabajar en sí mismo. En Japón los dos casos son conocidos como tariki, «fuerza externa», o «sin poder», y jiriki, «fuerza propia», «esfuerzo o poder interior». Y en el budismo de este país estas aproximaciones a la consecución de la iluminación radicalmente distintas se hallan representadas en dos tipos aparentemente contrarios de vida y pensamiento religioso.

El primero y más popular de ambos es el de las sectas Jodo y Shinshu, donde un trascendental y completamente mítico Buda conocido en sánscrito como Amitabha, «resplandor ilimitado», y también como Amitayus, «vida ilimitada» – y en japonés como Amida–, es requerido para conceder el fin de los renacimientos, al igual que en el cristianismo se pide la intercesión de Cristo para conceder la redención. Por otra parte, jiriki, el camino de la autoayuda, del propio hacer, de la energía interior, que nada pide ni espera ayuda de ninguna deidad o Buda, pero que trabaja en sí mismo para conseguir lo que debe conseguirse, está sobre todo representado en Japón a través del Zen.

En la India se cuenta una fábula sobre el dios Vishnu, protector del universo, según la cual un día llamó súbitamente ante sí a Garuda, su vehículo volador, el pájaro-sol de dorado plumaje; y cuando su esposa, la diosa Lakshmi, preguntó la razón, el dios contestó que acababa de darse cuenta de que uno de sus devotos se hallaba en dificultades. No obstante, apenas hubo emprendido el vuelo cuando

ya estaba de vuelta, descendiendo de su vehículo; cuando la diosa volvió a preguntarle sobre el asunto, Vishnu replicó que había encontrado a su devoto cuidando de sí mismo.

El camino jiriki, tal y como se halla representado en la secta del budismo Mahayana conocida en Japón como Zen, es una forma de religión (si es que puede denominarse como tal) sin dependencia de Dios o de dioses, sin la concepción de una deidad única y ni siquiera con la necesidad del Buda; de hecho, sin ningún tipo de referencia sobrenatural. Ha sido descrita como:

Una transmisión especial fuera de la escrituras;  
sin depender de palabras o cartas;  
que apunta directamente al corazón del hombre;  
que mira a la naturaleza propia de cada uno; para  
de ese modo obtener la budeidad.

La misma palabra zen es una mala pronunciación japonesa de la palabra china ch'an, que a su vez es una mala pronunciación china de la sánscrita dhyana, que significa «contemplación, meditación». Muy bien, pero ¿contemplación de qué?

Imaginémonos por un momento a nosotros mismos en una sala de conferencias en la que originalmente presenté el material para este capítulo. Por encima podemos ver las numerosas luces que nos iluminan. Cada bombilla se halla separada de las demás, y por lo tanto podemos pensar en ellas como separadas entre sí. Vistas de ese modo existen numerosos hechos empíricos; el mirar el universo de esa forma, en japonés se llama ji hokkai: «el universo de las cosas».

Pero ahora consideremos algo más. Cada una de esas bombillas separadas es un vehículo de luz, y la luz no es muchas, sino una. La única luz es irradiada mediante todas esas bombillas; por ello podremos pensar tanto en muchas bombillas o en una luz. Además, si esta o aquella bombilla se funden, serán reemplazadas por otra y volveremos a tener la misma luz. La luz, que es una

sola, aparece pues mediante muchas bombillas.

De la misma forma, yo podría mirar hacia el público desde la tarima del escenario, viendo ante mí a todas las personas que componen mi audiencia, y así, al igual que cada bombilla encendida es un vehículo de luz, cada uno de nosotros es un vehículo de conciencia. Pero lo importante sobre la bombilla es la calidad de su luz. Igualmente, lo importante acerca de cada uno de nosotros es la calidad de nuestra conciencia. Y aunque cada uno tienda a identificarse a sí mismo con su cuerpo separado y sus debilidades, también es posible mirar el propio cuerpo como un mero vehículo de conciencia y pensar entonces en la conciencia como la presencia que se manifiesta a través de todos nosotros. Estas no son sino dos formas de interpretar y experimentar el mismo conjunto de hechos presentes. La una no es mejor que la otra. Solo son dos formas de interpretación y experimentación: la primera, en términos de la multiplicidad de cosas separadas; la segunda, en términos de algo que se manifiesta a través de la multiplicidad de las cosas y objetos. Mientras que en japonés la primera es conocida como *ji hokkai*, la segunda lo es como *ri hokkai*, el universo absoluto.

La conciencia de *ji hokkai* no puede evitar ser discriminadora, y al experimentarse uno de esta manera hace que se esté confinado, al igual que la luz de la bombilla, en el frágil cuerpo de vidrio actual; mientras que en la conciencia de *ri hokkai* no existe esa limitación. El principal propósito de toda enseñanza mística oriental puede consecuentemente describirse como la que permite modificar nuestra percepción de autoidentificación desde, digamos, la bombilla a su luz; de esta persona mortal a la conciencia de la que nuestros cuerpos no son sino vehículos. De hecho, eso es la esencia del famoso dicho de la Chhandogya-upanishad indio, *tat tvam asi*, «Tú eres Eso», «Tú mismo eres esa indiferenciada materia universal de todo ser, todo conciencia y todo bienaventuranza».

Sin embargo, no se trata del «tú» con el que normalmente nos identificamos, el «tú» que, por ejemplo, ha sido anotado, numerado y procesado por el recaudador de impuestos. Ese no es el «tú» que es Eso, sino la condición que nos convierte en bombillas separadas.

Es cierto que no resulta fácil desplazar el acento del sentido propio de ser desde el cuerpo a su conciencia, y desde esta conciencia, a la conciencia global.

Cuando estuve en la India encontré y entablé conversación con el santo sabio Sri

Atmananda, gurú de Trivandrum, y la pregunta que me dio para ser considerada fue la siguiente: ¿Dónde se encuentra usted entre dos pensamientos? En el Kena Upanishad se nos dice: «Allí no alcanza la mirada, ni el habla, ni la mente [...]. Es otra cosa aparte de lo conocido. Y por encima de lo desconocido».1

Regresando a entre dos pensamientos, se podría pensar que todas las palabras – que, desde luego, solo pueden ser de pensamientos y cosas, nombres y formas– no hacen sino despistar. Como también se dice en la Upanishad: «No sabemos, no entendemos, cómo podría ser enseñado».

De hecho, tal y como pienso que cada uno de nosotros seguramente descubre a lo largo de su vida, resulta imposible comunicar cualquier experiencia mediante palabras, menos a alguien que haya experimentado en sí mismo una experiencia equivalente. Traten de explicar, por ejemplo, la experiencia de esquiar montaña abajo a una persona que nunca haya visto la nieve. Aún más, los pensamientos y definiciones pueden llegar a anular la propia experiencia incluso antes de emplearlos, como ocurre por ejemplo al preguntar: «¿Puede ser amor esto que siento?» «¿Está permitido?» «¿Resulta conveniente?» Claro está que estas preguntas pueden formularse, pero es un hecho que en el momento en que aparecen son espontáneamente suprimidas. Definir la vida liga al pasado y no proyecta hacia el futuro. Y presumiblemente todo aquel que teje su vida en contextos de intención, importancia y explicaciones acabará dándose cuenta de que ha perdido el sentido de experimentar la vida.

Consecuentemente, el primer y principal propósito del Zen es romper la red de nuestros conceptos, que es lo que ha sido denominado por algunos como una filosofía de la «no-mente». Algunas escuelas occidentales de terapia psicológica afirman que lo que más necesitamos y buscamos es un sentido para nuestras vidas. Para algunos esto puede resultar de ayuda; pero a lo que ayuda es al intelecto, y cuando el intelecto se pone a trabajar en la vida con todos sus nombres y categorías, asociaciones y definiciones de conceptos, se pierde rápidamente lo que es más profundo. Por el contrario, el Zen mantiene que la vida y el sentido de la vida son anteriores al significado; la idea es dejar que la vida llegue sin nombrarla. De esa forma le devolverá a donde usted viva, donde usted sea y no donde sea nombrado.

Hay una historia estupenda sobre una prédica del Buda, a menudo explicada por los maestros Zen, que trata de cuando levantó la mano en que sostenía un loto, siendo este gesto su sermón. Solo un miembro de la audiencia captó el mensaje, un monje llamado Kashyapa, al que se considera el fundador de la secta Zen. Y

el Buda, dándose cuenta de ello, asintió con la cabeza, predicando a continuación un sermón verbal para el resto; un sermón para aquellos que buscan un significado, todavía atrapados en la red de las ideas; señalando más allá, hacia el camino que algún día, algunos de entre ellos, encontraría para escapar de dicha red.

El mismo Buda, de acuerdo con su leyenda, habría roto la red solo después de años de búsqueda y austeridad, cuando llegó finalmente al árbol del bo, el llamado árbol de la iluminación en el centro del universo; ese centro de su propio silencio más profundo que, en su poema *Burnt Norton*, T.S. Eliot llamaría «el punto inmóvil del mundo cambiante». En palabras del poeta:

Solo puedo decir, hemos estado allí, pero no puedo decir dónde.

Y no puedo decir cuándo, porque eso sería colocarlo en el tiempo.

Allí, bajo ese árbol, el dios cuyo nombre es Deseo y Muerte, por cuyo poder el mundo sigue girando, se acercó al bienaventurado para tentarle; y asumiendo su más favorable aspecto como incitador de deseo, hizo aparecer ante el bienaventurado a sus tres bellísimas hijas: Ansia, Satisfacción y Angustia; si el allí sentado inmóvil hubiera pensado «yo», seguramente también habría pensado «ellas», y se habría agitado. Sin embargo, como había perdido todo sentido de *ji hokkai*, de las cosas separadas unas de otras, permaneció inmóvil, y la primera tentación no surtió efecto.

Inmediatamente después, el Señor del Deseo se transformó en Rey Muerte y lanzó con toda su fuerza a su terrible ejército contra el bienaventurado. Pero de nuevo no hubo ni «yo» ni «ellos» y permaneció sentado inmóvil, fallando también la segunda tentación.

Finalmente, el Señor del Deseo asumió la forma del Señor del Dharma, el deber, y el antagonista puso en cuestión el derecho del bienaventurado a permanecer sentado inmóvil en ese punto inmóvil del mundo cambiante, cuando le requerían los deberes de su casta, ya que como príncipe debería gobernar a los hombres desde su palacio. Como respuesta, el príncipe tan solo cambió la posición de su mano derecha, dejando que sus dedos cayesen de su rodilla al suelo en la

llamada «postura de tocar la tierra»; a esta llamada acudió la diosa Tierra en persona, que es la Madre Naturaleza, anterior a la sociedad, y cuyas demandas también lo son, que habló con el sonido del trueno, dando a conocer que el allí sentado había –mediante innumerables vidas– dado tanto de sí mismo al mundo que allí no había nadie.

El elefante sobre el que montaba el Señor del Deseo, la Muerte y el Deber se inclinó con una reverencia ante el bienaventurado y el ejército y el mismo dios desaparecieron. Mientras que el sentado bajo el árbol alcanzó esa noche el completo conocimiento de lo que estoy aquí hablando, de sí mismo no en tanto «sí mismo», sino al igual que el ri hokkai, trascendiendo todo nombre y forma, donde (como volvemos a leer en la Kena-upanishad) «no llegan las palabras».

Y cuando atravesó la red de las cosas separadas unas de otras, en cuyo sentir y pensamiento se hallaba atrapado, del Buda fue alcanzado de tal manera por la diáfana luz que rompe en pedazos la mente que permaneció siete días sentado exactamente de la misma manera, en absoluta inmovilidad; después se incorporó y, permaneciendo a siete pasos del lugar en que había estado sentado, se mantuvo durante siete días más mirando hacia el lugar en que había tenido lugar su iluminación. Siete días más y caminó arriba y abajo entre el lugar donde permaneció sentado y el que estuvo en pie; después de lo cual se sentó durante siete días bajo un segundo árbol, considerando la irrelevancia de lo que acababa de experimentar en relación con el mundo-red al que regresaba. Siete días después, bajo otro árbol diferente, meditó sobre la dulzura de la liberación; después se trasladó bajo un cuarto árbol, donde se desató una tormenta de fuerza prodigiosa que durante siete días lo envolvió todo a su alrededor. La serpiente del mundo, ascendiendo desde su emplazamiento bajo el árbol cósmico, se enrolló amablemente alrededor del bienaventurado, extendiendo su gran capucha sobre la cabeza de este, protegiéndole como un escudo. La tempestad amainó, la serpiente cósmica se retiró, y durante siete días, mientras permanecía tranquilamente bajo un quinto árbol, el Buda consideró y pensó: «Esto no puede ser enseñado».

Pues es bien cierto que la iluminación no puede ser comunicada.

No había acabado de concebir el Buda dicho pensamiento cuando los dioses de los más elevados cielos –Brahma, Indra y otros seres celestiales– descendieron sobre el bienaventurado para pedirle que enseñase, por el bien de la humanidad, de los dioses y de todos los seres. Y el Buda consintió. Y durante los cuarenta y

nueve años siguientes, enseñó en este mundo. Pero ni intentó ni pudo enseñar la iluminación. El budismo es, por tanto, solamente un camino. Se le denomina como vehículo (yana) hacia la otra orilla, que nos transporta desde esta de ji hokkai (la experiencia de las cosas separadas, las diversas bombillas, las luces separadas) hacia la otra más alejada, la de ri hokkai, más allá de los conceptos y de la red del pensamiento, donde el conocimiento de un silencio más allá de los silencios se hace patente en la explosión de una experiencia.

Y entonces, ¿qué es lo que enseñó el Buda?

Volvió al mundo para desempeñar el papel del médico que diagnostica una enfermedad, para prescribir una cura al paciente. Primero preguntó: «¿Cuáles son los síntomas de la enfermedad del mundo?». Y su respuesta fue: «¡El sufrimiento!». La Primera Noble Verdad: «Toda vida es sufrimiento».

¿Lo hemos escuchado bien? ¿Lo hemos comprendido? Toda vida es sufrimiento. La palabra importante es «toda», que no puede ser traducida para significar vida «moderna», o –como recientemente he oído– «vida bajo el capitalismo», de manera que la gente sería feliz si el orden social fuese alterado. La revolución no es lo que enseñó el Buda. Su Primera Noble Verdad fue que la vida –toda vida– es sufrimiento. Y su cura tendría que ser capaz de producir alivio, sin importar las circunstancias sociales, económicas o geográficas del inválido.

En consecuencia, la segunda pregunta del Buda fue: «¿Puede conseguirse una curación total?». Y su respuesta: «Sí». La Segunda Verdad Noble: «Existe la liberación del sufrimiento».

Lo que no quiere decir liberación de la vida (renuncia a la vida, suicidio, o cualquier cosa de ese tipo), ya que ello no comportaría la curación del paciente. El budismo es erróneamente enseñado cuando se interpreta como una liberación de la vida. La pregunta del Buda trataba de la liberación del sufrimiento, no de la vida.

Entonces, ¿cuál sería la naturaleza de ese estado de salud que no solo había percibido, sino que ya había alcanzado? Eso lo sabemos a través de la Tercera Noble Verdad: «La liberación del sufrimiento es el nirvana».

El significado literal del sustantivo sánscrito nirvana es «apagar»; y su sentido budista hace referencia a la extinción del egoísmo. Con ello también se extinguiría el deseo del ego por satisfacerse, su miedo a la muerte y el sentido de

los deberes impuestos por la sociedad. Pues el liberado se mueve desde el interior, no por ninguna autoridad externa; y esta motivación interna no carece de un sentido del deber, sino que está lleno de compasión por todos los seres sufrientes. Sin morir ni abandonar el mundo, sino con el conocimiento y la experiencia del ri hokkai, el iluminado se mueve en el ji hokkai, en el que Gautama, tras su iluminación, enseñó hasta la edad de ochenta y dos años.

¿Y qué enseñó? Pues el camino hacia la liberación del sufrimiento, el Camino de las Ocho Etapas, que fue tal y como denominó a su doctrina, de comprensión correcta, recto pensamiento, recta palabra, recta conducta corporal, recta existencia, esfuerzo correcto, atención correcta y concentración correcta.

Pero si lo que quieren saber es lo que el Buda quería decir exactamente con el término «correcto» (del sánscrito samyak, «apropiado, entero, completo, correcto, recto, verdadero»), se darán cuenta a través de las variadas respuesta de autoridades en la materia de que las interpretaciones de las enseñanzas del Buda dadas por las diversas escuelas de sus seguidores no siempre concuerdan.

Los primeros discípulos de Gautama le siguieron al pie de la letra en cuanto a su forma de vida, abandonando el mundo laico en calidad de monjes, adentrándose en los bosques o yendo a monasterios para iniciarse en disciplinas ascéticas. Su camino era el de jiriki, «el propio esfuerzo», abandonando el mundo para, a través de un gran esfuerzo espiritual, borrar el deseo, el miedo a la muerte y la privación, todo sentido de obligación social y, por encima de todo, cualquier pensamiento relativo a «yo» y «mío». La vida del mismo Buda parece haber representado el camino de negación y renuncia; y la vida monástica ha seguido siendo hasta la actualidad la fuerza dominante en el mundo budista.

No obstante, unos cinco siglos tras la vida y muerte del Buda (cuyas fechas oscilan entre 563-483 a.C.) –al mismo tiempo que se iniciaba la era cristiana en Occidente–, en los centros budistas del norte de la India apareció una nueva tendencia en la interpretación de la doctrina. Los protagonistas de esta visión eran seguidores tardíos del maestro que habían alcanzado la iluminación y que podían apreciar implicaciones de la doctrina que habían sido pasadas por alto por los primeros discípulos. Se habían dado cuenta de que no tenía por qué abandonarse el mundo como monje o monja, a fin de alcanzar la iluminación. Se podía permanecer en la vida, en el desinteresado desempeño de tareas laicas, y alcanzar el objetivo con la misma seguridad.

A través de esta trascendental comprensión introdujeron en el centro del pensamiento y la imaginaria budista un nuevo ideal y figura de realización: no se trataba del monje con la cabeza rapada retirado a salvo del tumulto de la sociedad, sino de una figura regia, vestida de manera igualmente regia, portadora de una corona y que en su mano llevaba un loto simbolizando el mundo. Abierta al mundo de nuestra vida normal, esta figura es conocida como un Bodhisattva. Es alguien cuyo «ser» (sattva) es «iluminación» (bodhi), pues la palabra buddha significa «despierto», por lo que bodhi es «despertar». El mejor y más conocido de estos seres es el hermoso santo de muchas maravillosas leyendas, conocido en sánscrito como Avalokiteshvara, cuyo nombre significa «el Señor que cuida del mundo (mediante la misericordia)». La figura aparece en el arte indio siempre bajo forma masculina; en el Lejano Oriente, por el contrario, lo hace bajo la forma de la diosa china de la misericordia, Kuan Yin (Kannon, en japonés), pues un ser de estas características trasciende los límites de sexo, y bajo forma femenina seguramente resulta más cercano a la misericordia.

La leyenda de este Bodhisattva explica que, cuando estaba a punto de liberarse completamente del ciclo de reencarnaciones que es nuestro mundo, escuchó lamentarse a las rocas, los árboles y a toda la creación; y cuando preguntó por el significado de aquel sonido, se le respondió que su presencia había imbuido a todo del sentido de la inmanencia del éxtasis nirvánico, que se perdería una vez que él abandonase el mundo. En su compasión sin límites renunció a la liberación por la que había luchado a través de innumerables vidas, por lo que al continuar en este mundo serviría a través del tiempo, como maestro y ayuda de todos los seres. Entre los comerciantes aparece como comerciante, como príncipe entre los príncipes, incluso como insecto entre los insectos. Y está encarnado en nosotros siempre que estamos en relación con otros, instruyéndonos o bien haciendo uso de su misericordia.

Existe una encantadora leyenda china sobre el infinito poder de salvación de este verdaderamente maravilloso Bodhisattva, y que habla de algunas gentes sencillas que habitaban en un pueblecito junto a un remoto afluente del río Amarillo. Nunca habían oído hablar de religión y solo se interesaban por la arquería y los caballos veloces. Sin embargo, una mañana temprano, en la calle del pueblecito apareció una joven asombrosamente bella, que llevaba un cesto adornado con verdes hojas de sauce y que estaba lleno de los peces de doradas escamas del río. Vendió su mercancía de inmediato y a continuación desapareció. Volvió a aparecer a la mañana siguiente, y lo mismo sucedió durante varios días. Los jóvenes del pueblo se habían fijado en ella y habían empezado a estar pendientes

de ella; una mañana la abordaron pidiéndola en matrimonio.

«Oh, honorables caballeros –respondió ella–, es verdad que deseo casarme. Pero solo soy una mujer; no puedo casarme con todos. Así que si uno de entre vosotros puede recitar de memoria el Sutra de la Compasiva Kuan Yin, ese será el escogido.»

Los muchachos nunca habían oído hablar de algo parecido, pero esa noche se metieron en faena; a la mañana siguiente, cuando apareció la joven, se presentaron treinta de ellos. «Oh, honorables caballeros, yo solo soy una –volvió a contestar–. Me casaré con aquel de vosotros que pueda explicar el sutra.» A la mañana siguiente había diez que afirmaban poder hacerlo. «Si alguno de vosotros puede comprender el sutra en tres días», me casaré con toda seguridad con él», prometió. Cuando llegó la mañana del tercer día, solo había uno para saludarla. Se llamaba Mero. Y cuando ella lo vio, la hermosa joven sonrió.

«Percibo–dijo– que en verdad has comprendido el significado del sagrado Sutra de la Compasiva Kuan Yin y por ello te aceptaré de buen grado como mi marido. Esta noche encontrarás mi casa junto al recodo del río, y a mis padres, que saldrán a recibirte.»

Mero buscó esa noche tal y como le había indicado y en el recodo del río, entre las rocas de la orilla, descubrió una casita. Una pareja de ancianos estaban ante la puerta y le hacían señas; cuando llegó junto a ellos, le saludaron por su nombre: «Esperamos desde hace tiempo», dijo el viejo, y la mujer le condujo a la estancia de su hija.

Le dejó allí, pero el cuarto aparecía vacío. Por la abierta ventana vio una franja de arena junto al río, y en la arena, las huellas de las pisadas de una mujer, que siguió hasta que al lado del borde del agua halló un par de sandalias doradas. Volvió a mirar a través de la oscuridad de la noche y no vio casa alguna entre las rocas. Solo un cañizal junto al río, que se mecía en la brisa nocturna. Y de repente lo supo: la muchacha del pescado era el Bodhisattva. Y comprendió cuán grande es la benevolencia de la infinitamente compasiva Kuan Yin.<sup>2</sup>

Esta es la fábula que ilustra la «ayuda externa», tariki, el camino del gatito, que sin embargo no es el camino del Zen.

Ya mencioné anteriormente la anécdota del Buda levantando un loto en que tan solo uno de los miembros de su audiencia comprendió el sentido. Supongamos

que ahora levantase un loto y preguntase su significado. O supongan que no se trata de un loto, ya que el loto cuenta con un buen surtido de referencias alegóricas; supongan que levanto un ranúnculo y pregunto por el significado de un ranúnculo. O un bastón y pregunto por el significado del bastón. O incluso supongan que ustedes me preguntan por el significado del budismo o del Buda y que yo levanto un bastón.

El Buda es conocido como «el que así viene o va», Tathagata. No tiene más «significado» que una flor o que un árbol; no más que el universo; ni siquiera más que ustedes o yo. Y cualquier cosa que sea experimentada de esta manera, simplemente en sí misma, sin hacer referencia a ningún concepto, importancia o relaciones prácticas, cualquier momento de pura observación estética, devuelve por un instante al observador a su propia existencia sin significados, pues simplemente es un vehículo de conciencia, como una chispa saltando de una hoguera.

Cuando el budismo, en el siglo I d.C., llegó a China proveniente de la India, a los monjes se les dispensó una bienvenida imperial, se establecieron monasterios y se llevó a cabo la formidable tarea de traducir las escrituras indias. A pesar de la enorme dificultad de traducir el sánscrito al chino, la labor siguió adelante y continuó durante cinco siglos más, hasta que alrededor del 520 llegó a China, procedente de la India, un ceñudo y curioso santo y sabio budista conocido como Bodhidharma, que inmediatamente se dirigió al palacio imperial. De acuerdo con la leyenda que relata dicha visita, el emperador preguntó a este terco huésped cuánto mérito había obtenido al mandar construir monasterios, cuidar de los monjes y monjas, ser el protector de los traductores y demás, y Bodhidharma respondió:

—¡Ninguno!

—¿Por qué? —inquirió el emperador.

—Esos son logros mínimos —fue la respuesta—. Sus objetos son meras sombras. El único trabajo que conlleva mérito es la sabiduría, pura, perfecta y misteriosa, que no puede obtenerse a través de actos materiales.

—¿Y entonces? —preguntó el emperador—, ¿qué es la verdad noble en su más alto significado?

—Está vacía —respondió Bodhidharma—. No hay nada de noble en ella.

El emperador empezaba a sentirse aturdido.

–¿Y quién es este monje que hay delante de mí?

A lo que el monje replicó:

–No lo sé. –Y abandonó la corte.

Bodhidharma se retiró a un monasterio, y una vez allí, se colocó de cara a la pared, donde, según se nos dice, permaneció inmóvil en silencio absoluto durante nueve años, a fin de mostrar que el budismo no es una función de tareas piadosas, traducir textos o llevar a cabo rituales. Junto a él llegó un estudioso confuciano, Hui K’o, que se le dirigió respetuosamente:

–¡Maestro! –Pero el maestro siguió mirando la pared sin mostrar señal alguna de que le había oído. Hui K’o permaneció en pie durante días. Empezó a nevar, y Bodhidharma, en perfecto silencio, continuó exactamente como hasta entonces. Así que finalmente el visitante, a fin de demostrar la seriedad de su propósito, desenvainó su espada y se cortó el brazo izquierdo, presentándoselo al maestro, ante lo cual el monje se volvió.

–Busco que me instruyan –dijo Hui K’o–, en la doctrina del Buda.

–No puede ser hallada a través de otro –fue la respuesta.

–Entonces os suplico que pacifiquéis mi alma.

–Muéstramela y así lo haré.

–Lo he deseado durante años –dijo Hui K’o–, pero cuando la busco no puedo hallarla.

–¡Ahí está! Está en paz. Déjala sola –dijo el monje, volviendo a mirar la pared. Y Hui K’o despertó súbitamente a su propia trascendencia, desprovisto de conocimientos mundanos y preocupaciones, convirtiéndose en el primer maestro Ch’an de China.

El siguiente maestro en importancia de la línea Ch’an china es Hui Neng (638-713), un leñador analfabeto. Su madre era viuda y la mantenía cortando leña. Un día estaba junto a la puerta de una vivienda, esperando un encargo, cuando

escuchó a alguien de dentro que recitaba los versos de una escritura Mahayana llamada Sutra del Diamante Cortante, Vajrachhedika. «Despierta la mente – fue lo que escuchó–, no la fijas en parte alguna.» E inmediatamente se sintió iluminado.

Con el deseo de mejorar su comprensión, Hui Neng se dirigió a un monasterio, el Monasterio del Ciruelo Amarillo, donde el anciano abad, Hung Jen, el principal maestro Ch'an de la época, acogió al joven y le destinó a la cocina. Ocho meses después, viendo que había llegado la hora de nombrar a su sucesor, Hung Jen anunció que aquel de entre sus monjes que mejor pudiera resumir en una sola estrofa la esencia del budismo, recibiría el hábito del abad y su cuenco para mendicar, símbolos de la más alta jerarquía. Compitieron unos quinientos monjes; entre ellos se encontraba uno especialmente dotado, de quien todos pensaban que sería el ganador; se llamaba Shen Hsiu. Y ciertamente, sus cuatro líneas fueron las seleccionadas e inscritas en el muro junto a la puerta del refectorio:

El cuerpo es el árbol del bo;

la mente, un espejo brillante.

Procurad mantenerlos siempre limpios,

para que el polvo no los ensucie.

La idea es que la esencia del budismo es la diligente purificación.

El pinche analfabeto, que había oído hablar sobre la competición, pidió a un amigo que le leyese el poema inscrito en el muro; y cuando lo hubo escuchado, pidió a su compañero que escribiese el siguiente junto al anterior:

El cuerpo no es el árbol del bo,

la mente no es un espejo brillante.

Como en realidad nada existe,

¿sobre qué se posará el polvo?

A la mañana siguiente, el abad escuchó la excitada charla entre los monjes, descendió junto a ellos, permaneció un rato frente al anónimo poema, cogió su zapatilla y lo borró. Pero había adivinado quién era el autor y esa noche envió a buscar al pinche, a quien ofreció el hábito y el cuenco. «Aquí tienes, hijo mío – dijo–, aquí tienes los emblemas de esta jerarquía. ¡Ahora parte! ¡Huye! ¡Desaparece!»

La doctrina de Shen Hsiu se convirtió en el pilar de la escuela septentrional Ch'an de China, basada en la idea de «enseñanza gradual» (chien chiao) y en el cultivo de la sabiduría. Por su parte, Hui Neng se convirtió en el fundador de la escuela meridional, la de la «enseñanza súbita» (tun chiao), basada en la comprensión de que el conocimiento del Buda se logra de manera intuitiva, por la iluminación súbita. Por ello, las disciplinas de un monasterio no resultan solo innecesarias, sino que pueden convertirse en un obstáculo, y una doctrina de este tipo, tal y como reconoció el anciano abad, puede llegar a desacreditar y minar todo el sistema monástico. De ahí su advertencia para que Hui Neng desapareciese.

–¡Mira en tu interior! –se dice que enseñó Hui Neng–. ¡El secreto está en tu interior!.

Pero ¿cómo, si no es a través del estudio de la doctrina, se puede alcanzar algún conocimiento de tal secreto?

En los monasterios zen de Japón el método preferido es la meditación, guiada e inspirada por una curiosa sucesión de temas de meditación intencionadamente absurdos, conocidos como koan. En su mayor parte han sido entresacados de los dichos de los viejos maestros chinos; como por ejemplo: «¡Enséñame el rostro que tenías antes de que naciesen tus padres!», o «¿Cuál es el sonido del aplauso de una sola mano?». Estos acertijos no pueden ser razonados. Primero fijan el pensamiento y luego desconciertan. En los monasterios, los candidatos a la iluminación son enviados por sus maestros a meditar sobre estos enigmas y regresar con respuestas. Una y otra vez fracasan en su intento y de nuevo son enviados a meditar más, hasta que llega un momento en que el intelecto se deja

ir y aparece la réplica apropiada de forma espontánea. Se dice (me han explicado) que el koan definitivo es el mismo universo, y que cuando se responde, los otros llegan por sí mismos. «Un koan –declaró D.T. Suzuki– no es una proposición lógica, sino la expresión de un cierto estado mental.»<sup>3</sup> Ese es el estado mental de percepción que trasciende la racionalidad y que aparentemente es absurdo, y lo que trata de provocar toda esa cuidadosamente programada secuencia de rompecabezas. Y el que hayan funcionado y sigan funcionando desde hace siglos constituye la respuesta a cualquier tipo de capciosa crítica sobre su aparente falta de sentido.

Permítanme que ahora les ofrezca una moderna parábola occidental sobre la «sabiduría de la orilla más alejada» budista –esa orilla más allá de la razón, de la que «las palabras regresan, sin haber llegado»–, de la que supe por primera vez hace unos treinta años, de labios de mi buen amigo Heinrich Zimmer. Como ya hemos dicho, el budismo es un vehículo o transbordador hacia la orilla más alejada. Así que imaginémos a nosotros mismos permaneciendo sobre esta orilla; digamos en Manhattan. Estamos hartos de ella, saciados. Miramos hacia el oeste, más allá del río Hudson, y allí observamos Jersey. Hemos oído cosas muy buenas sobre Jersey, el Estado Jardín; y seguro que sería un buen cambio comparado con el sucio asfalto de Nueva York. No hay puentes para cruzar y hay que utilizar un transbordador. Así que hemos empezado a sentarnos en el muelle, mirando hacia Jersey con nostalgia, meditando sobre ello; ignorando su verdadera naturaleza y aún así pensando en ello con mayor celo. Y un día vemos zarpar un barco desde la orilla de Jersey. Atraviesa las aguas, hacia nosotros, y atraca a nuestros pies. A bordo hay un marino que grita:

—¿Alguien va a Jersey?

—¡Aquí! –respondemos. Y el marino nos ofrece una mano.

—¿Está del todo seguro? –pregunta mientras descendemos sobre la cubierta. Y advierte: –No hay pasaje de vuelta a Manhattan. Una vez que zarpemos de esta orilla, dejará Nueva York para siempre; así como a todos sus amigos, su carrera, su familia, su nombre, prestigio y demás. ¿Sigue estando del todo seguro?

Tal vez nos sintamos un poco intimidados, pero asentimos y contestamos que sí lo estamos; estamos hasta la coronilla de la Gran Manzana.

Amigos míos, esa es la manera de convertirse en monje o monja; el camino del

budismo monástico; el camino de los primeros seguidores del Buda, y, en la actualidad, el de los budistas de Sri Lanka, Birmania y Tailandia. Estamos penetrando en lo que se conoce como el «pequeño transbordador» o «pequeño vehículo», Hinayana, así llamado porque solo pueden subir a bordo de esta nave que parte hacia la orilla más alejada aquellos que renuncien al mundo para convertirse en monjes o monjas. Los miembros de la comunidad laica que no sienten la necesidad de dar ese paso trascendental deberán esperar (eso es todo) a una posterior reencarnación, una vez que hayan aprendido algo más sobre los vanos deseos. El transbordador es pequeño, sus asientos duros, y el nombre inscrito en el costado es Theravada, «la doctrina de los antiguos santos».

Nos embarcamos, el marino nos alcanza un remo y el navío se aleja del muelle. ¡Barco a la vista! Estamos en camino, pero nos espera una travesía más larga de lo que creemos. De hecho, puede durar unas cuantas vidas. No obstante, la disfrutamos y ya empezamos a sentirnos superiores. Somos los santos, los viajeros, la gente de la travesía, no estamos ni aquí ni allá. Lo cierto es que no sabemos del Estado Jardín mucho más que los locos (tal y como ahora llamamos a los demás) que siguen en la orilla de la ratonera de Nueva York; pero estamos en la dirección correcta y las reglas de nuestra vida son totalmente diferentes de las de aquellos que permanecen en casa. En términos de la escala de la ascensión de la kundalini, nos hallamos en el quinto chakra, Vishuddha, «purgación», el centro de las disciplinas ascéticas. Y en principio lo encontramos muy interesante y absorbente. Pero gradualmente y de manera sorprendente empieza a ser frustrante, incluso desesperante. El propósito de todo ello es deshacerse por completo de la conciencia de ego, pensar en nada, excepto en nosotros: «¿Cómo estoy (yo)?», «¿He realizado (yo) algún progreso el día de hoy; en esta semana; en este mes; en este año; en esta década?». Hay algunos que se aferran de tal forma a este autoanálisis que lo último que quieren es desembarcar. Y aun así, en algún momento de autoolvido, puede tener lugar el milagro, y nuestro barco, en la estela de los antiguos santos, puede llegar a puerto, en Jersey, en el Estado Jardín, al nirvana. Descendemos en la orilla. Hemos dejado atrás el barco y todas sus dualidades.

Pero ahora nos damos cuenta de dónde estamos. Hemos llegado a ri hokkai, a la orilla del conocimiento de la unidad, de la no-dualidad, no-separación; y, volviéndonos para observar qué aspecto tiene la orilla de Manhattan desde este punto de vista absoluto... ¡Sorpresa! No existe «otra» orilla. No existe el río separador; no existe el transbordador, ni el marino; no existe el budismo, ni el Buda. La vieja y no iluminadora noción de que entre apego y libertad, vivir en el

sufrimiento y el gozo del nirvana, hay una distinción que debe ser reconocida y que debe realizarse el viaje entre una y otra orilla, resulta ilusoria, equivocada. Este mundo que tanto ustedes como yo experimentamos dolorosamente en el tiempo, en el plano de la conciencia de ji hokkai, es un éxtasis nirvánico en el plano de ri hokkai; y todo lo que se necesita es modificar el foco de nuestra visión y experimentación.

Pero ¿no es exactamente eso lo que enseñó y prometió el Buda hace unos veinticinco siglos? ¡Extingamos el egoísmo, con sus deseos y miedos y el nirvana será inmediatamente nuestro! Por si no lo sabíamos, ya estamos allí. Toda la ancha tierra es el transbordador, flotando en el muelle del espacio infinito; y todo el mundo está a bordo, al igual que ya está en casa. Este es el hecho que súbitamente puede asaltar a cualquiera, la «iluminación súbita». De aquí el nombre, Mahayana –«gran transbordador», «gran vehículo»–, del budismo de este pensamiento no-dual, que es el budismo más conocido como el del Tíbet, el de la China medieval y el de Japón.

Lo que ahora hemos descubierto es que el mundo de la multiplicidad de las cosas, ji hokkai, no es diferente de ri hokkai. No existe división entre ambos. El término Mahayana japonés para este estadio de comprensión es ji ri mu ge, «objetos y unidad: no-división». Moviéndonos en el mundo de la multiplicidad también comprendemos que «esto es el único». Experimentamos la unidad de todo y no simplemente la de nosotros, seres humanos, sino también la de las bombillas del techo, y la de las paredes de esta sala, y la de la ciudad de ahí fuera, Manhattan, ¡y claro que sí!, también la de los jardines de Jersey. También incluimos el pasado –nuestros numerosos pasados desaparecidos– y el futuro, que ya está aquí, como un roble en la bellota. Recorrer el conocimiento y experimentar todo esto es vivir como en un maravilloso sueño.

Pero esto no es todo, pues todavía existe un grado más de descubrimiento posible, en japonés denominado ji ji mu ge, «objeto y objeto: no-división», no separación entre las cosas. La analogía sugerida es la de una red de gemas, el universo como una enorme red extendida con una gema en cada junta, y cada gema no solo reflejando a todas las otras, sino también reflejada en todas. Una imagen alternativa es la de una guirnalda de flores. En una guirnalda, ninguna flor es la «causa» de cualquier otra, pero todas juntas forman la guirnalda. Por lo general pensamos en causas y efectos. Empujo este libro y se mueve. Se movió porque lo empujé. La causa precede al efecto. ¿Cuál es la causa de que crezca una bellota? ¡El roble que aparecerá! Lo que ocurra en el futuro es pues la causa

de lo que sucede ahora; y, al mismo tiempo, lo que sucedió en el pasado es la causa de lo que ocurre ahora. Además, un gran número de cosas que suceden por todas partes son causa de lo que ocurre ahora. Todo, todo el tiempo, está causando todo lo demás.

La enseñanza budista que se ocupa de este hecho se llama la Doctrina de la Aparición Mutua. Implica que nada –nadie ni ninguna cosa– es responsable de nada de lo que ocurre, porque todo aparece a la vez. Esta es fundamentalmente la razón por la que en Japón, incluso poco después de la II Guerra Mundial, no encontré resentimiento en la gente. Los enemigos aparecen a la vez, mutua y simultáneamente: son dos partes de una misma cosa. Un líder y sus seguidores también son partes de una misma cosa. Ustedes y sus enemigos; ustedes y sus amigos; todo es parte de una misma cosa, una misma guirnalda: «objeto y objeto: no-división».

Todo ello resulta sublime. Y además es la idea inspiradora que subyace en la mayoría del arte budista del Lejano Oriente. Cuando, por ejemplo, se observa una pintura japonesa de una grulla, no se trata simplemente de lo que ustedes o yo podemos percibir como una grulla, sino del universo, un reflejo de *ri hokkai*, la conciencia búdica de todas las cosas. Todo puede ser observado e inmediatamente experimentado de esta forma.

Un monje llegó a ver a Ch'i An que vivía en Yen Kuan.

–¿Quién es el Buda Vairochana? –preguntó.

–¿Podrías acercarme ese cántaro? –respondió el maestro.

El monje acercó el cántaro al maestro, que a continuación le pidió que volviese a ponerlo donde lo encontró. Así lo hizo el monje y volvió a preguntar al maestro que le hablase de Vairochana.

Ch'i An respondió:

–Hace mucho que se marchó.<sup>4</sup>

Esto es, finalmente, lo que el budismo Mahayana quiere decir con el término *zen/ch'an/dhyana* = «contemplación». Es una forma de contemplación que puede ser disfrutada tanto paseando como trabajando o de cualquier otra forma que nos movamos en este mundo, así como sentados en la postura del loto, mirando a la

pared o a nada, a la manera de un Bodhidharma. Es una forma de participación, de vivir apaciblemente en este mundo laico, tanto en el mundo como de él, siendo nuestra disciplina el trabajo de ganarnos la vida; el cuidado de nuestra familia; nuestra sociabilidad con los demás; nuestros sufrimientos y alegrías. T.S. Eliot, en su obra *The Cocktail Party*, aplicó esta idea –con unas cuantas referencias veladas provenientes de textos budistas– al contexto de un círculo social moderno. En el Japón medieval, este era el budismo de un samurái. Su influencia puede apreciarse actualmente en las artes marciales japonesas: lucha, esgrima, arquería y demás. También en las artes de la jardinería, arreglo floral, cocina, incluso en los envoltorios y al ofrecer un regalo. Su vía es el «camino del mono», jiriki, «fuerza propia», ejercida en relación no únicamente hacia lo que pueda parecer en nuestro mundo occidental como materias puramente religiosas, sino incluso con más ahínco y diligencia en todos los terrenos de la vida. Que de hecho es lo que prima en la casi increíble belleza de la civilización japonesa. Pobreza, sufrimiento, crueldad e injusticias, los compañeros usuales en este valle de lágrimas, están muy presentes en todas partes en este mundo sin fin. Pero también existe una salida al sufrimiento. El escape al sufrimiento es el nirvana, Y el nirvana es este mismo mundo cuando se experimenta sin deseo ni miedo, sino tal y como es: ji ji mu ge. ¡Está aquí mismo!

Para finalizar, existe una popular fábula india que a Ramakrishna le gustaba utilizar a fin de ilustrar la dificultad de tener presente los dos planos de conciencia simultáneamente, el de lo múltiple y el de lo trascendente. Habla de un joven aspirante cuyo gurú le había mostrado la realización de sí mismo como idéntica en esencia con el poder que mantiene el universo y que en el pensamiento teológico personificamos como «Dios». El joven, profundamente emocionado y exaltado por la noción de sí mismo como uno con el señor y ser del universo, se alejó profundamente absorto; y cuando en ese estado hubo atravesado el pueblo y llegado al camino que había más allá, contempló, viniendo en su dirección, a un gran elefante con el mahout, el conductor, montado –tal y como hacen– en lo alto del cuello, por encima de la cabeza. El joven candidato a la santidad meditó sobre la proposición de «Yo soy Dios; todas las cosas son Dios», y viendo al enorme elefante avanzar hacia él, añadió el obvio corolario: «El elefante también es Dios». El animal, con sus campanillas tintineando al ritmo de su majestuoso paso, estaba cada vez más cerca, y el mahout empezó a gritar por encima de la cabeza: «¡Deja paso libre! ¡Apártate de ahí, idiota! ¡Deja paso libre!» El joven, en su éxtasis, seguía pensando: «Soy Dios; ese elefante es Dios». Y, escuchando los gritos del mahout, añadió: «¿Debe Dios temer a Dios? ¿Debe Dios apartarse del camino de Dios?» El elefante llegó

con paso firme, con el conductor en su cabeza, que todavía gritaba, y el joven, en meditación, se mantuvo en el mismo sitio, absorto en su visión trascendente, hasta que llegó el momento de la verdad y el elefante, agarrando al lunático con su enorme trompa, lo echó a un lado, fuera del camino.

Físicamente sacudido y espiritualmente aturdido, el joven fue a dar en un montículo, no muy magullado, pero perplejo; se levantó y sin arreglarse las ropas regresó al gurú para pedirle una explicación.

–Me dijisteis –dijo después de pensarlo–, me dijisteis que yo era Dios.

–Sí –respondió el gurú–, eres Dios.

–Me dijisteis que todas las cosas son Dios.

–Sí –volvió a responder el gurú.

–Entonces, ¿el elefante también era Dios?

–Así es. Ese elefante era Dios. Pero ¿por qué no escuchaste la voz de Dios, gritando desde la cabeza del elefante, cuando te pedía que te apartases del camino?

## 8.

### Mitología del amor

¡Qué tema tan hermoso! ¡Y qué maravilloso mundo de mitos existe para celebrar este misterio universal! Recordemos que los griegos contemplaban a Eros, el dios del amor, como el mayor de los dioses; pero también como el más joven, al que todo amante corazón mira con los ojos humedecidos. No obstante, existían dos clases de amor, de acuerdo con las formas en que se manifestaba esta divinidad, en su aspecto terrestre y celestial. Y Dante, siguiendo el esquema clásico, vio el amor cubriendo y moviendo el universo, desde la más alta morada de la Trinidad hasta la última profundidad de los infiernos.

Una de las más sorprendentes imágenes del amor que conozco es persa, una representación mística de Satán como el más leal amante de Dios. Seguramente conocerán la vieja leyenda de cómo, cuando Dios creó a los ángeles, les ordenó que no debían adorar a nadie excepto a él; pero entonces, al crear al hombre, les ordenó que se inclinasen reverentemente ante la más noble de sus creaciones, y Lucifer se negó, a causa, se nos ha dicho, de su orgullo. Sin embargo, de acuerdo con esta lectura musulmana, fue porque amaba y adoraba tan profunda e intensamente a Dios que no podía inclinarse ante nada más. Y por ello fue enviado al infierno, condenado a existir allí para siempre, lejos de su amor.

Se ha dicho que de todos los dolores del infierno, el peor no es el fuego ni el hedor, sino la privación eterna de la beatífica visión de Dios. Cuán infinitamente doloroso debe pues ser el exilio de este gran amante, que no pudo, ni siquiera por orden de Dios, inclinarse ante ningún otro ser.

Los poetas persas han preguntado: «¿Qué poder alienta a Satán?». Y la respuesta que han hallado es esta: «Su recuerdo del sonido de la voz de Dios cuando dijo: “Márchate”». ¡Qué imagen tan perfecta de la exquisita agonía espiritual que es a la vez el éxtasis y la angustia del amor!

Hallamos otra lección procedente de Persia en la vida y palabras del gran místico

sufí Hallaj, que en 922 fue torturado y crucificado por haber declarado que él y su bienamado –Dios– eran uno. Comparó su amor por Dios con el de la polilla por el fuego. La polilla revolotea alrededor de la lámpara encendida hasta el amanecer, y al regresar junto a sus amigos con las alas magulladas, les habla de la cosa tan hermosa que ha encontrado; después, deseando unirse a ella por completo, a la noche siguiente vuela hacia la llama, haciéndose uno con ella.

Estas metáforas hablan del éxtasis que todos –de una forma u otra, en una u otra ocasión, con más o menos intensidad– hemos experimentado o al menos imaginado. Pero existe otro aspecto del amor, que algunos también pueden haber experimentado, y que aparece igualmente ilustrado en un texto persa. Se trata de una antigua leyenda zoroástrica sobre los primeros padres de la raza humana, donde se los describe como brotados de la tierra en forma de un solo junco, tan estrechamente unidos que no podría decirse que estaban separados. No obstante, se separaron al cabo del tiempo; también al cabo del tiempo volvieron a unirse, y de ellos nacieron dos hijos, a los que amaron tan tierna e irresistiblemente que se los comieron. La madre a uno y el padre al otro; y entonces, Dios, a fin de proteger a la raza humana, redujo la fuerza de la capacidad humana para amar en un noventa y nueve por ciento. A continuación, esos primeros padres tuvieron siete pares más de hijos, y todos –¡gracias a Dios!– sobrevivieron.

La vieja idea griega sobre el amor como el mayor de los dioses se ve igualada en la India por el antiguo mito que aparece en la Brihadaranyaka-upanishad, citada anteriormente, sobre el Ser Primigenio como un poder sin nombre ni forma que al principio no tenía conocimiento de sí mismo, pero que luego pensó: «yo», aham, e inmediatamente sintió miedo de que fuera aniquilado el «mí» que ahora tenía en mente. Razonando entonces: «Si soy todo lo que existe, ¿de qué tengo miedo?», pensó: «¡me gustaría que hubiese otro!», y se separó, convirtiéndose en dos, un varón y una hembra; de esta primera pareja nacieron todas las criaturas de la tierra. Y cuando todo hubo terminado, el varón miró a su alrededor, vio el mundo que había hecho, pensó y dijo: «Todo esto soy yo».

En el significado de esta historia, ese Ser Primigenio anterior a la conciencia – que en principio pensó «yo» y sintió miedo, y luego deseo– es la sustancia motivante que activa a cada uno de nosotros en nuestras inconscientemente motivadas vidas. La segunda lección del mito es que a través de nuestras propias experiencias de la unión del amor participamos en la acción creativa de todo ser. Pues, de acuerdo con la visión india, nuestra diferenciación entre unos y otros en el espacio-tiempo de la tierra –nuestra multitud– no es sino un aspecto

secundario y engañoso de la verdad, que en esencia resulta en que somos un solo ser, una superficie; y sabemos y experimentamos esa verdad –saliendo de nosotros mismos, fuera de los límites de nosotros mismos– en el éxtasis del amor.

El gran filósofo alemán Schopenhauer, en un magnífico ensayo sobre El fundamento de la moral, trata de esta trascendente experiencia espiritual. ¿Cómo es que, se pregunta, un individuo puede olvidarse de sí mismo y de su propia seguridad y ponerse a sí mismo y a su vida en peligro a fin de salvar otra de la muerte o el dolor, como si esa otra vida fuese la suya propia, y ese peligro ajeno, el suyo? Alguien así, responde Schopenhauer, está actuando en el marco del reconocimiento instintivo de la verdad de que él y el otro son uno. Se mueve no por la impresión secundaria y menor de sí mismo como separado de los otros, sino desde la inmediata experiencia de la más grande y cierta verdad de que todos somos uno en nuestro ser. El nombre que dio Schopenhauer a esta motivación es «compasión», Mitleid, y la identifica como la única inspiración de acción inherentemente moral. A su entender, está basada en una percepción metafísicamente válida. Por un momento uno es desinteresado, ilimitado, sin ego. Más tarde he tenido ocasión de pensar frecuentemente en esta palabra de Schopenhauer mientras contemplaba los noticiarios televisivos en los que aparecían esos heroicos pilotos de helicóptero en Vietnam, bajo el fuego, olvidándose de su propia seguridad, poniendo en peligro sus jóvenes vidas para rescatar a los suyos. Ahí, diría –si buscamos un verdadero ejemplo en nuestros días–, hallamos una auténtica ejecución de la labor del amor.

En las tradiciones religiosas populares de la India existe una formulación de cinco grados de amor a través de los que el devoto asciende en el servicio y conocimiento de Dios que, en el sentido indio, es el darse cuenta de su propia identidad con ese ser de seres que en el principio dijo «yo» y luego comprendió «Soy todo el mundo». El primer grado de dicho amor es el de servidor a amo: «Oh, señor, sois el amo; yo soy el servidor. Pedid y obedeceré». Esta es, de acuerdo con la enseñanza india, la apropiada actitud espiritual de la mayoría de los devotos de divinidades en todas partes del mundo. El segundo nivel de amor es el de amigo a amigo, que en la tradición cristiana está tipificada en la relación existente entre Jesús y sus apóstoles. Eran amigos. Podían hablar e incluso discutir. Pero un amor tal implica una mayor profundidad de comprensión y un mayor desarrollo espiritual que el primero. En las escrituras hindúes se halla representado en la gran conversación de la Bhagavad-gita entre Arjuna, el príncipe Pandava, y su divino auriga, Krishna. El siguiente, o tercer grado de

amor, se halla representado en la imagen del Pesebre de Navidad, en el que se cultiva en el corazón de cada uno el divino infante interior de la propia vida espiritual, en el sentido al que se refería Meister Eckhart cuando decía a su congregación: «Es más querido por Dios su ser que crece espiritualmente en el interior de las buenas almas individuales que el nacido físicamente de María». Y también: «El propósito último de Dios es nacer. No se contenta hasta que su hijo nace en nosotros». En el hinduismo, es a través de la devoción popular hacia Krishna, representado como pequeño «ladrón de mantequilla», como niño criado entre vaqueros, donde encontramos su presencia más bellamente ilustrada. Y en la actualidad está el ejemplo de la mujer apesadumbrada anteriormente mencionada, que llegó ante el santo y sabio indio Ramakrishna, diciendo:

–Oh, maestro, creo que no amo a Dios.

Y él preguntó:

–Entonces, ¿no hay nada que ames?

A lo que ella respondió:

–A mi sobrinito.

Y él dijo entonces:

–Ahí está tu amor y servicio a Dios, en tu amor y servicio a ese niño.

El cuarto grado de amor es el que sienten los esposos entre sí. La monja católica lleva el anillo de bodas de su matrimonio espiritual con Cristo. Así de espiritual son todos los matrimonios de amor. En palabras atribuidas a Jesús: «Los dos serán una sola carne». Porque a partir de entonces «lo máspreciado» ya no será uno mismo, la propia vida individual, sino cada uno como ambos y el vivir la vida, autotranscendidos en ese conocimiento. En la India, la esposa debe venerar a su marido como a su señor; el servirle es la medida de su religiosidad (sin embargo, no parece que hay nada parecido en cuanto a los deberes de un esposo hacia su esposa).

Y finalmente, ¿cuál es el quinto y más elevado nivel de amor, de acuerdo con la serie india? Es el amor apasionado e ilícito. Se dice que en el matrimonio todavía se está en pleno uso de razón. Todavía se disfruta de los bienes de este mundo y del lugar que se ocupa en él, riqueza, posición social y demás. Sin

embargo, el matrimonio en Oriente es un arreglo realizado entre familias, no teniendo nada que ver con lo que en Occidente pensamos del amor. En un contexto así, el estar poseído por un amor apasionado solo puede ser ilícito, pues irrumpe en el orden de una vida sumisa en la virtud como una tormenta devastadora. Y el propósito de un amor así solo puede ser el de la polilla en la imagen de Hallaj: ser aniquilado en el fuego del amor. En la leyenda de Krishna, se muestra dicho modelo en el anhelo apasionado del joven dios encarnado por su amante mortal casada, Radha, y en el anhelo recíproco que ella siente. Para citar una vez más al místico Ramakrishna, que en su devoción por la diosa Kali fue él mismo un amante así durante toda su vida: cuando se ama a Dios de esa forma, sacrificándolo todo por obtener la visión de su rostro, «Oh, mi señor, revélate a ti mismo», y él tendrá que responder.

En la India también existe la figura del dios Krishna tocando la flauta por la noche en el bosque de Vrindavan, a cuyo irresistible sonido las jóvenes esposas se escurrían del lecho de sus maridos y, acercándose al bosque bañado por la luz de la luna, bailaban toda la noche en un éxtasis trascendente con su joven y hermoso dios.

El significado de esta historia es que el éxtasis del amor transporta más allá de las leyes y relaciones temporales, que pertenecen únicamente al mundo secundario de multiplicidad aparente. En el mismo espíritu, san Bernardo de Claraval dio un sermón en el siglo XII sobre el texto bíblico del Cantar de los Cantares, en el que presentaba el anhelo que tiene el alma con respecto de Dios como más allá de la ley y de la razón. Además, la atroz separación y conflicto entre los dos órdenes de compromiso moral, la razón por un lado y el amor apasionado por el otro, han sido una fuente de ansiedad cristiana desde el principio. «Los deseos de la carne están contra el espíritu –escribió san Pablo, por ejemplo, a los gálatas–, y los deseos del espíritu, contra la carne.»

Abelardo, contemporáneo de san Bernardo, vio la más alta ejemplificación del amor de Dios por el hombre, en el descenso a la tierra del hijo de Dios para convertirse en carnal y su sumisión a la muerte en la cruz. En la hermenéutica cristiana, la crucifixión del redentor siempre ha representado un gran problema; pues Jesús, de acuerdo con las creencias cristianas, aceptó voluntariamente la muerte. ¿Por qué? Según Abelardo, no fue, como algunos aventuraban en su época, como un rescate pagado a Satán, a fin de «redimir» a la humanidad de su influencia; tampoco fue, como aseguraban otros, como un pago al padre, por el pecado de Adán. Más bien fue un acto de aceptada autoinmolación por amor,

destinado a invocar el amor de la humanidad, para que dejase sus intereses terrenales y se volviese hacia Dios. Y sabemos que Cristo no debe haber sufrido en ese acto de amor a través de un dicho del místico Meister Eckhart: «Para el que sufre y no es por amor, sufrir es sufrimiento y es duro de soportar. Pero aquel que sufre por amor, no sufre, y su sufrimiento es provechoso a los ojos de Dios».

Lo cierto es que la idea del descenso de Dios al mundo por amor, a fin de invocar, como respuesta, el amor a Dios del hombre me parece que implica exactamente lo contrario de la afirmación de san Pablo que he mencionado. Más bien implica, me parece, la idea de que así como la humanidad anhela la gracia de Dios, así Dios anhela ser honrado por la humanidad, siendo recíprocos ambos anhelos. Y la imagen del crucificado como verdadero Dios y verdadero hombre aclarará los términos análogos de un sacrificio mutuo, no en forma de expiación en el sentido penal, sino como sintonía en lo marital. Y aún más: cuando lo ampliamos para simbolizar –además del momento histórico de la crucifixión de Cristo en el Calvario– el misterio, a través de todo tiempo y espacio, de la presencia y participación de Dios en la agonía de todas las cosas vivas, el símbolo de la cruz deberá ser visto como el de una afirmación eterna de todo lo que es, fue o será. Puede pensarse en las palabras de Cristo recogidas en el gnóstico Evangelio según santo Tomás: «Partid un trozo de madera, yo estoy ahí; levantad una piedra y me encontraréis ahí». También las de Platón en Timeo, donde afirma que el tiempo es «la imagen móvil de la eternidad». O incluso las de William Blake: «La eternidad está enamorada de los resultados del tiempo». En los escritos de Thomas Mann existe un memorable pasaje en donde ensalza al hombre como «un noble encuentro (eine hohe Begegnung) entre espíritu y naturaleza en el camino anhelante entre uno y otro».

Por tanto, podemos decir que, mientras puede que algunos moralistas encuentren imposible realizar distinciones entre dos esferas y reinos –uno de la carne, el otro del espíritu; uno de tiempo, el otro de eternidad–, cuando el amor provoca definiciones tales, desaparece, y un sentimiento de vida se manifiesta donde esos opuestos son uno.

La más ampliamente reverenciada personificación de esta actitud de afirmación del mundo es esa figura de infinita compasión ya expuesta largamente, el Bodhisattva Avalokiteshvara, conocido en China y Japón como Kuan Yin y Kannon. Pues, a diferencia del Buda, que murió al final de su vida de enseñanzas, para no volver nunca, esta infinitamente compasiva figura, que

renunció a su propia liberación eterna para permanecer para siempre en este vórtice de renacimientos, representa a través del tiempo el misterio de un conocimiento de liberación eterna mientras se vive. La liberación así vista es, paradójicamente, no para escapar del vórtice, sino para participar voluntariamente en sus penalidades, movida por la compasión; pues mediante el desapego se consigue la liberación del yo, y con su liberación llega la del deseo y el miedo. Y así como el Bodhisattva está liberado, también lo estamos nosotros, de acuerdo con la medida de nuestra experiencia en la perfección de la compasión.

Se dice que de la punta de los dedos del Bodhisattva mana ambrosía que llega hasta lo más profundo del infierno, confortando a las almas encerradas en las cámaras de tortura de sus pasiones. Se nos dice, además, que en todas nuestras relaciones somos sus agentes, tanto si lo sabemos como si no. No es propósito del Bodhisattva cambiar –o, como nos gusta decir, «mejorar»– este mundo temporal. Conflictos, tensiones, fracasos y victorias son inherentes a la naturaleza de las cosas, y lo que hace el Bodhisattva es participar de la naturaleza de las cosas. Es benevolencia sin propósito. Y como toda vida es sufrimiento, y necesariamente es así, la respuesta no puede basarse en cambiar –o «progresar»– de una forma de vida a otra, sino solo en disolver el mismo órgano del sufrimiento, que –como hemos visto– es la idea de querer preservar un ego, comprometido con sus propios y apremiantes conceptos sobre lo que es bueno y malo, verdadero y falso, correcto o equivocado; esas dicotomías –como ya hemos visto– se disuelven en el impulso metafísico de la compasión.

Amor como pasión; amor como compasión; esos son los dos polos extremos de nuestro interés. A menudo han sido representados como totalmente opuestos, respectivamente como físico y espiritual; pero en ambos el individuo sale de sí mismo y se abre a una experiencia de identidad redescubierta en un formato mayor y perdurable. Y en ambos debemos reconocer que se trata de la labor de Eros, el mayor y más joven de los dioses; el mismo que en el principio, como se explica en el antiguo mito indio, se derramó o manó a sí mismo en la creación.

En Occidente, la más impresionante representación de amor como pasión se encuentra, indudablemente, en la leyenda de la poción de amor de Tristán e Isolda, donde vemos la paradoja del misterio: la agonía del disfrute del amor, y el gozo del amante en esa agonía, que los nobles corazones de verdad experimentan como la auténtica ambrosía de la vida. «He llevado a cabo una tarea –escribió el más grande de los poetas en la línea de Tristán, Gottfried von

Strassburg, en cuya versión de la leyenda de Wagner se inspiró la ópera—, una tarea de amor por el mundo y para consuelo de los nobles corazones; a esos que me son queridos y hacia el mundo al que se abandona mi corazón.» Y luego añadió: «No me refiero al mundo común, al de aquellos que (tal y como he oído) no pueden soportar la pena y no desean sino vivir en un éxtasis continuo (¡que Dios les permita habitar en la buenaventura!). Su mundo y su forma de vida no son contemplados por mi historia: sus vidas y la mía discurren aparte. Es otro el mundo que tengo en mente, el que siente en un solo corazón la amarga dulzura y la pena querida, la delicia de su corazón y su dolor anhelante, la querida vida y la sufrida muerte, la querida muerte y la sufrida vida. Dejad que tenga mi mundo en ese mundo, para ser condenado o salvado con él».

¿Reconocemos un eco del mismo sentido metafísico sobre la coincidencia y trascendencia de opuestos que antes ya encontramos, simbolizado en la figura de Satán en los infiernos, Cristo en la cruz, y la polilla consumida en la llama?

No obstante, en la experiencia y comprensión del amor de la Europa medieval, interpretada no solo por Gottfried y otros poetas afines, sino también por los trovadores del siglo XII y principios del XIII, existe un tono diferente al que podamos encontrar en Oriente, tanto en el Lejano, Medio o Próximo. En esencia, la cualidad budista de «compasión», karuna, es equivalente a la «caridad» cristiana, agape, representada en la recomendación de Cristo de amar al prójimo como a sí mismo; y también en las palabras que a mí me parecen las más elevadas, nobles y valientes de la enseñanza cristiana: «Ama a tus enemigos y reza por aquellos que te persiguen, pues al igual que tú, son hijos del padre que está en el cielo; pues él hace que el sol salga para el bien y para el mal, y envía lluvia a los justos y a los injustos...».

En todas las grandes y tradicionales representaciones del amor como compasión, caridad, o agape, la puesta en práctica de la virtud es descrita como general e impersonal, trascendiendo las diferenciaciones e incluso las lealtades. Y opuesto a este elevado y espiritual tipo de amor, está el más bajo, el lujurioso, o, como es a menudo llamado, la «pasión animal», que también es general e impersonal, trascendiendo diferencias e incluso lealtades. En realidad, tal vez pueda describirse este último tipo de amor como el celo que los órganos, masculino y femenino, sienten por cada uno de ellos, y señalar los escritos de Sigmund Freud como el texto moderno definitivo sobre ese tipo de amor. No obstante, en los siglos XII y principios del XIII, en Europa, en la poesía de los trovadores de la Provenza y en algunos de sus coetáneos anglosajones, aparece una forma de

experimentar el amor como una expresión diferente de las dos tradicionalmente opuestas. Y como ese capítulo típica y exclusivamente europeo sobre el asunto que tratamos me parece una de las más importantes mutaciones no solo del sentimiento humano, sino también de la conciencia espiritual de la raza humana, voy a insistir un poco más en ello antes de dar paso a las últimas consideraciones.

Para empezar, digamos que en la Edad Media el matrimonio era casi exclusivamente un asunto de importancia social y familiar, como siempre ha sido, claro está, en Asia, y como todavía es para muchos en Occidente. La gente se casaba de acuerdo con un arreglo familiar. Sobre todo en los círculos aristocráticos, jovencitas que apenas salían de la pubertad eran casadas y utilizadas como peones políticos. Y mientras tanto, la Iglesia sacralizaba esas uniones con su inapropiado lenguaje místico sobre las dos personas que ahora serían una sola carne, unidos en el amor y por Dios; y que ningún hombre separase lo que Dios había unido. Cualquier experiencia verdadera del amor nada más podía encajar en ese sistema como un presagio de desastres. Pues no solo podía acabarse en la hoguera como castigo por adulterio, sino que, de acuerdo con la creencia general, también se ardería para siempre en el infierno. E incluso así, el amor llegaba a corazones tan nobles como los cantados por Gottfried; no solo llegaba, sino que era invitado. Y era tarea de los trovadores celebrar esa pasión, que a sus ojos era una gracia divina de dignidad más elevada que los sacramentos de la Iglesia, más elevada que el sacramento del matrimonio, y aunque excluida del cielo, era santificada en el infierno. Y que la palabra «amor» fuese la lectura inversa de «Roma» parecía compendiar perfectamente el sentido de la disparidad.

Pero, entonces, ¿dónde reside la cualidad especial de este nuevo orden de amor, el amor que no era agape ni eros, sino amor?

Los debates entre trovadores eran el tema favorito de sus poemas, y la definición que mejor encaja y que ha sido conservada para nosotros en una estrofa de uno de los cantores más respetados, Guiraut de Borneilh, que señala que el amor es discriminador –personal y específico– nacido de los ojos y el corazón.

Así pues, a través de los ojos el amor llega al corazón:

pues los ojos son los exploradores del corazón,  
y los ojos van reconociendo el terreno  
de lo que al corazón le agradaría poseer.  
Y cuando están de pleno acuerdo  
y firmes, los tres, en lo resuelto,  
en ese momento, nace el perfecto amor  
de lo que los ojos han hecho que sea bienvenido para el corazón.  
De ninguna otra forma puede el amor nacer o tener comienzo,  
sino a través de ese nacimiento y comienzo movidos por inclinación

Hay que fijarse bien: un amor tan noble no es indiscriminado. No es un «ama a tu prójimo como a ti mismo sin importarte quién sea»; no es agape, caridad o compasión. Tampoco es una expresión del deseo general de sexo, que también es indiscriminado. Es de un orden, por así decirlo, que no es del cielo ni del infierno, sino de la tierra; nacido en la psique de un individuo particular y, específicamente, la predilección de sus ojos, su percepción de otro individuo específico y la comunicación de su imagen al corazón, que deberá ser (tal y como se nos indica en otros documentos de la época) un «noble» o «gentil» corazón, capaz de la emoción del amor, amor, no simplemente lujuria.

¿Y cuál será entonces la naturaleza de un amor así nacido?

En los diversos contextos del misticismo erótico oriental, tanto del Próximo como del Lejano Oriente, la mujer es místicamente interpretada como una ocasión que el amante tiene para experimentar profundidades más allá de las profundidades de la iluminación trascendente, de forma muy parecida al aprecio que Dante sentía por Beatriz. No ocurría lo mismo entre los trovadores. Para ellos, el objeto amado era una mujer, no la manifestación de algún principio divino; y específicamente, esa mujer. El amor era para ella. Y la experiencia señalada era una agonía de amor terrenal: un efecto del hecho de que la unión

del amor nunca puede llegar a ser absolutamente alcanzada en esta tierra. La alegría del amor radica en su sabor de eternidad; el dolor del amor en el paso del tiempo; por ello (en palabras de Gottfried) «la amarga dulzura y el querido dolor» son su esencia. Y para aquellos «que no pueden soportar el dolor y no desean sino vivir en un éxtasis continuo», la ambrosía de este enorme don de la vida es un trago demasiado fuerte. Gottfried incluso deificó el amor como una diosa, y llevó a su desconcertada pareja a su capilla oculta, conocida como «la gruta para los enamorados», donde en lugar del altar se alzaba el noble lecho del amor.

Además –y para mí este es el pasaje más conmovedor de la versión de Gottfried de la leyenda–, cuando en el navío en que zarpan desde Irlanda (con cuya escena comienza la ópera de Wagner) la joven pareja bebe sin darse cuenta la poción y gradualmente se hacen conscientes del amor que durante algún tiempo había ido creciendo lentamente en sus corazones, Brangaene, el fiel servidor que por casualidad había dejado desatendido el fatal frasco, les avisa: «¡Ese frasco y su contenido será la muerte de ambos!»; a lo que Tristán responde: «Sea pues la voluntad de Dios, tanto si es la muerte como la vida, pues esa pócima me ha envenenado dulcemente. No sé cuál es la muerte a la que te refieres, pero esta muerte me sienta bien. Y si la deliciosa Isolda va a seguir siendo mi muerte, con gusto desearía una muerte eterna».

Brangaene hacía referencia únicamente a la muerte física. Sin embargo, la referencia de Tristán a «esta muerte» apuntaba al éxtasis de su amor; y su posterior comentario sobre «una muerte eterna» era sobre una eternidad en el infierno, lo que para un católico medieval no solo era una floritura del lenguaje.

Pienso en la figura musulmana de Satán, el gran amante de Dios, en el infierno de Dios. Y cuando a la luz de estas palabras de Tristán recuerdo esa escena del Infierno de Dante en la que el poeta describe su paso a través del círculo de los pecadores carnales y dice haber contemplado –llevadas por el viento abrasador– las almas inmersas en gritos de los más famosos amantes de la historia – Semíramis, Helena, Cleopatra, Paris, y, ¡claro está!, también Tristán–, y explica cómo allí habló con Francesca da Rimini en brazos de Paolo, el hermano de su esposo, y preguntándose qué había sido lo que habría llevado a esa terrible eternidad a ambos, ella le explica cómo los dos habían leído juntos acerca de Ginebra y Lancelot y en un determinado momento, mirándose el uno al otro, se besaron mientras temblaban y no siguieron leyendo el libro durante el resto del día... Cuando recuerdo, como digo, ese pasaje a la luz de la bienvenida de

Tristán a «una muerte eterna», no puedo dejar de preguntarme si Dante estuvo acertado al considerar la condición de las almas en el infierno, como un dolor sin fin. Su punto de vista era el de un extraño; alguien a quien, además, su propio amor le estaba elevando hasta las cimas más altas del cielo. Mientras que Paolo y Francesca vivían en la percepción de una pasión de una especie mucho más ardiente. Para tratar de entender una dicha tan terrible tendríamos que echar mano de otro visionario, William Blake, en El matrimonio del cielo y del infierno: «Mientras camino entre los fuegos del infierno, maravillado ante los gozos de genios, que a ojos de los ángeles deben parecer tormentos y locura...». Porque lo importante sobre el infierno –al igual que sobre el cielo– es que una vez allí se está en el lugar apropiado, que al fin y al cabo es exactamente el lugar en que se quería estar.

El mismo punto de vista aparece en Sin salida, de Jean-Paul Sartre, donde el escenario es una habitación de hotel en el infierno, amueblada en estilo «segundo imperio» y con una imagen de Eros en la repisa de la chimenea. En esta habitación entrarán tres huéspedes permanentes, a los que iré presentando el botones.

El primero, un periodista pacifista de mediana edad, acaba de ser fusilado como desertor, y lo que su orgullo más necesita en ese momento es que le digan que su intento de escapar a México y publicar allí una revista pacifista fue heroico; que no era un cobarde. El segundo en ser alojado es una lesbiana que perdió su vida cuando una joven esposa a la que sedujo abrió el gas de su cocina a escondidas y expiró con ella, asfixiada, en la cama. Sintiendo desprecio de inmediato por lo cobarde que será su compañero en la eternidad, esta fría intelectual no le ofrecía el consuelo que necesitaba. Tampoco podía dárselo el último huésped en aparecer, una joven loca por los hombres que había ahogado a su hija ilegítima y conducido a su amante al suicidio.

Esta segunda mujer se muestra inmediatamente interesada en el hombre, que sin embargo no necesita pasión sino compasión. La lesbiana bloquea todos los intentos que hacen para llegar a un acuerdo, mientras que, por otra parte, realiza aproximaciones hacia la otra mujer, que a su vez ni se muestra interesada ni entiende qué es lo que quiere. Y cuando los tres –tan exquisitamente descritos– han conducido sus demandas con respecto a los demás a tal nivel de frustración que escapar, de una u otra forma, les parece lo único que cualquiera podría desear en una situación tal, se abre la hasta entonces cerrada puerta de su habitación –mostrando el vacío azul del exterior–, y nadie se marcha. La puerta

vuelve a cerrarse y vuelven a encontrarse encerrados para siempre en su ahora escogida celda.

Bernard Shaw dijo algo parecido en el tercer acto de su *Hombre y superhombre*; se trata de una deliciosa escena en la que una viejecita, fervorosa hija de la Madre Iglesia, es informada de que el paisaje por el que tan felizmente pasea no es el cielo, sino el infierno. Ella se muestra indignada: «Le digo que sé que no estoy en el infierno –insiste–, porque no siento dolor». Bien, si quiere (le dicen), puede caminar tranquilamente hasta traspasar la colina y llegar al cielo. Sin embargo, su permanencia allí resulta intolerable (le avisan) a aquellos que se hallan felizmente en el infierno. Hay unos cuantos; y la mayoría son ingleses, que a pesar de todo permanecen, no porque sean felices, sino porque piensan que deben a su posición el estar en el cielo. «Un inglés –le dice su informador–, piensa que es moral solo cuando se halla incómodo.» Y con esa ocurrencia shaviana me encamino a las últimas reflexiones sobre el tema de este capítulo.

En la leyenda del Santo Grial, la tarea sanadora aparece simbolizada de forma que el conflicto del mundo entre honor y amor, al igual que en la leyenda de Tristán, es curar la indecisión. El intolerable desorden espiritual del período aparece representado en esta historia tan simbólica mediante la figura de una «tierra baldía», la misma que T.S. Eliot adoptara en su poema del mismo título, publicado en 1922, a fin de caracterizar la condición de nuestra propia era turbulenta. En ese período de despotismo eclesiástico, todos los impulsos naturales eran tachados de corruptos, de los que únicamente se podía obtener «redención» a través de los sacramentos administrados por autoridades que a su vez también estaban corruptas. La gente se veía forzada a profesar y vivir a través de creencias que no siempre profesaban. El orden moral impuesto gozaba de ventaja respecto a la verdad y el amor. Los sufrimientos del infierno se ilustraban en la tierra mediante la tortura de los adúlteros, herejes y otros villanos, atormentados aparte o quemados en las plazas públicas. Toda esperanza de algo mejor residía en ese estado celestial del que Gottfried habla con tanto desprecio, donde aquellos que no sintiesen dolor o deseo iban a permanecer en un éxtasis para siempre.

En la leyenda del Grial, tal como se nos muestra en el *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, gran contemporáneo de Gottfried y rival literario del mismo, esta devastación de la cristiandad es simbólicamente atribuida a la asombrosa herida del joven rey, Anfortas, cuyo nombre significa «debilidad»; y el esperado resultado de los trabajos del ansiado caballero del Grial es curar a este joven

mortalmente herido. Significativamente, Anfortas solo ha heredado, no ganado, el elevado honor de ser guardián del símbolo supremo de la vida espiritual. Por decirlo de alguna manera, no ha probado ser el adecuado para tal puesto, ya que todavía se comporta como deben hacerlo los jóvenes. Y, al igual que todos los jóvenes nobles de esa época, un día se alejó cabalgando del Castillo del Grial con el grito de batalla «¡Amor!». Enseguida encontró a un caballero pagano de una tierra no muy alejada del jardín del Paraíso, que había llegado en busca del Grial y con su nombre grabado en la punta de su lanza. Ambos prepararon sus lanzas, se arrojaron cabalgando el uno contra el otro, y el caballero pagano fue muerto. Pero su lanza, inscrita con el nombre del Grial, ya había castrado al joven rey, y la punta de la lanza, partida, permanecía en la atroz herida.

Para Von Eschenbach, este desastre simbolizaba la disociación existente entre la cristiandad y el espíritu de la naturaleza: la negación de lo natural como corrupto, la imposición de lo que se suponía era una autoridad sobrenatural, y en consecuencia, la destrucción tanto de lo natural como de la verdad. Por otra parte, la curación del rey mutilado solo podía conseguirse a través de un joven incorrupto uncido naturalmente, que mereciese la corona suprema a través de una vida, labor y experiencia auténticas, motivado por un espíritu de resuelto y noble amor, lealtad inquebrantable y espontánea compasión. Ese joven era Parzival. Y aunque en estas pocas páginas no podemos pasar revista a su simbólica carrera, será suficiente con relatar cuatro de los principales episodios para sugerir la carga del mensaje de curación del poeta.

El noble joven había sido criado por su madre viuda en un bosque alejado del mundo cortesano, y solo cuando tuvo la oportunidad de ver pasar junto a su cabaña a una partida de caballeros, supo de las órdenes de caballería y, abandonando a su madre, se dirigió a la corte del rey Arturo. Recibió su educación en las formas de la cortesía y en las habilidades de caballero de manos de Gurnemanz, un anciano noble que admiraba sus obvias cualidades y que le ofreció a su hija en matrimonio. Pero Parzival pensó: «¡No debo aceptar así como así, debo merecer a mi esposa!», y cortésmente rechazó el ofrecimiento para, otra vez solo, alejarse cabalgando.

Dejó las riendas sueltas sobre el cuello de su montura y se dejó llevar por la voluntad de la naturaleza (de su cabalgadura), que le condujo hasta el castillo sitiado de una reina huérfana de su misma edad, Condwiramus (conducir amor), a la que heroicamente rescató al día siguiente de los indeseables asaltos de un rey que había imaginado aumentar sus posesiones feudales mediante la captura y

su posterior matrimonio con la joven. Fue esa adorable reina quien se convirtió en la esposa que había merecido, sin sacerdote alguno que solemnizase el matrimonio; el mensaje curativo del poeta a través de este episodio es que solo el amor noble es santificación del matrimonio, y la lealtad en el matrimonio es la confirmación del amor.

La segunda propuesta hecha por el poeta es la de la naturaleza humana colmada –no superada o trascendida– en la consecución de la suprema meta espiritual de la que el Grial era el símbolo medieval. Pues fue solo después de que Parzival hubiera cumplido con los desafíos seculares normales del día –tanto de hechos caballerescos como los propios del matrimonio– cuando se vio envuelto, sin previo aviso o intención, en el impredecible e inesperado contexto de la más elevada aventura espiritual simbolizada en el Castillo del Grial y en la curación de su rey. La ley mística que gobierna la aventura requiere que el héroe en cuestión desconozca las reglas o tareas que se le encomendarán, pero que las lleve a cabo mediante el impulso natural de su propia naturaleza. El castillo aparecería como una visión frente a él. El puente del foso descendería, y el caballero lo atravesaría para encontrar una gozosa bienvenida. Y la empresa que se esperaba de él, cuando el rey mutilado fue llevado en litera hasta la cámara donde el caballero aguardaba, simplemente sería preguntar qué le afligía. El herido se recuperaría de inmediato, la tierra baldía se transformaría en verdes pastos y el héroe salvador sería proclamado rey. No obstante, con ocasión de su primera llegada y recepción, Parzival, movido por la compasión, mantuvo la calma, ya que había sido instruido por Gurnemanz en que un caballero no hace preguntas. Así que permitió que el cuidado de su imagen social inhibiese el impulso de su naturaleza, que, claro está, era exactamente lo mismo que todos los de ese mundo hacían en ese época y la causa de todo lo que iba mal.

Bien, para resumir esta larga y bonita historia, digamos que el resultado de la supresión del dictado de su corazón fue que el joven y mal aconsejado caballero –despreciado, humillado, maldecido, ridiculizado y exiliado de los contornos del Grial– se sintió tan avergonzado y perplejo por lo sucedido que amargamente maldijo a Dios por lo que tomó como una decepción practicada en él, y durante años cabalgó lleno de desesperación, en solitaria búsqueda, a fin de llegar de nuevo al Castillo del Grial y liberar al sufrido rey. Incluso después de enterarse –por un ermitaño del bosque– que dicho encantamiento consistía en que nadie que buscara el castillo lo encontraría y que nadie que fracasara una vez gozaría de una segunda oportunidad, el resuelto joven persistió en su empeño, movido por la compasión hacia el monarca terriblemente mutilado, que se hallaba en tan

penosa situación a causa de su fracaso.

Pero su victoria final llegaría, irónicamente, por su lealtad a Condwiramurs y su valentía en combate más que por la determinación ciega de hallar el castillo. La ocasión tuvo lugar durante un festín de bodas –con pabellones llenos de hermosas damas y frivolidades sin fin–, del que se alejó, no a causa de enojo moral, sino porque, con la imagen de Condwiramurs en su corazón (a la que no había visto durante todos esos crueles años de infatigable búsqueda), no pudo abandonarse a los placeres de esa ocasión. Se alejó cabalgando solo. Y todavía no había recorrido una gran distancia cuando vio que hacia él cargaba un brillante caballero del islam, que se acercaba desde un bosque cercano.

Desde hacía algún tiempo sabía Parzival que tenía un medio hermano musulmán; y he aquí que era este que se acercaba. Se encontraron y lucharon bravamente. «Y qué afligido me siento –escribió Von Eschenbach–, pues ambos eran hijos del mismo hombre.» Cualquiera podría decir que «ellos» luchaban, si se quisiera hablar de dos. Esos dos, sin embargo, eran uno solo. «Mi hermano y yo somos un cuerpo, como buenos esposos. Al luchar aquí a causa de la lealtad del corazón, el ser una carne y una sangre nos causaba un gran dolor.»<sup>1</sup> La escena de la lucha es una recapitulación transformada del encuentro de Anfortas con el pagano. No obstante, en esta escena, la espada de Parzival se rompía sobre el casco del otro. El musulmán lanzó lejos su propia hoja, sintiendo vergüenza de matar a un caballero indefenso, y ambos se sentaron en lo que devino un escena de reconocimiento.

En este crítico encuentro se halla claramente implícita una referencia alegórica a las dos religiones enfrentadas de la época, el cristianismo y el islam: «dos nobles hijos», por así decirlo, «de un mismo padre». Y cuando ambos hermanos llegan a un acuerdo, aparece un mensajero del Grial que los invita a los dos al castillo, lo que en una obra cristiana del tiempo de las Cruzadas resulta un detalle seguramente singular. El rey herido está curado, Parzival es colocado en su lugar y el musulmán toma a la Doncella del Grial como esposa (en cuyas manos virginales, y solo en ellas, ha sido transportada la vasija) y parte con ella hacia su Oriente para reinar en la verdad y el amor, puesto que (como el texto declara) «su pueblo debe ganar y obtener sus derechos».

Pero este maravilloso Parzival de Wolfram von Eschenbach simplemente debe leerse.<sup>2</sup> Lleno de humor y alegre, totalmente distinto tanto en espíritu como en contenido al pesado opus de Richard Wagner, es una de las más ricas, grandes y

civilizadas obras de la Europa medieval; y como monumento al poder del amor en todas sus formas, tal vez sea la más grande historia de amor de todos los tiempos.

Permítanme que ahora, para finalizar, eche un vistazo a los escritos de un autor contemporáneo, Thomas Mann, que ya en su primera novelita, Tonio Kröger, llamó amor al principio emanador de su arte.

El joven alemán septentrional que es el héroe de su novela, cuya madre fue una mujer de raza latina, se encontró apartado de sus compañeros de ojos azules, no solo físicamente, sino temperamentalmente; los que miraba con un melancólico sentido de desprecio intelectual, y también con cierta envidia, mezcla de admiración y amor. En realidad, en lo más profundo de su corazón, estaba prendado de todos ellos, sobre todo de un encantador Hans de ojos azules y de la hermosa rubia Ingeborg, que para él representaba el irresistible atractivo de la frescura y la belleza humanas, así como de la vida juvenil.

Al hacerse mayor, Tonio abandonó el norte para buscar su destino como escritor y, trasladándose a una ciudad del sur, encontró a una joven rusa, Lisaveta, y a su círculo de bebedores fuertes. Allí, entre aquellos críticos desdeñosos de la comunidad humana, no se sintió mejor que entre los que anteriormente habían sido los objetos de su desdén. Se hallaba entre dos mundos, «un burgués perdido», como se denominaba a sí mismo; y al partir de este segundo escenario, un día escribió un manifiesto epistolar a la crítica Lisaveta, sentando las bases de su credo como artista.

La palabra adecuada, le mot juste, reconocía, podía llegar a herir; incluso a matar. Pero el trabajo de un escritor debía ser observar y denominar con exactitud; hiriendo, incluso matando. Porque lo que el escritor puede denominar al realizar una descripción son inevitablemente imperfecciones. La perfección en la vida no existe; y si lo hiciese, sería no amada, sino admirada, y puede que hasta un fastidio. La perfección carece de personalidad. (Dicen que todos los Budas son perfectos, perfectos y por tanto parecidos. Al haber obtenido la liberación de las imperfecciones de este mundo, lo han abandonado, para no regresar más. Pero los Bodhisattvas, al permanecer en él, miran las vidas y los hechos de este mundo imperfecto con ojos y lágrimas de compasión.) Pongamos atención en que (y aquí radica la importancia del pensamiento de Mann sobre esta cuestión) lo que es amado en un ser humano son precisamente sus imperfecciones. El escritor debe encontrar las palabras adecuadas y lanzarlas

como dardos a su objetivo, pero con un bálsamo, un bálsamo de amor en cada punta. Porque el objetivo, la imperfección, es exactamente lo que es personal, humanamente natural, y el punto umbilical de la vida.

«Admiro –escribía Tonio Kröger a su amiga intelectual–, a esos seres fríos y orgullosos que se aventuran por senderos de enorme belleza demoníaca y desprecian la “humanidad”; pero no los envidio. Porque [y aquí lanza su propio dardo] si hay algo que pueda hacer un poeta o un literato es este amor aburguesado que siento por lo humano, por el lugar común. Toda la calidez, bondad y humor deriva de ello; e incluso me da la impresión de que debe tratarse de ese amor del que se ha escrito que puede hablarse con las lenguas de los hombres y de los ángeles y que aún no teniéndolo puede sonar como sonido de metal y címbalos tintineantes [...].»

«Erótico» o «ironía de plástico» es el nombre que Thomas Mann otorgó a este principio; y a lo largo de la mayor parte de su carrera creativa se guió por este principio. El ojo resuelto detecta, el intelecto denomina, el corazón se desborda de compasión; y la fuerza vital de cada amante corazón de la vida será finalmente puesta a prueba, desafiada y medida por su capacidad de mirar con compasión cualquier cosa percibida por el ojo y denominada por el intelecto. «Pues al igual que Dios –como leemos en Pablo a los romanos–, ha consignado a la desobediencia a todos los hombres, también deberá mostrar su misericordia a todos.»

Además, podemos estar seguros de que la vida misma proveerá en última instancia a cada uno de nosotros con una prueba sobre nuestra capacidad para dicho amor, tal y como lo hizo Thomas Mann, que transformó al Hans de ojos azules y a la rubia Ingeborg –bajo Hitler– en lo que solo podría denominarse y describirse como monstruos depravados...

¿Qué debe hacerse al ser sometidos a esa prueba?

Dijo san Pablo: «El amor lo soporta todo». También contamos con las palabras de Jesús: «No juzgues si no quieres ser juzgado». Y asimismo está el dicho de Heráclito: «Para Dios todas las cosas son hermosas, buenas y justas; pero los hombres tienen algunas cosas malas y otras buenas. El bien y el mal son uno».

Aquí tenemos un profundo y terrible misterio, que tal vez no sepamos, o simplemente no queramos comprender, y que deberá ser asimilado si vamos a

hallarnos en esa prueba. Pues el amor es exactamente tan fuerte como la vida. Y cuando la vida produce lo que el intelecto denomina mal, debemos entrar en justa lucha, conteniendo «desde la lealtad de corazón»; sin embargo, si se pierde el principio de amor (el «amad a vuestros enemigos» de Cristo), también se perderá la humanidad.

«El hombre —en palabras del novelista americano Hawthorne—, no debe renunciar a su hermandad incluso con los más abyectos.»

## 9.

### Mitologías de guerra y paz

Existe una razón obvia por la que resulta más fácil acordarse de los ejemplos mitológicos de guerra que de los de paz, pues no solo ha sido normal para la experiencia humana el conflicto entre grupos, sino que existe un factor cruel que debe ser reconocido y que nos demuestra que matar es la condición previa de todo lo que vive: la vida vive en la vida, se alimenta de la vida, y de otra forma no existiría. Para algunos, esta terrible necesidad es fundamentalmente inaceptable, y en ocasiones sacan a la luz mitologías sobre el camino hacia una paz perpetua. No obstante, esas gentes no son precisamente los grupos que han sobrevivido a lo que Darwin denominó la lucha universal por la existencia, algo que sí han conseguido aquellos que han vivido reconciliados con la naturaleza de la vida en la tierra. Para decirlo clara y llanamente, las naciones, tribus y pueblos criados en mitologías de guerra son los que han sobrevivido para comunicar a sus descendientes su tradición mítica de mantenimiento de la vida.

En las más recientes investigaciones y descubrimientos paleológicos, sale a la luz que en la primitiva África Oriental, donde aparecieron las primeras evidencias de evolución humana, en el principio ya existían –hace unos ochocientos mil años– dos clases distintas de homínidos, o criaturas humanoides, sobre la tierra. Una, a la que el profesor L.S.B. Leakey, su descubridor, denominó *zinjanthropus*, y que parece haber sido vegetariana, cuya línea ya se extinguió. Y la otra, *homo habilis*, «hombre capaz o hábil», como la llamó Leakey, que era comedor de carne, un asesino, alguien que daba forma a herramientas y armas. Y, aparentemente, la especie humana presente parece descender de esta última línea.

«El hombre –escribió Oswald Spengler–, es una bestia de presa.» Es un hecho de la naturaleza. Y otro hecho de la misma especie es que en todo el reino animal las bestias de presa, en comparación con sus víctimas vegetarianas, por lo general son las más poderosas y también las más inteligentes. Heráclito declaró la guerra para ser el creador de todas las cosas importantes; y otra vez en

palabras de Spengler: «Quien carece de coraje para ser un martillo se convierte en yunque». Muchas mentalidades sensibles reaccionan ante esta indeseada verdad, encontrando intolerable a la naturaleza y han llamado «malvados», «malignos» o «monstruos» a todos aquellos mejor adaptados para la vida, dando forma, como un ideal opuesto, al modelo del que ofrece la otra mejilla y cuyo reino no es de este mundo. Por ello en el amplio panorama de la historia pueden identificarse dos mitologías básicas radicalmente opuestas: una, en la que es afirmada la monstruosa condición previa de toda vida temporal, y otra, en la que es negada.

Cuando miramos las mitologías primitivas de los pueblos no cultivados de esta tierra, lo que encontramos de inmediato es que, sin excepción, son de la primera clase, de la afirmativa. No sé de ningún pueblo primitivo que rechace o desprece el conflicto y que represente la guerra como un mal absoluto. Los grandes cazadores tribales matan animales continuamente, y como la carne disponible es limitada, se dan colisiones inevitables entre los miembros de grupos contendientes que tienen el mismo rebaño como objetivo. En gran medida, los pueblos cazadores son pueblos guerreros; y no solo eso, sino que muchos son estimulados por la batalla y convierten la guerra en ejercicios de bravura. Los ritos y mitologías de esos miembros de tribus están generalmente basados en la idea de que en realidad no existe lo que se llama la muerte. Si la sangre del animal muerto es devuelta a la tierra, devolverá el principio de la vida a la Madre Tierra a fin de renacer, y el mismo animal regresará con la próxima estación para prestar de nuevo su cuerpo temporal. Los animales de caza son así vistos como víctimas propiciatorias que ofrecen sus cuerpos a la humanidad con la comprensión de que se van a llevar los ritos adecuados para devolver a su fuente el principio de la vida. De igual forma, tras los episodios guerreros se llevan a cabo los rituales especiales a fin de aliviar y liberar a la tierra de espíritus y fantasmas de los que murieron.

Dichas ceremonias pueden incluir también ritos para rebajar el ardor y calmar a aquellos que han llevado a cabo las muertes. Pues este asunto del matar, tanto animales como hombres, se supone lleno de peligro. Por una parte, existe el peligro de venganza de la persona o animal muerto; y por otra, el peligro de que el asesino mismo se vea infectado por la fiebre de matar y enloquezca. Junto con los ritos para honrar y aplacar los fantasmas, también se llevan a cabo ritos para ajustar a las maneras de la vida en el hogar a los guerreros que regresan.

Uno de los primeros libros que tuve el honor de editar fue un ceremonial de

guerra navajo, acompañado de una serie de pinturas en la arena (o más bien, en este caso, de «pinturas polen», realizadas a partir de pétalos de flores pulverizados). La leyenda que se ilustraba era la de los dioses gemelos de guerra navajos, cuyos ritos fueron revividos en la reserva durante los años de la II Guerra Mundial, a fin de iniciar en el espíritu de la guerra a los jóvenes navajos alistados en el ejército norteamericano. La ceremonia se llamaba Donde los dos llegan a su padre. Habla del viaje de los héroes gemelos navajos hacia el hogar de su padre, el sol, a fin de obtener de él la magia y las armas con las que eliminar a los monstruos que en esa época dominaban el mundo. La idea básica de prácticamente toda mitología de la guerra es que el enemigo es un monstruo y que al matarlo se está protegiendo el único y verdaderamente valioso orden de la vida humana sobre la tierra, que, claro está, es el del propio pueblo. En este rito navajo, el joven bravo iniciado es identificado con los jóvenes héroes-dioses de la era mitológica, que entonces protegieron a la humanidad al limpiar el desierto de serpientes venenosas, gigantes y otros monstruos. Uno de los principales problemas de nuestra conflictiva sociedad es justamente ese, que a los jóvenes que crecen para funcionar en los campos protegidos de la pacífica vida doméstica y a los que de repente se les pide que interpreten el papel de guerreros se les concede poca o nula iniciación psicológica. Se hallan por lo tanto espiritualmente poco preparados para desempeñar sus papeles en este inmemorial juego de la vida y no pueden conseguir apoyarse en sus inapropiados sentimientos morales.

Pero no todos los pueblos primitivos son luchadores, y cuando nos apartamos de los combativos nómadas cazadores de las llanuras llenas de animales para depositar nuestra mirada sobre los pueblos sedentarios de los trópicos –que habitan un medio principalmente vegetal, donde las plantas, y no los animales, han formado desde siempre la dieta básica, podemos esperar encontrar un mundo relativamente pacífico, con poca o nula necesidad de una psicología o mitología guerrera. Sin embargo, como ya ha sido señalado en capítulos anteriores, existe una muy extraña creencia que prevalece en las zonas tropicales, basada en la observación de que en el mundo vegetal la vida nueva nace de la decadencia, que la vida florece de la muerte, y que de la putrefacción de los brotes del último año crecerán nuevas plantas. De acuerdo con ello, el tema mitológico dominante de muchos de los pueblos de esas regiones refuerza la noción de que el matar incrementa la vida, y es de hecho en esas latitudes del mundo donde los más horribles y grotescos rituales de sacrificios humanos adquieren, incluso en la actualidad, su fuerza motriz en la noción de que hay que matar para activar la vida. En esas zonas es donde florecen los cortadores de cabezas, cuya idea

básica es que antes de que un joven casadero pueda engendrar una vida, debe tomar otra vida y traer la cabeza como trofeo, que a su vez será honrada durante los esponsales, no mirada con desdén, sino respetuosamente atendida, como la que otorgará el poder de la vida a los hijos del matrimonio, que ahora pueden ser concebidos y nacer.

Con respecto a la horrible tarea de procurarse víctimas para los sacrificios que buscan el fomento de la vida, tenemos un ejemplo extremo en la antigua civilización azteca, donde se suponía que a menos que se inmolasen continuamente sacrificios humanos en los múltiples altares, el sol cesaría en su movimiento, el tiempo se detendría y el universo se desplomaría. Y para procurarse los necesarios cientos y miles de sacrificios, los aztecas libraban continuas guerras con sus vecinos. Sus propios guerreros eran honrados como sacerdotes; y un principio del combate –combates incluso contra los elementos, viento y tierra, agua y fuego– era el principio fundamental de su universo, siendo su piedra angular el gran ritual guerrero, conocido como «guerra florida».

Pasando ahora al antiguo Oriente Próximo –donde primero aparecieron los recolectores de granos y las comunidades agrícolas, y donde se formaron las primeras ciudades–, desde el octavo milenio antes de nuestra era en adelante, fue tomando forma un nuevo orden de existencia humana, basado no en forrajear y cazar, sino en plantar y recolectar cosechas, con la grande y buena Madre Tierra como principal aportador de sustento. Fue en esos tiempos, entre esos pueblos, donde se desarrollaron los ritos de fertilidad que han conformado los ritos básicos de todas las civilizaciones basadas en la agricultura desde entonces: rituales que tenían que ver con el arado y la siembra, la siega, el aventado y los primeros frutos. Durante los primeros mil años de su existencia, esos primeros pueblecitos fueron capaces de sobrevivir sin murallas de protección. Sin embargo, sobre el sexto milenio antes de nuestra era, y sobre todo durante el quinto, las murallas empiezan a ser evidentes en la arqueología de esos centros de vida civilizada, y eso nos indica que violentos pueblos guerreros empezaban a amenazar y ocasionalmente a invadir y saquear los ahora comparativamente ricos asentamientos de los pacíficos destripaterrones.

Las dos razas más importantes que realizaban incursiones en las zonas occidentales de esta recientemente desarrollada cultura fueron los arios, que se dedicaban al pastoreo y que provenían de las llanuras de pastos de Europa Oriental y los semitas del sur, del desierto árabe-sirio, con sus rebaños de cabras y corderos. Ambos eran terribles luchadores y sus incursiones sobre pueblos y

ciudades resultaban desastrosas. En el Antiguo Testamento abundan los relatos sobre pacíficos asentamientos arrollados, saqueados y posteriormente destruidos. ¡Imagínenselo! Desde las torres de vigilancia se observaba una nube de polvo en el horizonte. ¿Un huracán? ¡No! Una banda de beduinos; a la mañana siguiente entre las murallas de la ciudad no quedaba una sola alma viviente.

Los dos grandes obras de mitología guerrera en Occidente son la *Ilíada* y el Antiguo Testamento. En el último período de la Edad de Bronce y durante los primeros de la Edad de Hierro, los griegos se convertían en dueños del Egeo al mismo tiempo que los amoritas, moabitas, y los primeros habirus, o hebreos, arrasaban Canaán. Fueron invasiones aproximadamente contemporáneas; y las leyendas que celebraban sus victorias también se desarrollaron simultáneamente. Aún más: los conceptos mitológicos básicos que animaron ambos cuerpos de leyendas no eran muy diferentes entre sí. Los dos mostraban una especie de mundo con dos niveles: el suelo de la tierra abajo, y encima, un piso superior de seres divinos. En el plano inferior de la tierra, se llevaban a cabo algunas guerras –en las que nuestro pueblo aplastaba a esos pueblos–, cuyo progreso dependía, en última instancia del nivel superior. En el caso de la *Ilíada*, los diversos dioses de un panteón politeísta dan apoyo a ambas partes; pues allá arriba también tienen sus diferencias, como por ejemplo Poseidón contra la voluntad de Zeus, Atenea contra Afrodita y Zeus contra Hera. La fortuna de los ejércitos que luchaban en el nivel inferior dependía de lo que ocurría entre los dioses. Y de hecho, uno de los aspectos más interesantes de la *Ilíada* es que, aunque compuesta para honrar a los griegos, son los troyanos quienes se granjean el más grande respeto y honores. Héctor, el noble campeón troyano, es el héroe que lleva el liderazgo espiritual de la obra. Comparado con él, Aquiles parece un sinvergüenza. Y el enternecedor episodio, en el cuarto libro, sobre la despedida de Héctor de su esposa Andrómaca y de su hijo Astyanax («que parece una hermosa estrella» en brazos de su niñera), antes de dirigirse a la batalla, es con toda seguridad el momento más supremo de humanidad, dulzura y hombría de toda la obra.

«Querido mi señor –rogaba la buena esposa–, tu resistencia acabará contigo; pronto los aqueos atacarán y te matarán». Y su esposo respondía: «Querida mía, te ruego que tu corazón no se ahogue en el dolor. Ningún hombre podrá arrojarme a los hados sin mi consentimiento; solo el destino, al que ningún hombre –valiente o cobarde– ha escapado desde el momento en que nació». Y cuando el niño parece encogerse de miedo ante el brillante casco de su padre, coronado por una crin de caballo, Héctor sonrió y quitándoselo dejó que brillase

sobre el suelo, después besó a su hijo, lo acunó en sus brazos y realizó un plegaria por él a Zeus antes de partir hacia la muerte.

O bien consideremos esa magnífica tragedia de Esquilo, Los persas; qué obra tan extraordinaria para ser representada en una ciudad griega apenas veinte años después de que el mismo Esquilo hubiese combatido a los invasores persas en Salamis. La acción se desarrolla en Persia, con la reina persa y su corte discutiendo el regreso de Jerjes, su rey derrotado en esa batalla. Está escrita desde el punto de vista persa y muestra con qué respeto –y haciendo gala de una gran capacidad de empatía– podían los griegos mirar incluso a sus más acérrimos enemigos de la época.

Pero cuando pasamos de la Ilíada de Grecia a Jerusalén y el Antiguo Testamento, nos encontramos con una mitología que contiene un piso superior de muy diferente especie, en donde se halla un poder igualmente diferente; no se trata de un panteón politeísta que favorece a ambos bandos simultáneamente, sino de una única y resuelta deidad, con sus simpatías siempre a favor de una de las partes. Y en consonancia con ello, el enemigo –fuera quien fuese– es tratado en esa literatura, en abierto contraste con lo que solían hacer los griegos, como si se tratase de especies infrahumanas; no como un «tú» (para emplear el término de Martin Buber), sino como una cosa, como un «eso». He escogido unos cuantos pasajes característicos que estoy seguro serán por todos reconocidos, y que, revisados en el presente contexto, nos ayudarán a comprender que hemos sido criados en una de las más brutales mitologías de guerra de todos los tiempos.

El primero es el siguiente:

Cuando Yahveh, tu Dios, te haya introducido en el país al cual vas a entrar para tomarlo en posesión, y haya arrojado de delante de ti a muchas naciones: al hitita, al guigaseo, al amorreo, al cananeo, al perezeo, al jivveo y al yebuseo, siete naciones más numerosas y poderosas que tú; y cuando Yahveh, tu Dios, te las haya entregado y las hayas derrotado, las consagrarás al exterminio. No pactarás alianza con ellas ni tendrás compasión por ellas. No emparentarás con ellas; no darás a tu hija a su hijo ni tomarás para tu hijo a su hija, porque apartaría a tu hijo de seguirme y serviría a otros dioses, de suerte que la ira de Yahveh se encendería contra vosotros y pronto os aniquilaría. Por el contrario, has de hacer con ellos así: demolerás sus altares, destrozarás sus massebás,

talarás sus aserás y darás fuego a sus esculturas; porque eres un pueblo consagrado a Yahveh, tu Dios, quien te ha escogido para que constituyas pueblo de su propiedad entre todos los pueblos que existen sobre la tierra (Deuteronomio 7, 1-6).

Cuando te aproximes a una ciudad para combatirla, le brindarás (primero) con la paz. Y si te da respuesta de paz y te abre las puertas, todo el pueblo que en ella se encuentre quedará por tributario tuyo y te servirá. Mas, si no trata paces contigo y te declara la guerra, la sitiarás. Yahveh, tu Dios, la entregará en tu mano y pasarás a cuchillo a todos sus varones. Solo las mujeres, los niños, el ganado y cuanto botín hubiere en la ciudad guardarás para ti y disfrutarás de los despojos de tus enemigos, que Yahveh, tu Dios, te ha entregado. Así has de hacer con todas las ciudades muy alejadas de ti que no forman parte de estas naciones.

Pero de las ciudades de estos pueblos que Yahveh, tu Dios, te va a dar en propiedad no dejarás viva alma alguna, sino que consagrarás a completo exterminio al hitita, al amorreo, al cananeo, al perezeo, al jivveo y al yebuseo, conforme Yahveh, tu Dios, te ha ordenado, a fin de que no os enseñen a imitar todas las abominaciones que han cometido en el culto de sus dioses y pequéis contra Yahveh, vuestro Dios (Deuteronomio 20: 10-18).

Y cuando Yahveh, tu Dios, te haya introducido en la tierra que juró a tus padres, a Abraham, Isaac y Jacob, te dé ciudades grandes y hermosas que tú no has edificado, casas repletas de toda suerte de bienes que tú no has llenado, cisternas excavadas que tú no cavaste, viñas y olivos que no has plantado, y comas y te hartes; guárdate de olvidar a Yahveh, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la esclavitud (Deuteronomio 6, 10-12).

Y cuando pasamos del Deuteronomio al mayor de los libros de guerra, el de Josué, encontramos la leyenda más famosa de todas: la de la caída de Jericó. Sonaron las trompetas y cayeron las murallas. «Y entonces –leemos–, exterminaron a filo de espada a todos cuantos en la ciudad vivían, tanto hombres como mujeres, mozos como ancianos, e incluso el ganado mayor, el menor y los asnos [...]. Luego prendieron fuego a la ciudad con cuanto encerraba. Solo la

plata, el oro y los objetos de cobre y hierro depositaron en el tesoro de la casa de Yahveh” (Josué 6, 21, 24). La siguiente ciudad fue Haai. «E Israel acabó con todos, hasta el punto de no dejar supervivientes ni fugitivos [...]. La totalidad de los caídos en aquel día, tanto hombres como mujeres, resultó ser de doce mil, todos los moradores de Haai» (Josué 8, 22, 25). «Así fue batiendo Josué todo el país, la montaña y el Negueb, la llanura, las vertientes y a todos sus reyes, sin dejar superviviente, y consagró al exterminio a todo ser vivo, conforme ordenara Yahveh, Dios de Israel» (Josué 10, 40).

Y se trata del mismo Dios que tan frecuentemente es citado por nuestras palomas de la paz actuales como el que enseñó: «¡No matarás!».

El siguiente es el Libro de los Jueces, con una historia al final del mismo en la que se cuenta cómo la tribu de Benjamín consiguió sus mujeres (Jueces 21). El primer himno de la Biblia, el Canto de Débora, es una canción de guerra (Jueces 5). En el Libro de los Reyes podemos pasar revista a monstruosos baños de sangre llevados a cabo en el nombre, claro está, de Yahveh, a cargo de Elías y Eliseo. A continuación vienen las reformas de Josías (II Reyes 22-23), aunque poco después la misma Jerusalén es sitiada y tomada por el rey de Babilonia, Nabucodonosor, en el 586 a.C. (II Reyes 25).

Pero por encima y más allá de todas estas masacres aparece el hermoso ideal de la búsqueda de una paz universal, que desde los tiempos de Isaías en adelante había desempeñado un papel determinante a través de las principales mitologías guerreras de Occidente. Está, por ejemplo, esa atractiva imagen tan frecuentemente citada, al final de Isaías 65, donde «el lobo y el cordero a una pastarán, y el león comerá paja con la res vacuna; mas la serpiente polvo tendrá por alimento; no obrarán con maldad ni causarán daño en toda mi santa montaña, dice Yahveh». Sin embargo, un poco antes, en el mismo Isaías se nos hace saber cuál es el ideal de paz por llegar. «Los extranjeros», leemos:

reconstruirán entonces tus muros y sus reyes te servirán; porque los batí en mi furor, más en mi clemencia me compadecí de ti. Tus puertas estarán abiertas continuamente, ni de día ni de noche se cerrarán, para traerte las riquezas de las naciones, guiando sus reyes. Pues la nación y el reino que no te sirvan se perderá, y los pueblos gentiles serán totalmente exterminados. La magnificencia del Líbano vendrá a ti, cipreses, olmos y bojés juntamente, para adornar el lugar

de mi santuario, y voy a honrar el sitio donde posan mis pies. E inclinados, se irán hacia ti los hijos de tus opresores, y se posternarán a las plantas de tus pies todos cuantos te ultrajaban, y te apellidarán «ciudad de Yahveh», «Sión del Santo de Israel» (Isaías 60, 10-14).

Resultaba extraño y algo amenazador escuchar ecos de esos mismos temas emanando de la celebración de la victoria en Israel, al finalizar la Guerra de los Seis Días y el sabbath del séptimo. Esta mitología, al contrario de la griega antigua, todavía sigue viva. Y desde luego, para completar el cuadro, los árabes también cuentan con su propia mitología de guerra divinamente autorizada. Pues, de acuerdo con su leyenda, ellos también son de la semilla de Abraham, la progenie de Ismael, su primer hijo mayor. Además, de acuerdo con esta historia, confirmada en el Corán, fueron Abraham e Ismael, antes del nacimiento de Isaac, quienes construyeron el santuario de la Kaaba en La Meca, que es el símbolo central unificador y el santuario del mundo árabe y de todo el islam. Los árabes reverencian y derivan sus creencias de los mismos profetas que los hebreos. Honran a Abraham y a Moisés. Sienten gran respeto por Salomón. También honran a Jesús como profeta. Sin embargo, su último profeta es Mahoma (Muhammad), y de él –que también fue un gran guerrero– han derivado su fanática mitología de infatigable guerrear en el nombre de Dios.

La yihad, el deber de la Guerra Santa, es un concepto desarrollado de algunos versículos del Corán que, durante el período de las Grandes Conquistas (entre los siglos VII y X), fueron interpretados para definir el deber de cada varón musulmán libre, en edad adecuada, y en completa posesión de sus facultades físicas e intelectuales, a prestar ese servicio. «Luchar se os ordena –leemos en el Corán, sura 2, versículo 216–. «Bien es cierto que no sientes simpatía por ello; sin embargo, es posible que tu antipatía esté dirigida hacia algo beneficioso para vosotros. Dios lo sabe y vosotros no.» «Luchar por la causa de la verdad es una de las más elevadas formas de caridad», leo en un comentario de este pasaje. «¿Qué puedes ofrecer que sea más precioso que tu propia vida?» Todas las tierras que no pertenezcan al «territorio del islam» (dar al-Islam) deben ser conquistadas y por ello son conocidas como «territorio de guerra» (dar al-harb). «Me ha sido ordenado –se dice que dijo el profeta–, luchar hasta que el hombre sepa que Dios es único y que Mahoma es su Profeta.» De acuerdo con este ideal, entrar en campaña contra los infieles durante al menos un año es algo preceptivo para cada príncipe musulmán. No obstante, cuando esto no pueda llevarse a

cabo, bastará con que se tenga listo un ejército, perfectamente pertrechado, y preparado para la yihad.

Y los judíos, «el Pueblo del Libro», como son llamados, tienen un lugar especial en este pensamiento, pues aunque fueron ellos los primeros en recibir la palabra de Dios, según la enseñanza de Mahoma, la tomaron en vano, rechazando e incluso asesinando a los últimos profetas de Dios. El Corán se dirige a ellos y los amenaza en repetidas ocasiones; citaré uno de esos capítulos, de la Sura 17, versículos 4-8 (donde en este texto aparezca la palabra «Nosotros», es que se hace referencia a Dios; donde dice «vosotros», a los judíos; mientras que el «Libro» es la Biblia):

Y Nosotros hacemos una clara advertencia a los Hijos de Israel en el Libro sobre que en dos ocasiones actuarán con maldad sobre la tierra y se regocijarán de ello llenos de arrogancia, y por dos veces serán castigados. Cuando hicisteis caso omiso de los primeros avisos, Nosotros enviamos contra vosotros a Nuestros servidores, que desataron una terrible guerra [los babilonios, 685 a.C.]; penetraron en las más íntimas habitaciones de vuestros hogares; y fue un aviso que se llevó a cabo por completo; Nosotros hicimos que crecierais en recursos e hijos, y os hicimos los más numerosos en potencial humano. Si hicisteis el bien, lo hicisteis por vosotros mismos; si hicisteis el mal, lo hicisteis contra vosotros mismos. Así que cuando pasó el segundo de los avisos, permitimos que vuestros enemigos desfigurasen vuestros rostros y que entrasen en vuestro templo [los romanos, 70 d.C.] como habían hecho antes, y llenaron de destrucción todo lo que cayó en su poder. Puede que el Señor vuestro Dios muestre algo de misericordia hacia vosotros; pero si persistís en vuestros pecados, Nosotros insistiremos en Nuestros castigos; y Nosotros hemos hecho del infierno una prisión para aquellos que rechacen la fe.

Estas son, pues, las dos mitologías guerreras que todavía siguen enfrentándose entre sí en el altamente explosivo Oriente Próximo y que pueden hacer volar nuestro planeta.

No obstante, regresemos con el pensamiento al pasado, del cual es continuación nuestro presente. El antiguo ideal bíblico de ofrecer un holocausto a Yahveh

masacrando todas las cosas vivas de una población capturada era la versión hebrea de una costumbre generalizada entre los primeros semitas, moabitas, amoritas y asirios. Sin embargo, a mediados del siglo VIII a.C., el asirio Tiglath Pileser III (745-727) pareció darse cuenta de que, cuando en una provincia conquistada se mata a todo el mundo, no queda nadie a quien esclavizar. Pero si queda alguien vivo, acostumbran a unirse y uno se encuentra con que tiene que aplastar una revuelta. Tiglath Pileser inventó el procedimiento de transferir poblaciones de una región a otra: cuando se tomaba una ciudad, su entera población era condenada a realizar trabajos forzados en cualquier otra parte, y los habitantes de ese otro lugar eran transferidos al lugar vacante. La idea se demostró efectiva y fue imitada; así que cuando hubieron pasado un par de siglos, todo Oriente Próximo había sufrido una enorme mudanza. Apenas quedaba algún pueblo cercano a sus raíces. Cuando Israel cayó, su pueblo no fue masacrado, como seguramente hubiese ocurrido medio siglo antes. Fueron llevados a otra parte, y otro pueblo (conocido más tarde como los samaritanos) fue traído para habitar su antiguo reino. Y lo mismo ocurrió tras la caída de Jerusalén en el año 586; los habitantes no fueron masacrados, sino transferidos a Babilonia, donde, como podemos leer en el famoso Salmo 136:

Junto a los ríos, en Babilonia,

allí estábamos sentados y llorábamos

al acordarnos de Sión,

De los sauces que hay en su seno suspendimos nuestras arpas,

aunque allí nos pedían nuestros cautivadores

recitados de cánticos,

y nuestros mayores alegría:

«¡Cantadnos algún canto de Sión!».

¿Cómo podré cantar el canto de Yahveh

en país extranjero?

Si te olvidare, Jerusalén,

olvídese mi diestra.

Adhiérase mi lengua al paladar

si no te recordare,

y si a Jerusalén yo no pusiere

por cima de mi alegría.

Acuérdate, Yahveh, por los hijos de Edom

del día de Jerusalén,

los que decían «¡Arrasad, arrasad

en ella hasta el cimiento!».

¡Babilonia desgraciada,

feliz quien te dé el pago

que tú nos diste a nosotros!

Feliz quien coja a tus parvulillos

y los estrelle contra la peña.

Pero luego pasó todo aquello, y de repente sobrevino una transformación radical de toda la mitología de Oriente Próximo, a través de la súbita aparición y de las brillantes victorias de los persas arios sobre cada una de las naciones del mundo antiguo, excepto Grecia, desde el Bósforo y el Alto Nilo hasta el Indo. Babilonia cayó en 539 a.C., ante Ciro el Grande, cuya idea sobre cómo gobernar un

imperio no era masacrar o desraizar, sino devolver a los pueblos a sus lugares de origen, devolverles sus bienes y gobernarlos mediante reyes vasallos de su propia raza y tradiciones. Por ello se convirtió en el primer Rey de Reyes. Y ese título de los poderosos monarcas persas se convirtió en el título del Dios de Israel, a cuyo pueblo devolvió Ciro la capital y animó a reconstruir el templo. En Isaías 45 se celebra a este gentil casi como un virtual Mesías, el servidor ungido de Yahveh, cuya labor es la labor del mismo Yahveh, a través de la devolución a su pueblo de su sagrada tierra. Y si leo el capítulo correctamente, lo que promete a través de su profeta es que en última instancia no serían los persas, sino el pueblo de Yahveh, el que reinaría sobre el mundo en nombre de Dios (Isaías 45, 14-25).

Por otra parte, la actual mitología de los persas no era la de Isaías, sino la de Zaratrusta (Zoroastro, en griego); y como iba a ejercer una considerable influencia en el judaísmo y también durante el desarrollo del cristianismo, haríamos bien en detenernos en ello durante un instante antes de proceder a estudiar las mitologías de la paz.

El creador del mundo, de acuerdo con este punto de vista, fue Ahura Mazda, un dios de verdad y luz, cuya creación original fue perfecta. Sin embargo, un poder maligno opositor, lleno de oscuridad y engaño, Angra Mainyu, infundió en el mundo males de todo tipo, por lo que se cayó en la ignorancia, y desde entonces existe un conflicto entre los poderes de la luz y la oscuridad, entre la verdad y el engaño. Bajo la visión persa, estos no son privativos de ninguna raza o tribu, sino que son cósmicos, poderes generales, y cada individuo, de cualquier raza o tribu, debe, a través de su libre voluntad, escoger el bando y alinearse con los poderes del bien o del mal. Si lo hace con los primeros, deberá contribuir a través de sus pensamientos, palabras y hechos a la restauración de la perfección en el universo; si escoge los últimos, vivirá con gran pesar en un infierno apropiado a su vida.

Según se acerca el día de la victoria final y los poderes de la oscuridad juegan su última y desesperada baza, llegará una época de guerras generalizadas y de catástrofes universales, tras las cuales llegará el redentor, Saoshyant. Angra Mainyu y sus demonios no lo habrán conseguido; los muertos resucitarán en cuerpos de inmaculada luminosidad; el infierno desaparecerá, sus almas se purificarán y liberarán; y a todo ello seguirá una eternidad de paz, pureza, gozo y perfección, para siempre.

Según la opinión de los antiguos reyes persas, eran ellos los que, de una manera especial, representaban sobre la tierra la causa y la voluntad del Señor de la Luz. Y así encontramos que en el gran imperio multirracial y multicultural de los persas –que, de hecho, fue el primer imperio de este tipo en la historia del mundo– existía un impulso imperialista religiosamente autorizado, a fin de que, en nombre de la verdad, de la bondad y de la luz, el Rey de Reyes persa se convirtiese en el líder de la humanidad en su lucha por restaurar la verdad. La idea debía de tener cierto poder de atracción sobre los reyes y ha sido puesta en práctica por todo tipo de monarcas conquistadores. En la India, la imagen mítica de Chakravartin, por ejemplo, el rey universal, cuya luminosa presencia aportaría paz y bienestar a la humanidad, es una figura fuertemente inspirada por este pensamiento. También puede reconocerse en los emblemas reales del primer monarca budista, Ashoka, 262-248 a.C. Y en China, inmediatamente después del turbulento período conocido como Chun Kuo, de los «Estados Combatientes», el primer soberano que unió el imperio, Shih Huang Ti (221-207 a.C.), gobernó, de acuerdo con esta pretensión, por el mandato del cielo, bajo la ley celestial.

Resulta entonces difícil asombrarse por el hecho de que el entusiasta autor hebreo de Isaías 40-55, que fue contemporáneo de Ciro el Grande y testigo presencial de la devolución persa de Jerusalén a su pueblo, muestre evidencias en sus profecías de la influencia de ideas zoroástricas; por ejemplo, en los famosos pasajes del capítulo 45: «Así afirma Yahveh a su ungido Ciro [...]: “Yo, que formo la luz y creo las tinieblas, doy salvación y creo perdición; yo, Yahveh, soy quien hace todo esto”». Es en estos capítulos del llamado Segundo o Deutero-Isaías donde encontramos las primeras celebraciones de Yahveh no simplemente como el más grande y poderoso dios de entre los dioses, sino como el único Dios del universo, en quien hallarán la salvación los judíos y también los gentiles: «Porque yo soy Yahveh y no hay otro alguno» (Isaías 45, 22). Además, mientras la primigenia idea del Mesías de los profetas anteriores al exilio era simplemente la de un rey ideal en el trono de David, «para sostenerlo y apoyarlo», como en Isaías 9, 6-7, «por el derecho y la justicia, desde ahora hasta la eternidad»; en el período posterior al exilio, y sobre todo, en los últimos y apocalípticos escritos de la era alejandrina –como, por ejemplo, en el Libro de Daniel 7, 13-27–, existe la noción de alguien al que, al final del tiempo histórico, le será concedido «señorío, gloria e imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron; su señorío es un señorío eterno que no pasará». Y aún más: «Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, estos para la vida eterna, aquellos para oprobio, para eterna ignominia» (Daniel 12, 2).

No puede existir duda alguna sobre la influencia de la escatología zoroástrica en ideas como las del fin del mundo y la resurrección de los muertos. Además, en los Manuscritos del Mar Muerto del último siglo antes de Cristo, es manifiesta la influencia del pensamiento persa en cada pasaje. De hecho, ese período fue tan terriblemente turbulento que cualquiera que estuviese familiarizado con los antiguos temas zoroástricos bien podía haberse esperado el fin del mundo y la llegada del redentor Saosyant. Incluso en Jerusalén existía un cisma, entre dos partes contendientes en rivalidad por el poder: una apoyada por los hasidim, los ortodoxos «píos», que eran leales a la ley; mientras que la otra facción favorecía las ideas griegas. Y cuando (como se nos explica en el Libro de los Macabeos) los del segundo bando visitaron al emperador griego Antíoco y obtuvieron de él permiso para construir un gimnasio en Jerusalén, «de acuerdo a las costumbres de los paganos, y no se circuncidaron, y renegaron de la sagrada alianza, uniéndose a los gentiles», en el interior de la ciudad santa aparecieron nuevas rivalidades, que culminaron cuando los griegos, apoyando la causa de un oportunista helenizado a ocupar el puesto de alto sacerdote, saquearon el templo y erigieron altares paganos sobre todo el territorio. Fue entonces, 168 a.C., cuando en una población llamada Modein, Matatías y sus cinco hijos (los Macabeos) atacaron y mataron no solo al primer judío que se aproximó al altar pagano para, «de acuerdo con la orden del rey», realizar un sacrificio, sino al oficial griego que había llegado para levantarlo. No obstante, los Macabeos asumieron imprudentemente los títulos de la monarquía y del alto sacerdocio, para lo cual no tenían derecho por nacimiento, y posteriormente en el seno de la familia se perpetraron numerosas traiciones y asesinatos en las luchas por la herencia patrimonial. Los fariseos, los hasidim y otros que se resentían de tales impiedades se alzaron en una revuelta que fue aplastada con gran crueldad por el rey Alejandro Jano (104-78 a.C.), que crucificó a ochocientos de sus enemigos en una sola noche, matando a sus esposas e hijos ante sus ojos y comandando las ejecuciones, bebiendo y retozando públicamente con sus concubinas. «Del pueblo se adueñó un terror tal –escribió el historiador judío Josefo al concluir el relato de estas atrocidades–, que ocho mil de sus oponentes huyeron a la noche siguiente, fuera de Judea.»<sup>1</sup>

Se ha dicho que este suceso aislado puede haber sido el origen de la fundación en la tierra baldía de la ribera del mar Muerto de la comunidad apocalíptica de Qumrán y de los Manuscritos del Mar Muerto. En cualquier caso, sus fundadores previeron el fin del mundo y se prepararon seriamente para ser dignos de sobrevivir y continuar en la eternidad el destino de lo que quedara del pueblo de Dios. Parece que constituirían un ejército de tal virtud que con la ayuda de Dios

conquistarían y purificarían el mundo. Había que luchar en una guerra, de cuarenta años, entre los «Hijos de la Luz» y los «Hijos de las Tinieblas» (compárenlo con el antiguo tema zoroástrico). Todo daría comienzo con una batalla de seis años contra los vecinos más próximos, como los moabitas y egipcios y, tras un año de descanso sabático, volvería a empezar con una serie de campañas contra pueblos de tierras más remotas. En sus trompetas y estandartes, los miembros de esta alianza escribirían eslóganes inspiradores y favorecedores: «El elegido de Dios», «Los príncipes de Dios», «Los jefes de los padres de la congregación», «Los cien de Dios, la mano de la guerra contra toda carne corrupta», «La verdad de Dios», «La justicia de Dios», «La gloria de Dios», etc. Pero mientras tanto, en Jerusalén, he aquí que dos hijos de Alejandro Jano luchaban por ser reyes. Uno de ellos invitó a los romanos a ayudarlo en su causa; era el año 63 a.C.

Ahora resulta de gran interés subrayar el sentido que parece haber prevalecido entre los judíos, a lo largo de todo ese período, sobre el inminente fin del mundo. En un contexto zoroástrico, ello hubiera supuesto el advenimiento del redentor Saoshyant. En el hebreo de después del exilio, quien aparecería hubiera sido el Ungido, el Mesías. Las naciones serían aniquiladas. Incluso de Israel solo quedarían restos. Y era en este ambiente de urgencia inmediata en el que vio la luz el cristianismo. El profeta Juan el Bautista, que bautizaba a pocos kilómetros Jordán arriba de donde se encontraban las comunidades del mar Muerto, también esperaba preparando el camino, y hasta él llegó Jesús, que después permanecería ayunando cuarenta días en el desierto y que regresaría para enseñar su propia versión del mensaje apocalíptico general.

¿Y cuál es, pues, la diferencia entre el mensaje de Jesucristo y el de las comunidades de Qumrán? A mi entender es la siguiente: los miembros de las comunidades pensaban que estaban a punto de iniciar una batalla vestidos como Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas, y su actitud era la de prepararse para la guerra, mientras que el evangelio de Jesús era más bien una batalla ya resuelta. «Oísteis que se dijo: “Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo”. Mas yo os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos; por cuanto hace salir su sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos» (Mateo 5, 43-45). Y diría que justamente eso es la diferencia entre un evangelio de guerra y otro de paz.

No obstante, algo después llegamos a las sorprendentes palabras de Mateo 10:

«No os imaginéis que vine a poner paz sobre la tierra; no vine a poner paz, sino espada. Porque vine a separar al hombre contra su padre, y a la hija contra su madre, y a la nuera contra su suegra; y los enemigos del hombre serán los de su casa. Quien ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí». Y de nuevo en Lucas 14 hallamos un eco de lo mismo: «Si uno viene a mí y no aborrece a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas y hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo».

Creo que la clave para interpretar todo lo anterior está en la última línea citada, y en las palabras que siguen en las dos siguientes citas. En Mateo: «El que no toma su cruz y me sigue no es digno de mí. El que encuentre su vida la perderá, y quien pierda la vida por mí la encontrará». Y en Lucas: «El que no tome su propia cruz y me siga no puede ser mi discípulo». Y otra vez más, de nuevo en Mateo (19, 21): «Vende todas tus posesiones y dáselas a los necesitados [...]; y ven, sígueme». Y de nuevo: «Sígueme, y deja que los muertos entierren a sus muertos» (8, 22).

El ideal de esta enseñanza es un absoluto abandono ascético de todas las preocupaciones de la vida normal, los vínculos familiares, comunitarios y de todo tipo, dejando «que los muertos –a los que llamamos vivos– entierren a sus muertos»; y esta primera enseñanza cristiana está en sintonía con las primeras enseñanzas budistas y jainistas. Se trata de una «enseñanza del bosque». Y lo que modifica del tema apocalíptico general es la transformación radical de su referencia, desde un futuro histórico a un presente psicológico: el fin del mundo y el Día del Juicio no deben esperarse en el terreno del tiempo, sino que deben ser conseguidos ahora, en soledad, en la cámara del corazón. Para confirmar este sentido, en las últimas líneas del gnóstico Evangelio según santo Tomás, lo que le dijeron a Cristo sus discípulos: «¿Cuándo vendrá el Reino?». A lo que contestó: «Al esperarlo no llegará; no dirán “Mirad aquí”, o “Mirad allá”. Sino que el reino del Padre se extiende sobre la tierra y los hombres no lo ven».

Además, la alusión de Jesús a la espada que ha traído no puede ser una referencia a ningún arma física, y esto aparece claramente en la escena de su arresto en el Bosque de Getsemaní.

Y estando él hablando todavía, he aquí que llegó Judas, uno de los Doce, y con él una turba numerosa con espadas y bastones, enviada por los sumos sacerdotes

y los ancianos del pueblo. Y el que les entregaba les había dado la contraseña, diciendo: «A quien yo besare, él es: sujetadle», Y al punto, acercándose a Jesús, dijo: «Salud, Maestro». Y le dio un fuerte beso. Mas Jesús le dijo: «Amigo, ¿a lo que has venido!». Entonces, acercándose, echaron las manos sobre él y le sujetaron.

Y he aquí que uno de los que estaban con Jesús, alargando la mano, desenvainó su espada, e hiriendo al siervo del sumo sacerdote, le cortó la oreja. Entonces dícele Jesús: «Vuelve la espada a su lugar, porque todos los que empuñan espada, por espada perecerán» (Mateo 26, 47-52).

¡Está muy claro! ¿No es cierto? Y ese resuelto poseedor de la espada, que en el Evangelio según San Juan (18, 10) es identificado como Pedro, no fue el último de los seguidores de Jesús en traicionarle con tanta seguridad como hizo Judas. Desde la época de las victorias de Constantino, siglo IV d.C., la Iglesia fundada sobre la roca de ese mismo buen Pedro avanzó enormemente gracias a la espada. Y en plena Edad Media, bajo el poderoso papa Inocencio III (1198-1216), el fulgor del arma de Pedro alcanzó su clímax en los fuegos de artificio de la Cruzada Albigense, en la que la gente que acabó en la hoguera fueron los herejes cátaros, los «puros», que explícitamente rechazaban la espada para llevar vidas de ascética pureza en paz.

La renuncia ascética al mundo y su vida –e incluso a la voluntad de sobrevivir– puede ser denominada, pues, como la disciplina de paz mejor conocida que ha sido propuesta hasta ahora a la humanidad. Y si hay que juzgarla desde las circunstancias históricas de su pronunciamiento original, puede decirse que vio la luz –o al menos penetró en las gentes– en respuesta a un desesperado sentido general de que todo se venía abajo. La primigenia noción mítica era la de una gran guerra, una guerra santa terminal, mediante la cual al final del tiempo histórico sería establecido un reino universal de paz. Todo ello no era realmente una mitología de la paz, sino un emplazamiento, más bien, a la guerra, a la guerra perpetua, hasta... E, irónicamente, no había acabado de pasar el mensaje ascético cristiano de los labios de Jesús a los oídos de sus más cercanos seguidores cuando se transformó en (y desde entonces ha permanecido interpretada así) solo otra doctrina de Guerra Santa, yihad, o cruzada. Así que pasemos revista y comparemos brevemente los ideales y destinos de unas cuantas de las mejor conocidas mitologías ascéticas de la paz.

Sin duda, la más austera e implacablemente consistente es la religión del jainismo de la India, cuyo fundador Mahavira fue contemporáneo del Buda. La enseñanza de Mahavira ya era muy conocida en esa época; él era el último de una larga serie de maestros jainistas conocidos como «de tránsito», tirthankaras, que databa de tiempos prehistóricos. De acuerdo con la absolutamente no violenta enseñanza de esta línea de sabios, el candidato a liberarse del renacimiento no debe matar ni herir a ningún ser viviente, ni comer carne animal. Tampoco deberá beber agua por la noche, para evitar tragarse cualquier insecto que pueda estar flotando en la superficie. Hay que tomar votos que limitan el número de pasos que se dan cada día, pues cada vez que se da un paso, se ponen en peligro las vidas de insectos, gusanos y demás. Los yoguis jainistas que viven en los bosques llevan pequeñas escobas con las que barren el suelo ante ellos antes de dar cada paso; y en la actualidad en Bombay pueden verse a monjes y monjas de la secta jainista llevando máscaras de estopilla sobre la nariz y la boca (como cirujanos en el quirófano) para asegurarse de que mientras respiran no se tragan ningún ser vivo. No deben comerse frutos que hayan sido arrancados de los árboles; hay que esperar a que caigan maduros. Tampoco deben cortarse con cuchillos las plantas vivas. Lógicamente, el objetivo de un monje jainista es una muerte temprana; sin embargo, no antes de que su voluntad de vivir haya sido totalmente sofocada. Pues si muriese albergando una mínima voluntad de vivir, de gozar o de proteger su propia vida, seguramente se reencarnaría y regresaría a este espantoso mundo, de nuevo para herir y matar a otras criaturas.

El budismo en su forma primitiva guardaba una gran similitud con la secta jainista; sin embargo, con el acento puesto más en la aniquilación del propio ego que en la literal de la propia vida. De lo que debemos deshacernos es del sentido de «yo» y «mío», del impulso de autoprotección de uno mismo, de las propiedades y de la propia vida. Por ello el énfasis es más psicológico que físico, aunque aquí también encontramos que una absoluta regla de virtud mantenida hasta el amargo final debería conducir a algo muy parecido a la absoluta negación de la vida.

Por ejemplo, tenemos la piadosa historia budista sobre el caso del rey Vessantara, a quien un monarca vecino le pidió en préstamo su elefante imperial blanco. Los elefantes blancos atraen las nubes y estas, a su vez, traen lluvia. El rey Vessantara, que era generoso, dio su elefante sin pensárselo dos veces. No obstante, su pueblo se sintió indignado ante la escasa preocupación que ello significaba sobre su propio bienestar, y le exilio del reino, junto a su familia. La

familia real partió en carruajes; pero cuando estaban a punto de penetrar en el bosque, encontraron un grupo de brahmines que les pidieron los carros y los caballos; y Vessantara, totalmente generoso y desprendido, careciendo completamente del sentido de «yo» o «mío», cedió bienes tan valiosos y junto a su familia penetró a pie en el peligroso bosque. A continuación se le acercó un anciano brahmín que le pidió que le diese a sus hijos. La madre, egoísta, protestó; pero el rey, sin sentido del «yo» o del «mío», entregó voluntariamente a los niños a la esclavitud. A continuación también le pidieron la esposa y también la entregó.

En esta historia se aprende lo que quería decir Jesús cuando nos hablaba de entregar padre y madre, hijo e hija, y sí, nuestras propias vidas, si queríamos seguirle; entregar nuestro abrigo cuando nos lo pidan, y cuando nos golpeen, mostrar la otra mejilla. En la piadosa fábula budista todo acabó bien, pues los brahmines resultaron ser dioses que ponían a prueba al rey; y los hijos, la esposa y todo lo demás había sido puesto a salvo en el palacio de los abuelos; algo muy parecido sucedía en la historia bíblica de Abraham, cuando el sacrificio de Isaac fue detenido por la mano de Dios, que solo estaba probando a su fiel servidor. La cuestión que subyace en ambas leyendas estriba en saber dónde acaba la virtud y empieza el defecto. ¿A qué extremo llegará –por ejemplo– el pacifista absoluto, para no defender a nadie ni nada, excepto su propia pureza espiritual? La pregunta no carece de importancia a la vista de los tiempos que vivimos.

Pero ahora trasladémonos más hacia el este, a China y Japón, donde encontraremos otro grupo de mitologías de la paz, sobre todo de la mano de Lao Zi y Confucio. Muchos tacharán de romántico al pensamiento fundamental de estas mitologías; ya que simplemente dicen que solo a través de la naturaleza se puede hallar la armonía espiritual: una ordenada interacción entre todas las vidas, a través de la historia y de las instituciones históricas, de esos dos principios o poderes, activo y pasivo, luminoso y oscuro, caliente y frío, celestial y terrenal, conocidos como yang y yin. La fuerza del principio yang predomina en lo joven; la de yin aparece más tarde, incrementándose con la edad. Yang es dominante en el verano, en el sur, y al mediodía; yin, en invierno, en el norte y por la noche. El camino de sus alternancias a través de las cosas es el Camino de todas las cosas, el Tao. Estando en armonía con el Tao –en el tiempo, en el mundo, en uno mismo–, se alcanzan los fines de la vida y se está en paz en el sentido de armonía con todas las cosas.

La más conocida y más ricamente inspirada explicación de esta filosofía taoísta

puede encontrarse en un librito de ochenta y una estrofas conocido como Tao Te Ching, o «Libro de la virtud del Tao», que se atribuye a un legendario sabio llamado Lao Zi, «el anciano».

Quien se gobierna ateniéndose al Tao –leemos en la trigésima estrofa de este libro de sabiduría–<sup>2</sup> no tiene necesidad de acudir a la fuerza de las armas para reforzar el imperio, porque es un uso que tiende a retornar. Donde acampan las tropas solo pueden nacer espinas y zarzas. Y tras los ejércitos vienen los años de miseria. Así, el buen gobernante se conforma con lo obtenido, sin usar la violencia. Y todo lo toma sin enorgullecerse, sin jactancia, sin obstinación, sin enriquecerse. Porque las cosas, cuando han llegado a su madurez, empiezan a envejecer. Esto ocurre a todo lo opuesto al Tao.

Y de nuevo, en la estrofa 31:

Las armas son instrumentos nefastos. El hombre del Tao nunca se sirve de ellas. Las armas son instrumentos nefastos, no adecuados para el hombre de bien. Solo las usa en caso de necesidad.

La paz y la quietud son estimadas por el hombre sabio, e incluso en la victoria no encuentra alegría, pues el que se alegra de vencer es el que goza con la muerte de los hombres. Y quien se complace en matar hombres no puede prevalecer en el mundo.

No obstante, como bien sabe el mundo, la larguísima historia de China ha estado marcada por el reinado de inmisericordes déspotas que se alternaban a lo largo de caóticos siglos llenos de guerras; y, desde el período de los Estados Combatientes (453-221) en adelante, las maniobras de grandes ejércitos profesionales han influenciado el curso de la política china considerablemente más que cualquier tipo de «Virtud del Tao» de Lao Zi. De hecho, es de ese gran período turbulento de donde han llegado hasta nuestra época dos obras totalmente realistas y maquiavélicas sobre el arte de ganar y mantener el poder:

la primera, el llamado Book of the Lord Shang, y el segundo, El arte de la guerra, de Sun Zi. Permítanme que cite brevemente a Sun Zi (I. 1-9):

La guerra es asunto de vital importancia para el Estado; la provincia de vida o muerte; el camino a la supervivencia o la ruina. Por ello se hace obligado su estudio. Por lo tanto, hay que evaluarla en los términos de los cinco factores fundamentales y realizar comparaciones sobre los siete elementos nombrados a continuación. Por ello hay que comprender lo que es esencial.

El primero de estos factores es la influencia moral (tao); el segundo, las condiciones climatológicas; el tercero, el terreno; el cuarto, el liderazgo; y el quinto, la doctrina. Por influencia moral (tao) quiero decir lo que hace que el pueblo esté en armonía con sus líderes, a fin de que puedan seguirlos en la vida y la muerte sin miedo al peligro mortal. Por condiciones climatológicas quiero decir la interacción de las fuerzas naturales; los efectos del frío invernal y del calor estival y la dirección de las operaciones militares de acuerdo con las estaciones. Por terreno quiero decir distancias, si el terreno puede atravesarse con facilidad o dificultad, si es abierto o limitado, y las probabilidades de vivir o morir. Por liderazgo quiero decir las cualidades de los generales en sabiduría, sinceridad, humanidad, coraje y rigor. Por doctrina quiero decir organización, control, asignación de la graduación adecuada en los oficiales, regulación de las rutas de suministros y la provisión de todo lo necesario para el ejército. No hay general que no haya oído hablar de esas cinco cuestiones. Aquellos que las dominen vencerán; aquellos que no lo hagan, serán derrotados.

Del Book of the Lord Shang (I. 8 y 10-12):

El país depende de la agricultura y de la guerra para obtener la paz, y lo mismo en cuanto al gobernante, para su honor [...]. Si en un país existen las diez cosas siguientes: poesía e historia, ritos y música, virtud y el cultivo de la misma, benevolencia e integridad, sofistería e inteligencia, entonces, el gobernante no cuenta con nadie a quien emplear en la defensa y en la guerra [...]. Pero si un país prohíbe esas diez cosas, los enemigos no osarán acercarse, y si lo hacen, serán expulsados [...]. Un país que ama la fuerza realiza avances en la dificultad,

y por ello triunfará. Un país que ame la sofistería realiza avances en lo fácil y por ello estará en peligro [...]. Cuando un país se halla en peligro y el gobernante lleno de ansiedad, no sirve de nada formar batallones de charlatanes profesionales para combatir el peligro. La razón por la que un país está en peligro y su gobernante sufre de ansiedad reside en los enemigos fuertes o en otro país grande.

La agricultura, el comercio y el funcionariado son las tres funciones permanentes en un Estado, y las tres dan paso a las seis funciones parasitarias, que son: el cuidado de los ancianos, vivir a costa de los demás, belleza, amor, ambición y conducta virtuosa. Si estos seis parásitos encuentran donde instalarse, llegará el desmembramiento [...].

En un país donde los virtuosos gobiernen a los malvados, sufrirá de desórdenes, y por ello sufrirá el desmembramiento; pero un país donde los malvados gobiernen a los virtuosos, estará ordenado, y por ello se hará fuerte [...].

Si los castigos son pesados y las recompensas pocas, el gobernante ama a su pueblo, y este morirá por él; pero si las recompensas son muchas y los castigos suaves, el gobernante no amará a su pueblo, y ellos no morirán por él.

Y finalmente:

Si se llevan a cabo cosas que el enemigo se sentiría avergonzado de llevar a cabo, existe una ventaja.

En la India también hay una larga historia de pensamiento de este tipo que dio forma e inspiró las artes prácticas del gobernar y la guerra. Los actuales estudiantes de la Bhagavad-gita tienden a olvidar que lo que leen como un tratado religioso forma parte de una de las mayores épicas guerreras de todos los tiempos, el «Libro de la gran guerra de los hijos de Bharata», el Mahabharata, del que siguen algunas selecciones de otra sección de dicha obra, Libro XII (la Gita está en el Libro VI):

Un rey que conoce su propia fuerza y manda un gran ejército debe –sin anunciar su destino– dar alegre y valientemente la orden de marchar contra aliados y amigos desprevenidos, o contra alguien más débil, no sin antes haber previsto todo para la protección de su propia ciudad [...].

Un rey nunca debe vivir bajo un rey más poderoso. Aunque débil, deberá tratar de derrocar al poderoso y, resuelto a ello, continuar gobernando. Deberá asaltar al más poderoso con armas, fuego y administrando venenos. También deberá crear disensiones entre los ministros y servidores del otro [...].

El rey depende de su tesoro y ejército. A su vez, el ejército depende del tesoro. Su ejército es la fuente de todos sus méritos religiosos. Sus méritos religiosos, por su parte, son el sostén de su pueblo. El tesoro nunca puede ser repuesto sin oprimir a otros. ¿Cómo puede entonces ser mantenido el ejército sin opresión? En consecuencia, el rey, en tiempos de dificultad, no comete pecado al oprimir a sus súbditos a fin de llenar el tesoro [...]. Por la riqueza pueden adquirirse ambos mundos –éste y el otro–, al igual que la verdad y los méritos religiosos. Una persona que no posee bienes está más muerta que viva [...].

Hay que mantener al enemigo a costa propia mientras los tiempos no sean favorables. No obstante, cuando se presente la oportunidad, habrá que aplastarle, como un cántaro de barro contra una piedra [...].

Un rey que busque la prosperidad no debe dudar en matar a su hijo, hermano, padre o amigo, si alguno de ellos o todos se cruzan en su camino [...].

Sin cortar lo vital de los otros, sin llevar a cabo muchos hechos crueles, sin matar a criaturas vivas, tal y como el pescador mata al pez, no puede prosperarse [...].

No existen tipos especiales de criaturas llamadas amigas o enemigas. Las personas se hacen amigas o enemigas según la marcha de las circunstancias [...].

Cada tarea debe ser completada [...]. Matando a los habitantes, destruyendo los caminos, quemando y derribando los hogares, un rey debería devastar el reino de su enemigo.

Y finalmente:

La fuerza está por encima de lo correcto; lo correcto procede de la fuerza; lo correcto tiene su sostén en la fuerza, al igual que los seres vivos se sostienen en el suelo. Al igual que el humo al viento, lo correcto debe seguir a la fuerza. Lo correcto en sí no tiene autoridad; se apoya en la fuerza como la enredadera en el árbol.

En realidad, la misma Bhagavad-gita, como capítulo de esta épica guerrera, es por su contenido una lectura del estímulo que se da a un joven príncipe afligido por escrúpulos de conciencia antes de dar la señal para iniciar la batalla, a fin de liberar su mente de todo sentimiento de amargura y culpa al matar: «Para todo lo que ha nacido, la muerte está asegurada –se le dice–, y para todo aquello que muere, el nacimiento está asegurado. No debes sentir preocupación por lo inevitable [...]. El Ser Supremo, que habita en todos los cuerpos, nunca podrá ser muerto». «Las armas no lo atraviesan, el fuego no lo abrasa; el agua no lo empapa; el viento no lo marchita. Eterno, universal, inmutable, inamovible, el Ser es siempre el mismo [...]. Habita en todos los cuerpos y nunca podrá ser herido. Por lo tanto, no debes angustiarte por ninguna criatura.»<sup>3</sup>

Y eso es, en suma, el territorio último, en el pensamiento oriental, de toda paz. En el terreno de la acción –es decir, en la vida– no existe paz, y nunca podrá existir. Así pues, la fórmula de la paz es actuar como se debe, pero sin apego. «Permanece en el yoga –se le dice al joven príncipe Arjuna en la Gita–, realiza tus acciones, aleja de ti el apego y permanece con la mente tranquila, tanto en el éxito como en el fracaso. Esta serenidad se llama yoga. Desgraciados aquellos que trabajan en busca de resultados. Dotado de dicha serenidad se pueden desechar de la vida tanto las buenas como las malas acciones. Esfuérzate, pues, en el yoga. Yoga es habilidad en la acción.»

Al abandonar tanto el miedo como el deseo por los frutos de la acción, se puede realizar la tarea que debe ser llevada a cabo sin ningún apego; y esa tarea es el deber de cada uno, sea el que fuere, siendo el de los príncipes el de luchar y matar. «Para un príncipe –leemos–, no hay nada mejor que una guerra justa. Afortunado del príncipe a quien una guerra así le llega sin solicitarla,

ofreciéndole las abiertas puertas del cielo.»<sup>4</sup>

Aquí, paradójicamente, en este contexto, la mitología de paz y la guerrera son la misma. Y no solo en el hinduismo, sino también en el budismo –el budismo Mahayana– esta paradoja resulta fundamental. Pues, después de todo, como la sabiduría de la orilla más alejada está más allá de todos los pares de opuestos, hay que trascender e incluir la oposición de «guerra y paz». Tal como se dice en el aforismo budista Mahayana: «Este mundo, con todas sus imperfecciones, es el Mundo del Loto Dorado de la perfección». Y si no puede verse o soportar verlo de esa manera, la culpa no es del mundo.

Tampoco el universo puede verse justamente como algo maligno. La naturaleza no es maligna, sino el «cuerpo activo» de la conciencia búdica. La lucha, pues, no es mala, y ningún oponente en la batalla es mejor ni peor que otro.

De acuerdo con todo ello, la compasiva participación del Bodhisattva en el proceso del mundo está absolutamente desprovista de culpa. Asimismo, es absolutamente impersonal. En esta misma línea, el ideal budista Mahayana de «gozosa participación» en el «cuerpo activo de la conciencia búdica», es absolutamente impersonal, desprovisto de yo y culpabilidad. Me contaron que tras la batalla de Port Arthur en la guerra ruso-japonesa de 1904, los nombres de los soldados y de los caballos que dieron sus vidas en el transcurso de esa acción fueron inscritos en una placa –in memóriam– como Bodhisattvas.

Resumiendo: desde las épocas más remotas se ha visto la guerra (de uno u otro tipo) no solo como inevitable y buena, sino como la forma normal y más estimulante de acción social llevada a cabo por la humanidad civilizada, siendo el librar guerras el placer y el deber de los reyes. Un monarca que no se prepara para entrar en guerra sería, según esta forma de pensar, un loco, un «tigre de papel».

Pero, por otra parte, en los anales de la historia del mundo también se encuentra un punto de vista diametralmente opuesto al anterior, cuyo propósito es deshacerse de la guerra y de las luchas en un estado de paz perpetua. A pesar de ello, la culminación habitual de esta aspiración es que, como la lucha y el dolor son intrínsecos a la existencia temporal, la vida –tal y como la conocemos– debe ser negada. Pueden observarse ejemplos de este negativismo en el jainismo y en el primer budismo (Hinayana) de la India, pero también han hecho aparición en Occidente, a través de algunos de los primigenios movimientos cristianos, y en

la Francia del siglo XII, entre los albigenses.

Retomando las mitología de la guerra, encontramos tanto en el Torá como en el Corán la creencia de que Dios, el creador y único gobernante del universo, siempre y sin dudarlo estaba de parte de una comunidad escogida, y que sus guerras eran, por tanto, guerras santas, llevadas a cabo en nombre e interés de la voluntad de Dios. Los aztecas se inspiraron en algo parecido para llevar a cabo sus «guerras floridas», destinadas a la captura de sacrificables para que el sol continuase moviéndose. En la Ilíada, por otra parte, las simpatías del Olimpo estaban en ambos lados de los contendientes. Y la misma guerra de Troya es interpretada en términos terrestres y humanos, y no cósmicos: se trataba de una guerra para recuperar a una esposa robada. Y el noble ideal del héroe-guerrero humano era expresado mediante el personaje y las palabras no de un griego, sino de un héroe troyano, Héctor. Aquí puede apreciarse la evidente diferencia existente con respecto a las dos mitologías guerreras semíticas, y una afinidad, por otra parte, con el Mahabharata indio. La franca resolución de Héctor, dirigiéndose al combate para llevar a cabo el deber para con su familia y su ciudad, y el «autocontrol» (el yoga) que se requiere de Arjuna en la Gita, para cumplir con los deberes de su casta, son esencialmente del mismo orden. Además, en las dos épicas (india y griega), a los combatientes de ambos lados se les otorga el mismo honor y respeto.

Pero ahora, finalmente, también hemos descubierto a través de nuestras observaciones un tercer punto de vista en relación con los ideales y propósitos de guerra y paz, que no afirma ni niega la guerra como parte de la vida, ni la vida como parte de la guerra, sino que aspira a una época en que cesarán las guerras. En el escatológico mito zoroástrico persa, que parece haber sido el primero en el que dicho panorama fue entrevisto seriamente: el día de la gran transformación debería tener lugar en la naturaleza de una crisis cósmica, cuando las leyes de la naturaleza cesaran de operar y apareciese una eternidad sin tiempo, cambios o vida tal y como los conocemos. Irónicamente, en los siglos de luchas que precederían a esta general transfiguración, estallarían guerras para dar y tomar. No obstante, y mientras tanto, en el interior del imperio persa mismo, debería florecer y crecer un reino prefigurativo de paz relativa –forzado por espías imperiales, informadores y policía–; y con la expansión de este pacífico imperio, también se extenderían los márgenes del reino de paz temporal; hasta...

Pero recientemente ya hemos oído hablar de todo ello. La idea, tal y como hemos visto, fue asimilada por la imagen bíblica de Israel; y en el período de los

Manuscritos del mar Muerto pasó a formar parte de la cristiandad apocalíptica (véase Marcos 13, 3-37). Se trata básicamente de la idea del dar al Islam y dar al harb de los árabes. Y volvemos a encontrarlo en la paz de Moscú: espías, informadores, redadas de la policía, etc.

Por lo que yo sé, además de los anteriores tan solo existe otro pensamiento diferente sobre guerra y paz que pueda hallarse en las grandes tradiciones y cuya primera aparición pública corrió a cargo del eminente filósofo legalista holandés Grotius, en 1625, en su tratado titulado Los derechos de la guerra y la paz. Aquí, por primera vez en la historia de la humanidad, se propone una ley de naciones basada en principios éticos y no salvajes. En la India, la ley que gobierna las relaciones internacionales fue conocida durante siglos como matsya nyaya, «ley del pescado», que es la de los grandes que se comen a los pequeños, así que los pequeños tienen que espabilarse. La guerra es el deber natural de los príncipes, y los períodos de paz son meros interludios, como los períodos de descanso entre los asaltos en boxeo. Mientras que bajo el punto de vista de Grotius, la guerra es una brecha en la norma propia de la civilización, que es la paz, y su propósito debe ser conseguir la paz, una paz no conseguida por la fuerza de las armas, sino por los mutuos intereses racionales. Este, a su vez, era el ideal que Woodrow Wilson representaba cuando hablaba, al final de la I Guerra Mundial, de «paz sin victoria». Y hallamos la idea también simbolizada en la figura del águila norteamericana, que aparece pintada con un puñado de flechas en la garra izquierda, una rama de olivo en la derecha, y su cabeza –en el espíritu de Frotius– vuelta hacia la derecha, mirando la rama de olivo. Esperemos, en el nombre de la paz, que siga teniendo afiladas las puntas de las flechas hasta que, ni el ascetismo ni la fuerza de las armas, sino una comprensión de las mutuas ventajas, se conviertan en la garantía de toda la humanidad, perdurable, de un conocimiento del reino de la paz.

## 10.

### Esquizofrenia: el viaje interior

En la primavera de 1968 fui invitado a dar una serie de conferencias sobre la esquizofrenia en el Esalen Institute de Big Sur, en California. Un año antes había ido allí mismo para dar unas charlas sobre mitología; y aparentemente, Michael Murphy, el imaginativo y joven director de ese interesante proyecto, pensó que debía existir una conexión de algún tipo. No obstante, como yo no sabía casi nada sobre esquizofrenia, le telefoneé al recibir su carta.

–Mike, no sé nada sobre la esquizofrenia –dije–. ¿Qué tal si hablo de Joyce?

–¡Bueno, estupendo! –respondió–, pero también me gustaría escucharte hablando sobre la esquizofrenia. Organicemos una charla en San Francisco, entre tú y John Perry, sobre mitología y esquizofrenia. ¿Qué te parece?

Bueno, entonces no conocía al doctor Perry; pero en mi juventud tuve la gran experiencia de besar la Blarney Stone, que, puedo asegurarle, vale por una docena de doctorados; así que pensé: «¡De acuerdo! ¿Por qué no?». Y además tenía tanta confianza en Mike Murphy que estaba seguro de que tenía algo interesante en mente.

Pocas semanas después llegó por correo un sobre del doctor John Weir Perry, de San Francisco, que contenía una copia de un artículo sobre la esquizofrenia que había publicado en 1962 en *Annals of the New York Academy of Sciences*;<sup>1</sup> y para mi sorpresa aprendí, al leerlo, que la imaginería de la fantasía esquizofrénica se acopla perfectamente a la del viaje mitológico del héroe, que delimité y clarifiqué, en 1949, en *The Hero with a Thousand Faces*.

El mío había sido un trabajo basado en un estudio comparativo de las mitologías de la humanidad, salpicado de unas pocas referencias a la fenomenología del sueño, la histeria, las visiones místicas y cosas por el estilo. Principalmente, se trataba de una organización de temas y motivos comunes a todas las mitologías;

y al juntar todo aquello no tenía idea de en qué medida correspondía con las fantasías de la locura. De acuerdo con lo que pensaba, eran los temas y motivos –universal, arquetípica y psicológicamente basados– de todas las mitologías tradicionales; y ahora, tras leer el artículo del doctor Perry, me daba cuenta de que las mismas figuras simbólicas aparecían espontáneamente en el destrozado y torturado estado mental de los individuos modernos que sufrían de una completa crisis esquizofrénica: la condición de alguien que ha perdido contacto con la vida y forma de pensar de su comunidad y fantasea compulsivamente fuera de su propia y perdida manera de hacer.

En pocas palabras: la característica usual es, en primer lugar, una ruptura o partida del orden social local y del contexto; luego, una larga y profunda retirada interior y hacia atrás, hacia atrás, como en el tiempo, e interior y profunda en la psique; una serie caótica de encuentros en ese ámbito de oscuras y aterradoras experiencias, y (si la víctima es afortunada) encuentros presentes que vuelven a centrar, colmando, armonizando y otorgando nuevo vigor; y finalmente, en estos casos afortunados, un viaje de regreso y renacimiento a la vida. Y esa es también la fórmula universal del viaje mitológico del héroe, que describí así en mi propio estudio: 1) separación, 2) iniciación, y 3) regreso:

Un héroe se aleja del mundo común para adentrarse en una región de maravillas sobrenaturales: allí se encuentra con fuerzas fabulosas y gana una decisiva victoria; el héroe regresa de la misteriosa aventura con el poder de conceder favores a los otros hombres.<sup>2</sup>

Ese es el modelo del mito, y ese es el modelo de esas fantasías de la psique.

La tesis que esgrimía el doctor Perry en su artículo era que en ciertos casos lo mejor es dejar que el proceso esquizofrénico siga su curso, y en lugar de abortar la psicosis administrando tratamientos de choque, etc., ayudar a que los pacientes tengan lugar los procesos de desintegración y reintegración. Sin embargo, si un doctor quiere ser de ayuda en este caso, tiene que entender el lenguaje de imágenes de la mitología. Tiene que comprender lo que significan los signos y señales fragmentarias que su paciente –fuera de todo contacto con las formas racionales de pensamiento y comunicación– trata de recuperar a fin

de establecer alguna clase de contacto. Interpretada desde este punto de vista, una crisis esquizofrénica es un viaje interior y de regreso, en el que se busca hallar algo olvidado o perdido, y con ello restablecer el equilibrio vital. Así que dejemos que el viajero parta. Ha caído y se hunde, a punto de ahogarse; pero, al igual que en la antigua leyenda de Gilgamesh y su profunda y larga inmersión hasta el fondo del mar cósmico para conseguir los berros de la inmortalidad, también en las profundidades hay algo de gran valor para él. No le desconecten de ello; ayúdenle en la travesía.

Bien, puedo decirles que tuve un hermoso viaje a California. Las conversaciones con el doctor Perry y la charla que dimos juntos me abrieron un nuevo horizonte. La experiencia hizo que empezase a pensar cada vez más acerca del posible sentido que tiene para la gente con problemas todos esos materiales míticos sobre los que he trabajado entusiastamente durante todos estos años de forma más o menos académica, sin ningún conocimiento concreto de las técnicas con las que pueden ser aplicadas a las necesidades de otros.

El doctor Perry y Murphy me dejaron un trabajo sobre chamanes y esquizofrenia aguda, del doctor Julian Silverman, del National Institute of Mental Health, que apareció en 1967 en *American Anthropologist*,<sup>3</sup> y de nuevo volví a descubrir algo de gran interés y de importancia inmediata para mis estudios y pensamiento. En mis propios escritos ya había señalado,<sup>4</sup> que entre los primitivos pueblos cazadores la imagería mítica y los rituales de su vida ceremonial derivan de las experiencias psicológicas de los chamanes. El chamán es una persona (masculina o femenina) que en su tierna adolescencia pasó a través de una grave crisis psicológica, lo que actualmente se llamaría una psicosis. Por lo general, la asustada familia de la criatura la enviaba a un chamán más viejo para que sacase al joven de la crisis, y mediante las medidas apropiadas, cantos y ejercicios, el experimentado practicante solía lograrlo. Tal y como señala y demuestra el doctor Silverman en su trabajo: «En las culturas primitivas en las que es tolerada una tal resolución de crisis vital, la experiencia anormal (chamanismo) es benéfica para el individuo, cognoscitiva y afectivamente; y el chamán es visto como alguien con una conciencia expandida». Mientras que, por el contrario, en una cultura ordenada racionalmente como la nuestra, o para decirlo de nuevo en palabras del doctor Silverman: «En una cultura que no facilita guías que sirvan como referentes para la comprensión de este tipo de experiencia de crisis, el individuo (esquizofrénico) sufre una profundización de su sufrimiento muy por encima de sus ansiedades originales».

Permítanme que ahora les describa el caso de un chamán esquimal que fue entrevistado a principios de los años veinte por el gran estudioso y explorador danés Knud Rasmussen. Rasmussen era un hombre de amplia simpatía humana y comprensión, capaz de hablar de forma maravillosa, de hombre a hombre, con los personajes que se encontraba a través de las tierras árticas de Norteamérica en el curso de la quinta expedición danesa a Thule, que tuvo lugar entre 1921 y 1924 entre Groenlandia y Alaska.

Igjugarjuk era un chamán esquimal caribú de una tribu que habitaba las tundras del norte canadiense. De joven había tenido constantemente sueños que no podía interpretar. Desconocidos y extraños seres se acercaban y le hablaban; y cuando se despertaba, lo recordaba todo tan vívidamente que podía describirlo exactamente a sus amigos y familia. La familia, preocupada, pero sabiendo lo que ocurría, le enviaron junto a un viejo chamán llamado Peqanaoq, quien, tras diagnosticar el caso, colocó al joven en un trineo lo suficientemente grande para que pudiera sentarse, y en lo más crudo del invierno –en la absolutamente oscura y helada noche del invierno ártico– le llevó a un lejano yermo ártico y allí construyó para él un pequeño refugio de nieve con apenas sitio para sentarse con las piernas cruzadas. No le estaba permitido ponerse de pie sobre la nieve, pero fue llevado del trineo al refugio y le sentó en un trozo de piel en que apenas cabía. No le dejó ni comida ni bebida. Le fue dicho que pensase solo en el Gran Espíritu, que aparecería, y fue dejado allí solo durante treinta días. Cinco días después el anciano regresó con algo de agua caliente para beber, y al cabo de quince días más, con una segunda bebida y un poco de carne. Pero eso fue todo. El frío y el ayuno eran tan severos que, como Igjugarjuk le contó a Rasmussen, «a veces me moría un poco». Y durante todo ese tiempo pensó y pensó, y pensó en el Gran Espíritu, hasta que, hacia el final de la penosa experiencia, de hecho llegó un espíritu benéfico en forma de mujer que pareció materializarse en el aire. Nunca volvió a verla, pero se convirtió en su espíritu benéfico. Entonces, el chamán más viejo le llevó de nuevo a casa, donde le fue ordenado ayunar y estar a régimen durante otros cinco meses; y, tal y como contó a su huésped danés, esos ayunos, a menudo repetidos, son los mejores medios para alcanzar el conocimiento de las cosas escondidas. «La única sabiduría verdadera –dijo Igjugarjuk–, vive lejos de la humanidad, en la gran soledad, y solo puede ser alcanzada mediante el sufrimiento. Solo la privación y el sufrimiento abren la mente de un hombre a todo lo que permanece escondido para los demás.»

Otro poderoso chamán, al que Rasmussen encontró en Nome, Alaska, le explicó un episodio parecido. Pero este anciano, llamado Najagneq, había caído en

desgracia con la gente de su pueblo. Pues hay que saber que los chamanes viven en una posición peligrosa. Cuando las cosas van mal, la gente tiende a echar la culpa al chamán local. Se imaginan que está haciendo magia. Y para protegerse, este anciano había inventado unas cuantas estratagemas engañosas y espectros mitológicos a fin de asustar a sus vecinos y mantenerlos alejados.

Rasmussen, que reconocía que la mayor parte de los espíritus de los que hablaba Najagneq eran auténticos fraudes, un día le preguntó si había alguno en el que él creyese, a lo que el hombre replicó: «Sí, en un poder al que llamamos Sila, uno que no puede ser explicado con palabras; un espíritu muy fuerte, el defensor del universo, del tiempo; de hecho, de toda la vida sobre la tierra; es tan poderoso que las palabras que dirige al hombre no llegan a través de las palabras ordinarias, sino a través de las tormentas, nevadas, chubascos, tempestades del mar, y de todas las fuerzas temidas por el hombre, o a través de la luz del sol, de los océanos en calma, o de los niños inocentes que juegan y que no entienden nada. Cuando corren buenos tiempos, Sila no tiene nada que decir a la humanidad. Desaparece en su infinita nada y permanece alejada mientras la gente no abuse de la vida y guarde respeto por su alimento diario. Nunca nadie ha visto a Sila. Su lugar de descanso es tan misterioso que, al mismo tiempo, está con nosotros e infinitamente lejos».

¿Y qué dice Sila?

«Este habitante o alma del universo –contestó Najagneq–, nunca puede verse; solo se oye su voz. Todo lo que sabemos es que posee una dulce voz, como la de una mujer, una voz tan fina y dulce que ni siquiera puede asustar a los niños. Y lo que dice es: “Sila ersinarsinivdluge”, [No temáis al universo]».5

Estos eran hombres muy simples, al menos en los términos de nuestra cultura, aprendizaje y civilización. Pero su sabiduría, extraída de su más profundo interior, corresponde en esencia a lo que hemos oído y aprendido de los místicos más reverenciados. Aquí reside una sabiduría humana muy profunda, de la que poco llegamos a saber a través de nuestros métodos usuales de activo pensamiento racional.

En su artículo sobre el chamanismo, el doctor Silverman distinguía dos tipos muy diferentes de esquizofrenia. A una la denominaba «esquizofrenia esencial»; a la otra, «esquizofrenia paranoica»; y solo es en la esquizofrenia esencial donde aparecen las analogías con lo que hemos denominado «la crisis del chamán». En

la esquizofrenia esencial, el rasgo característico es una retirada de los impactos de experiencia en el mundo exterior. Existe poca preocupación y atención al respecto. El mundo objeto cae y se aleja, la persona se ve invadida y sobrepasada por el inconsciente. Por otro lado, en la «esquizofrenia paranoica», la persona permanece alerta y extremadamente sensible al mundo y sus acontecimientos, interpretándolo todo, sin embargo, en términos de sus propias fantasías, miedos y terrores proyectados, y con una sensación de estar en peligro a causa de asaltos. Los asaltos, en realidad, provienen del interior, pero los proyecta hacia fuera, imaginando que el mundo entero está en guardia contra él. Este, afirma el doctor Silverman, no es el tipo de esquizofrenia que conduce a las experiencias interiores análogas a las de los chamanes. «Es como si el esquizofrénico paranoico –explica–, incapaz de comprender o tolerar los terrores de su mundo interno, dirigiera prematuramente su atención al mundo exterior. En esta clase de solución abortiva de la crisis, el caos interno no consigue abrirse paso, o no es capaz de resolverse.» La víctima está principalmente situada en el campo de su propio inconsciente proyectado.

El tipo opuesto de paciente psicótico, por otra parte, alguien a quien conmueve observar, ha caído en un profundo pozo de serpientes interiores. Toda su atención, todo su ser, está allí abajo, ocupado en una batalla a vida o muerte con las terribles apariciones de energías psicológicas desatadas, que parece ser exactamente lo que también le ocurre al chamán potencial durante el período de su viaje visionario. Por ello, debemos preguntarnos cuál es la diferencia entre la difícil situación del esquizofrénico esencial y la del trance del chamán; la respuesta es simplemente que el chamán primitivo no rechaza el orden social local y sus formas; de hecho, es en virtud de esas formas por las que es devuelto a la conciencia racional. Y una vez ha regresado, puede observarse que sus experiencias internas personales reafirman, refrescan y refuerzan las formas locales heredadas; su personal simbología ensoñadora está en sintonía con la simbología de su cultura; mientras que, por el contrario, en el caso del paciente psicótico moderno, existe una ruptura radical y ninguna asociación efectiva con el sistema simbólico de su cultura. En este caso, el sistema simbólico establecido no es de ninguna ayuda para el pobre esquizofrénico perdido y aterrorizado por las quimeras de su propia imaginación, a la que es totalmente extraño; mientras que en el caso del chamán primitivo, existe un acuerdo entre su vida exterior e interior.

Bien, como ya he dicho y ustedes deben imaginar, para mí, el viaje a California resultó muy interesante; y cuando regresé a Nueva York (todo sucedía como si

algún espíritu lo estuviera planificando todo para mí), el doctor Mortimer Ostow, uno de los principales psiquiatras de nuestra torturada ciudad, me invitó a charlar sobre un artículo que estaba a punto de leer ante una reunión de The Society for Adolescent Psychiatry. Resultó ser un estudio sobre ciertas características comunes que el doctor Ostow había observado, que parecían explicar los «mecanismos» (tal y como el doctor Ostow los denominó) de la esquizofrenia, el misticismo, la experimentación con LSD, y el «antinomianismo» de la juventud contemporánea, esas actitudes agresivas y antisociales que habían tomado tanta importancia en el comportamiento y los logros de un significativo número de adolescentes universitarios y de sus tutores en la hora presente. También esta invitación resultó ser una gran experiencia para mí, ya que abrió mi pensamiento hacia otro importante campo en el que mis estudios míticos podían tener aplicación práctica, pues ya tenía un cierto conocimiento de ese campo por mi condición de profesor.

Lo que aprendí es que la retirada y la inmersión interna que produce el LSD podían ser comparadas a una esquizofrenia esencial, y el antinomianismo de la juventud contemporánea podía compararse a su vez con una esquizofrenia paranoica. El sentimiento de sentirse amenazado por lo que se conoce como el Sistema –que es lo mismo que decir, por la civilización moderna–, para muchos de esos jóvenes no es una exageración o una actitud, sino un verdadero estado del alma. La ruptura es real y lo que se bombardea y destruye en el exterior son símbolos de los miedos interiores. Además, muchos son incapaces de comunicar, pues cada pensamiento está tan cargado de sentimiento que el habla racional no dispone de nombre para ellos. Un sorprendente número de ellos ni siquiera puede emitir una simple frase, si no es interrumpiendo cada intento de frase con la irrelevante sílaba «como», limitándose a signos mudos y silencios cargados de significado, esperando comprensión. Al tratar con ellos, en ocasiones se tiene la impresión de hallarse en un manicomio sin muros. Y la cura indicada para esta enfermedad que pregonan a los cuatro vientos no es sociológica (como afirman los medios de información y muchos de nuestros políticos), sino psiquiátrica.

Por otro lado, el fenómeno LSD es –al menos para mí– más interesante. Se trata de una esquizofrenia conseguida intencionadamente, con la esperanza de una remisión espontánea, que no siempre tiene lugar. El yoga también es una esquizofrenia intencionada: se rompe con el mundo, se realiza una inmersión en el interior, y el alcance de la visión experimentada es de hecho el mismo que el de la psicosis. Pero, entonces, ¿cuál es la diferencia? ¿Cuál es la diferencia existente entre una experiencia psicótica o de LSD y una yóguica o mística? Las

inmersiones se realizan en todos los casos en el mismo profundo mar interior; de ello no hay duda. Las figuras simbólicas que se encuentran son idénticas en muchos casos (y diré algo más al respecto un poco más adelante). Pero existe una importante diferencia. La diferencia –para decirlo llanamente– es únicamente equivalente a la existente entre un buzo que sabe nadar y otro que no. El místico, dotado con talentos nativos para esta clase de cosas y siguiendo, paso a paso, la enseñanza de un maestro, penetra en las aguas y se da cuenta de que puede nadar; mientras que el esquizofrénico, sin preparar, sin guía y poco dotado, ha caído o se ha sumergido intencionadamente y se ahoga. ¿Podría salvarse? ¿Si se le arroja un cabo, lo cogerá?

En primer lugar preguntémonos sobre las aguas a las que desciende. Ya hemos dicho que son las mismas que las de la experiencia mística. ¿Cómo son? ¿Cuáles son sus propiedades? ¿Y qué se lleva para nadar?

Son las aguas de los arquetipos universales de la mitología. Durante toda mi vida como estudioso de las mitologías he trabajado con esos arquetipos, y puedo decirles que existen y son los mismos en todo el mundo. Están diferentemente representados en las diversas tradiciones; como, por ejemplo, en un templo budista, en una catedral medieval, en un zigurat sumerio o en una pirámide maya. Las imágenes de divinidades varían en las diferentes partes del mundo de acuerdo con la fauna, flora, geografía y rasgos raciales locales. Los mitos y ritos tendrán diferentes interpretaciones, diferentes aplicaciones racionales, diferentes costumbres sociales a fin de convalidarse y reforzarse. Y, aun así, las formas e ideas arquetípicas y esenciales serán las mismas, a menudo asombrosamente parecidas. Y entonces, ¿qué son? ¿Qué representan?

El psicólogo que mejor ha tratado el tema, que mejor las ha descrito e interpretado es Carl G. Jung, que las denomina «arquetipos del inconsciente colectivo», como pertenecientes a esas estructuras de la psique que no son productos de la mera experiencia individual, sino comunes a toda la humanidad. Según él, las profundidades basales o inferiores de la psique son una expresión del sistema instintivo de nuestra especie, que reside en el cuerpo humano, en su sistema nervioso y en su maravilloso cerebro. Todos los animales actúan instintivamente. También actúan, claro está, a través de formas que necesitan de un aprendizaje, y de acuerdo con las circunstancias; pero cada especie lo hace de manera diferente, de acuerdo con su «naturaleza». Observen a un gato cuando entra en la sala de estar, y luego, por ejemplo, a un perro. Cada uno de ellos se mueve por impulsos peculiares de su especie, que son en definitiva los que

modelan sus vidas en última instancia. De la misma forma se halla el hombre gobernado y determinado. Cuenta con una biología heredada y con una biografía personal, siendo los «arquetipos del inconsciente» expresiones de la primera. Por otro lado, Jung distingue las memorias personales reprimidas, sobre impresiones desagradables, frustraciones, miedos, etc., de la infancia –a las que la escuela freudiana confiere tanta importancia– de las otras, y habla de «inconsciencia personal». Mientras que la primera es biológica y común a las especies, la segunda es biográfica, socialmente determinada, y es específica a cada vida particular. Gran parte de nuestros sueños y dificultades cotidianas derivan, claro está, de esta última; pero en la inmersión esquizofrénica se desciende hasta la «colectiva», y la imaginería que allí se experimenta es sobre todo del orden de los arquetipos del mito.

Con respecto al poder del instinto, recuerdo haber visto en una ocasión uno de esos bellos documentales de la casa Disney sobre la naturaleza, que trataba de una tortuga marina que depositaba sus huevos en la arena, a unos diez metros del agua. Días después aparecieron sobre la playa una multitud de tortuguitas recién nacidas, que sin dudarle ni un instante se dirigieron hacia el mar. No se dedicaron a inspeccionar los alrededores. No dudaron. No se preguntaron: «¿Qué sería lo más razonable que podría hacer en primer lugar?». Ni una de ellas equivocó el camino, metiéndose entre los arbustos y viéndose obligada a darse la vuelta, pensando «¡Estoy hecha para algo mejor que esto!». No, no ocurrió así. Se dirigieron directamente hacia donde su madre debía saber que irían todas ellas, hacia la madre tortuga, o Madre Naturaleza. Mientras tanto, un grupo de gaviotas se habían transmitido las novedades entre sí y se lanzaron en picado sobre las tortuguitas que entraban en el agua. Sabían que era hacia allí hacia donde debían dirigirse, y lo hacían con toda la rapidez que sus patitas les permitían; por su parte, las patas ya sabían como empujar. No habían necesitado ni entrenamiento ni experimentación previa. Las patas sabían qué hacer, y los ojitos en qué dirección mirar. Todo el sistema operaba perfectamente, con toda la flota de diminutos tanques dirigiéndose pesadamente, con tanta rapidez como podían, hacia el mar; y entonces... Bueno, ahora podría pensar que a cositas tan pequeñas aquellas enormes olas deberían parecerles muy amenazadoras. ¡Pero no! Se metieron en el agua y enseguida supieron cómo nadar. Y tan pronto como estuvieron en el mar, claro, los peces empezaron a acercarse. ¡La vida es dura!

Cuando la gente habla de regresar a la naturaleza, ¿realmente saben lo que están pidiendo?

Existe otro impresionante ejemplo de la infalibilidad del instinto; también trata de pequeños seres acabados de nacer: una nidada de polluelos, todavía con fragmentos de cascarón adheridas a las colas. Si un halcón volase sobre el gallinero, correrían en busca de refugio; si fuese una paloma la que los sobrevolase, no lo harían. ¿Dónde aprendieron la diferencia? ¿Qué o quién, podríamos preguntarnos, decide cuándo se llevan a cabo esas determinaciones? Los experimentadores han fabricado imitaciones de halcón en madera y luego los han arrastrado sobrevolando el gallinero mediante un alambre. Los polluelos salieron zumbando en busca de refugio; pero si el mismo modelo se arrastra en sentido contrario, los pollitos no hacen nada.

Tanto la rapidez con que se responde a un estímulo específico como los inherentes modelos de reacción adecuada se heredan –en ambos casos– con la fisiología de la especie. Conocidos como «mecanismos de respuesta innatos» (MRI), son constitutivos del sistema nervioso central. Y también existen unos cuantos en la confección de la especie del homo sapiens.

Esto es lo que se conoce como instinto. Y si necesita que se lo demuestren y tiene dudas sobre la fuerza y la sabiduría del instinto, solo tiene que leer cualquier libro de biología acerca del ciclo de la vida de los parásitos. Lea, por ejemplo, sobre el virus que produce hidrofobia, y se preguntará si un ser humano merece albergar un prodigio así. Sabe exactamente qué hacer, dónde ir y qué atacar del sistema nervioso humano, cómo llegar hasta allí, para convertir lo que se acostumbra a ver como la más sublime creación de la mano de Dios en su abyecto esclavo, rabioso por morder y así comunicar el virus al flujo sanguíneo de otra víctima, cuyas glándulas salivares volverá a alcanzar, dispuesto para el siguiente episodio.

En cada ser humano existe un sistema instintivo integrado, sin el que ni siquiera naceríamos. Pero cada uno de nosotros también ha sido educado según un sistema cultural específico. Lo más peculiar del hombre, que nos distingue de otras bestias del reino, es que nacemos, como ya se indicó anteriormente, con doce años de antelación. Ninguna madre desearía que fuese de otra manera; pero así es, y ese es nuestro problema. El recién nacido no tiene el entendimiento ni de una tortuguita del tamaño de una moneda, ni de un polluelo con trozos del cascarón todavía adheridos a la cola. Totalmente incapaz de arreglárselas por sí mismo, el bebé homo sapiens se ve abocado durante doce años a una etapa de dependencia de los padres o de los sustitutos de estos; y es durante esos doce años de dependencia cuando nos convertimos en seres humanos. Aprendemos a

caminar como lo hace la gente, así como a hablar, pensar y expresarnos en términos del vocabulario local. Se nos enseña a responder positivamente a ciertas señales, negativamente a otras, o bien con miedo; y gran parte de esas señales aprendidas no son naturales, sino del orden social local. Son socialmente específicas. Pero los impulsos que activan y controlan son relativos a la naturaleza, biología e instinto. Cada mitología es, consecuentemente, una organización de signos de respuesta culturalmente condicionados, con tendencias naturales y sociales tan íntimamente fundidas que, en muchos casos, distinguirlas entre sí resulta imposible. Y tales señales determinadas culturalmente motivan MRI grabados culturalmente en el sistema nervioso humano, tal y como los estímulos de la naturaleza provocan reflejos naturales en los animales.

He definido un símbolo mitológico en funcionamiento como «un signo directriz y evocador de energía». El doctor Perry ha denominado a esas señales «imágenes de afecto». Sus mensajes están dirigidos no al cerebro, sino para ser allí interpretados y luego dirigidos directamente a los nervios, las glándulas, la sangre y el sistema nervioso simpático. Pasan a través del cerebro, y el cerebro educado puede llegar a interferir, malinterpretar y por ello cortocircuitar los mensajes. Cuando esto ocurre los signos ya no funcionan como deberían, la mitología heredada es falseada, y su valor como guía se pierde, o bien se malinterpreta. O lo que es peor, puede que eso lleve a responder a un grupo de señales no presentes en el medio general, como es el caso frecuente, por ejemplo, de los niños educados en los círculos de ciertas sectas especiales, que no participan de –y que incluso las desprecian– las formas culturales del resto de la civilización. Una persona así nunca se sentirá cómoda en el amplio campo social, sino incómoda y ligeramente paranoica. Nada le llega como debiera, nada significa para él lo que debiera, o le hace moverse como a otros. Se ve obligado a retroceder en busca de satisfacciones al restringido contexto de la secta, familia, comuna o reserva para la cual fue armonizado. En el terreno más amplio se encuentra desorientado, e incluso puede llegar a ser peligroso.

A mi entender, aquí radica un crítico problema al que los padres y las familias deben encararse: que se aseguren de que las señales que grabarán en sus hijos sean las que les armonicen –y no alienen– con el mundo en que vivirán sus vidas; a menos, claro está, que uno quiera legar a sus herederos su propia paranoia. Por lo general, los padres racionales desean producir un vástago social y físicamente sano, suficientemente armonizado con el sistema de sentimientos de la cultura en la que se desenvuelven a fin de poder comprender racionalmente sus valores y ellos mismos alinearse de manera constructiva con sus progresivos,

decentes, alentadores de vida y fructíferos elementos.

Y aquí tenemos el problema crítico al que me refería, el problema crítico como seres humanos, que es creer que la mitología –la constelación de signos, señales, imágenes de afecto, signo directriz y evocador de energía– que comunicamos a nuestros jóvenes les entregará mensajes directrices cualificados para relacionarles rica y vitalmente con el medio que será el suyo de por vida, y no con algún período del hombre ya pasado, con algún piadoso futuro, o –lo que es peor– con alguna quejumbrosa y extravagante secta o manía momentánea. Y llamo crítico a este problema porque, cuando se resuelve mal, el resultado para el individuo mal educado es lo que se conoce, en términos mitológicos, como situación de «tierra baldía». El mundo no le habla; él tampoco le habla al mundo. Cuando este es el caso, existe una ruptura, el individuo se retrae en sí mismo y se encuentra en una situación propicia para la ruptura psicótica que le convertirá o bien en un esquizofrénico esencial en una celda acolchada, o bien en un paranoico gritando eslóganes en un manicomio sin muros.

Ahora permítanme que antes de proceder a una explicación del proceso general o historia de una ruptura de este tipo –el viaje interior (llamémoslo así) de caída y regreso–, diga algo más sobre las funciones normalmente servidas por una mitología que opera adecuadamente. A mi manera de ver, son cuatro.

La primera es lo que he denominado la función mística: para despertar y mantener en el individuo un sentido de respeto y gratitud en relación con la misteriosa dimensión del universo, no para que viva temerosa de ella, sino para que se reconozca como partícipe de ella, ya que el misterio de ser es el misterio de su propio ser profundo. Eso es lo que escuchaba el chamán de Alaska cuando Sila, el alma del universo, le decía: «No tengas miedo». Porque, contemplada con nuestros ojos temporales, la naturaleza, tal y como la vemos, es dura. Es terrible y monstruosa. Es la clase de cosa que hace que los razonables y existencialistas franceses la llamen «absurde!» (lo maravilloso de los franceses es que han sido tan influenciados por Descartes que todo lo que no pueda ser medido por las coordenadas cartesianas debe ser absurdo. ¿Quién o qué, sin embargo, es absurdo, cuando juicios de este tipo son considerados como filosofía?).

La segunda función de una mitología viva es ofrecer una imagen del universo que esté de acuerdo con el conocimiento del tiempo, las ciencias y los campos de acción de la gente a la que va dirigida. En nuestros propios días, claro está, las

ideas del mundo de todas las religiones principales tienen unos dos mil años de antigüedad, y solo en este hecho existe el suficiente terreno abonado para una grave ruptura. Si en una era como la nuestra, de gran fervor y búsqueda religiosa, nos preguntamos por qué las iglesias pierden sus congregaciones, podemos estar seguros de que gran parte de la repuesta radica en eso. Están invitando a sus rebaños a entrar y encontrar paz en un terreno de pasto que nunca existió, nunca existirá, y que, en cualquier caso, seguramente tampoco lo hizo en ningún rincón del mundo actual. Una oferta mitológica tal es la receta segura, al menos para una esquizofrenia suave.

La tercera función de una mitología viva es dar validez, apoyar y grabar las normas de un orden moral específico y dado, que deberá ser el de la sociedad en que vivirá el individuo. Y la cuarta es guiarlo, paso a paso, hacia la salud, fuerza y armonía de espíritu, a través del lapso predecible de toda una vida.

Revisemos brevemente la secuencia de estos pasos.

El primero es, desde luego, el del niño, dependiente durante esos doce años, tanto física como psicológicamente, de la guía y protección de sus padres. Como ya he recalado en el capítulo 3, la analogía biológica más obvia puede hallarse entre los marsupiales: canguros, zarigüeyas, ualabíes, etc. Como no son animales placentarios, el feto no puede permanecer en el útero después de que la provisión de alimento (la yema) del huevo haya sido absorbida, y por lo tanto las criaturas deben nacer, bastante antes de encontrarse preparados para la vida. El pequeño canguro nace tan solo después de tres semanas de gestación, pero con fuertes y robustas patas delanteras, y sabiendo exactamente qué hacer. Esta diminuta criatura –observen que también por instinto– gatea sobre el vientre de su madre hasta llegar a la bolsa, se mete allí, se aferra a un pezón y se lo mete (instintivamente) en la boca, de manera que no se suelte. Ese lugar se convierte en el segundo útero hasta que está listo para salir: un «útero con vistas».

Una función biológica exactamente comparable es provista en nuestra especie por la Mitología, la cual, aunque parezca algo diferente, es un órgano biológico no menos indispensable y un producto no menos natural. Al igual que el nido de un pájaro, la mitología se va modelando a partir de materiales tomados del medio local, aparentemente de forma consciente, pero de acuerdo con una arquitectura inconscientemente dictada desde dentro. Y la verdad es que no importa si sus imágenes de consuelo, alentadoras o de guía son las apropiadas para un adulto. No se dirige a los adultos. Su función es promover y alentar que

la psique no lista aún, alcance la madurez, preparándola para enfrentarse a su mundo. La pregunta que hay que hacerse es, por lo tanto, si está formando un personaje que encaje en ese mundo tal y cómo es, o solo en algún cielo o campo social imaginario. De acuerdo con ello, la siguiente función debe ser ayudar al joven que esté listo, a dar el paso hacia afuera y hacia el frente, para dejar el mito –este segundo útero– y volverse –tal y como dicen en Oriente–, «un nacido dos veces», un adulto competente que funciona racionalmente en su mundo presente, habiendo dejado atrás su época de infancia.

Y ahora digamos de nuevo algo desagradable sobre nuestras instituciones religiosas: lo que piden y esperan es que no abandonemos el útero que nos suministran. Es como si pidiéramos a los jóvenes canguros que permanecieran para siempre en la bolsa de su madre. Y ya sabemos lo que ocurrió en el siglo XVI como resultado de ello: la bolsa de la Madre Iglesia saltó en pedazos, y ni siquiera todos los hombres del rey habrían sido capaces de volver a unirlos. Así que ahora está destruida, y no contamos con la bolsa adecuada, ni siquiera para nuestros más pequeños canguros. No obstante, tenemos «lectura, escritura y aritmética» como una especie de sustituto sintético. Y si ustedes pretenden obtener un doctorado, seguirán en la incubadora inorgánica hasta que alcancen los cuarenta y cinco años. Me he dado cuenta (¿ustedes no?) mirando la televisión de que, cuando se hacen preguntas a los profesores, responden con evasivas poco claras y medias palabras, de manera que uno llega a preguntarse si es que están experimentando algún tipo de crisis interna, o si simplemente han perdido el don de la palabra para expresar pensamientos exquisitos; mientras que cuando a un jugador profesional de fútbol o de baloncesto se le hace una pregunta, incluso complicada, por lo general suelen responder con facilidad y gracia. Se graduó del útero cuando tenía diecinueve años o así, siendo el mejor jugador del barrio. Pero el otro pobre tipo estuvo sentado bajo la tutela de profesores hasta bien entrado en la mediana edad, y si bien ahora ya cuenta con un doctorado, para él llegó demasiado tarde, incluso para que pudiera empezar a desarrollar lo que normalmente se llama autoconfianza. Tiene grabada esa tutela profesoral en sus MRI para siempre y todavía espera que alguien vaya a darle malas notas por sus respuestas.

Entonces, tan pronto como se aprende la tarea de ser adulto y se gana un lugar en nuestra sociedad, se empieza a sentir el paso de los años, la jubilación está en el horizonte y antes de que nos demos cuenta, se nos echa encima con sus pensiones y seguridad social. Ustedes cuentan ahora con una psique retirada en sus manos, la suya propia; con una carga de lo que Jung denominaba «libido

disponible». ¿Qué hacer con ella? Ha llegado el período clásico de la crisis nerviosa de finales de la mediana edad, el divorcio, la debacle alcohólica, etc., cuando la luz de la vida empieza a extinguirse sin preparación en una inconsciencia improvisada, y uno se encuentra allí, ahogado. Hubiera sido una situación más fácil de llevar si, durante su época infantil, le hubiesen grabado los mitos de la infancia, para que cuando llegase la hora de este retroceso, esta inmersión en la edad madura resultase algo más familiar. Al menos tendría nombres y tal vez incluso armas para hacer frente a los monstruos que hallará, pues es un hecho –y muy importante– que las imágenes mitológicas que en la infancia se interpretan como sobrenaturales y externas, en realidad son símbolos de poderes estructurales (o, como los llamó Jung, arquetipos) del inconsciente. Y será a ellos y a las fuerzas naturales que representan –las fuerzas y voces interiores del alma (Sila) del universo– a las que se regresa cuando se realiza la inmersión descrita anteriormente, que un día le llegará, tan seguro como que debe morir.

Y así, con este reto ante nosotros, tratemos de familiarizarnos con algunas de las mareas y resacas de nuestro mar interior. Permítanme que les diga algo que he oído hace poco sobre las maravillas de la zambullida interior esquizofrénica.

La primera sensación es de desintegración. La persona ve el mundo partirse en dos: una de las partes se aleja, mientras él permanece en la otra. Este es el principio de la crisis y del flujo regresivo. Durante un tiempo puede verse a sí mismo en dos papeles. Uno es el del payaso, el fantasma, el brujo, el extraño. Este es el papel externo que juega, sintiéndose poco identificado con el loco, el pobre hombre, el avasallado, el bobo. Sin embargo, en su fuero interno es el sabio, y él lo sabe. Es el héroe escogido para un destino. Recientemente, uno de estos sabios tuvo el detalle de visitarme en tres ocasiones: un alto y apuesto joven con la barba, la mirada amable y las maneras de un Cristo; el LSD era su sacramento, el LSD y el sexo. «He visto a mi Padre –me dijo en la segunda ocasión–. Ahora ya es viejo y me pidió que esperase, que yo ya sabría cuándo sería la hora de que yo ocupase su lugar.»

La segunda etapa ha sido descrita en muchas historias clínicas. Es de un terrorífico abandono y regresión, una marcha atrás biológica y en el tiempo. Cayendo sobre su propio pasado, el psicótico se convierte en bebé, en un feto en el interior del útero. Se tiene la espantosa sensación de regresar a la conciencia animal, a la forma animal, a formas subanimales, incluso vegetales. Llegados aquí, pienso en la leyenda de Dafne, la ninfa que fue convertida en un cerezo.

Esta imagen, leída en términos psicológicos, sería la imagen de una psicosis. Cuando se le aproximó el enamorado dios Apolo, la virgen se hallaba aterrorizada, pedía ayuda a su padre, Peneo, el dios-río, que la convirtió en árbol.

«¡Muéstrame la cara que tenías antes de que nacieran tu padre y tu madre!»

Anteriormente ya hemos tenido ocasión de referirnos a este tema de meditación de los maestros Zen japoneses. En el curso del retiro esquizofrénico, el psicótico también puede llegar a conocer la exaltación de una unión con el universo, trascendiendo los límites personales: el «sentimiento oceánico», lo llamó Freud. También aparecen sensaciones sobre un nuevo conocimiento. Lo que antes resultaba misterioso ahora se comprende perfectamente. Se experimentan realizaciones inefables; y, de hecho, según leemos sobre ello solo podemos sentir asombro. He llegado a leer docenas de historias, que a menudo, sorprendentemente, guardan correspondencia con las visiones de los místicos y de los mitos hindúes, budistas, egipcios y clásicos.

Por ejemplo, alguien que nunca ha creído, o nunca ha oído hablar de la reencarnación, empezará a sentir que ha vivido desde siempre, que ha vivido a través de numerosas vidas, que nunca nació y que nunca morirá. Es como si se conociese a sí mismo como ese Yo (atman) del que leemos en la Bhagavad-gita: «No nació nunca, nunca morirá [...]. Nonato, eterno, permanente y primitivo, no perecerá cuando perezca el cuerpo». El paciente (llamémosle así) ha unificado lo que queda de su consciencia con la conciencia de todas las cosas, las piedras, los árboles, el mundo de la naturaleza, del que todo proviene. Está sintonizado con lo que desde siempre ha existido, enraizado y, por lo tanto, en paz. Una vez más, tal y como se lee en la Gita: «Cuando uno retira completamente los sentidos de sus objetos, como una tortuga alzándose sobre sus miembros, entonces se fija firmemente la sabiduría. En esta serenidad acaba todo sufrimiento».

Abreviando, amigos míos, lo que quiero decir es que nuestro paciente esquizofrénico está en realidad experimentando inadvertidamente la misma beatífica profundidad oceánica que el yogui y el santo siempre se esfuerzan por gozar; la diferencia es que, mientras que estos nadan en ella, aquel se ahoga.

A continuación, según parecen indicar un cierto número de estimaciones, podría llegar el sentimiento de tener ante sí una terrorífica tarea, llena de peligros a los que hacer frente y dominar; pero también el presentimiento de invisibles presencias benéficas que pueden guiar y ayudar en la travesía. Son los dioses, los demonios o ángeles guardianes: poderes innatos de la psique, adecuados para

hacer frente y dominar las tortuosas, agotadoras o demoledoras fuerzas negativas. Y si se tiene el coraje de empujar hacia delante, se experimentará, finalmente, mediante una terrible ruptura, una culminante y arrolladora crisis, o una serie de dichas culminaciones, más de las que pueden ser soportadas.

Estas crisis son generalmente de cuatro tipos, de acuerdo con las clases de dificultades que hayan conducido a tal estado. Por ejemplo, una persona que en su infancia haya sido privada del amor esencial, que haya crecido en un hogar con poco o ningún cariño, únicamente con autoridad, rigor y órdenes, o en un hogar lleno de ira y peleas, con un padre alcohólico o cosas por el estilo, en su viaje hacia atrás buscará una reorientación y concentración de su vida en el amor. De acuerdo con ello, la culminación (cuando haya penetrado hasta el inicio de su biografía e incluso más allá y hasta sentir el primer impulso erótico de la vida) será un descubrimiento –en su propio corazón– de un centro de ternura y de amor en el que poder descansar. Ese habrá sido el propósito y el significado de toda su búsqueda hacia atrás. Su consecución estará representada a través de una experiencia –de uno u otro tipo– de alguna clase de visionaria realización de una «sagrada unión» con una presencia de tipo esposo-maternal (o simplemente maternal).

O si ha crecido en un hogar en el que el padre era un cero a la izquierda, sin ningún poder en el hogar; donde no existía el sentido de autoridad paterna, ni de presencia masculina a la que honrar o respetar, sino únicamente un desorden de detalles domésticos y confusas preocupaciones femeninas, la búsqueda será la de una imagen paterna decente, y eso será lo que deba ser hallado: alguna especie de realización simbólica de ahijamiento con un padre.

Una tercera situación doméstica de significativa privación doméstica es la del niño que se siente excluido de su círculo familiar, tratado como no deseado, o la del niño sin familia. En casos, por ejemplo, de segundos matrimonios, donde también aparece una segunda familia, un niño de la primera puede sentirse excluido, apartado o dejado de lado. El viejo tema de los cuentos de hadas sobre la madrastra y las hermanastras malvadas se hace bien patente en esta situación. Por lo que luchará el que así se siente –en su viaje interior– es por la necesidad de dar forma o encontrar un centro –no un centro familiar, sino un centro del mundo– en el que pueda ser el ser central. El doctor Perry me habló del caso de un paciente esquizofrénico que se hallaba tan completa y profundamente desconectado que nadie podía establecer ninguna comunicación con él. Un día, en presencia del doctor, esta pobre persona enmudecida dibujó un círculo, y

entonces colocó la punta del lápiz en el centro. El doctor Perry se inclinó y le dijo: «Tú estás en el centro, ¿no es así?». Y ese fue el mensaje que penetró, iniciando el principio del regreso.

Existe un fascinante informe interno sobre una ruptura esquizofrénica en el penúltimo capítulo del libro del doctor R.D. Laing titulado *The Politics of Experience*.<sup>6</sup> Se trata de un informe dado por un antiguo comodoro de la marina británica, ahora escultor, sobre su propia aventura esquizofrénica, en cuya culminación experimentó un cuarto tipo de descubrimiento: una sensación de potente luz, de una terriblemente peligrosa y abrumadora luz que debía ser encontrada y dominada. Su relato sugiere de forma clara la luz búdica descrita en el Libro tibetano de los muertos, que se supone es experimentada inmediatamente después de la muerte, y que, si se refuerza, libera del renacimiento, pero que sobre todo es difícil de soportar. El antiguo marino, un tal Jesse Watkins, de treinta y ocho años, no tenía ningún conocimiento previo sobre filosofías o mitologías orientales, pero a medida que se acercaba el clímax de su viaje de diez días, su imaginería se hizo indistinguible de las que aparecen en las religiones hinduista y budista.

Todo había empezado con una alarmante sensación de que el tiempo corría hacia atrás. El hombre se hallaba en la sala de estar de su casa, mientras escuchaba una popular canción que emitía la radio, cuando empezó a tener esta extraña experiencia. Se puso en pie y se miró en un espejo para ver qué podía estar sucediendo, y aunque el rostro que vio le resultó familiar, parecía ser el de un extraño y no el suyo. Llevado hasta un servicio médico de observación, fue ingresado y esa noche tuvo la sensación de que había muerto, al igual que las personas que se encontraban a su alrededor en ese lugar. Continuó cayendo hacia atrás en el tiempo hasta llegar a una especie de paisaje animal, por donde vagó como una bestia: como un rinoceronte emitiendo sonidos de rinoceronte, temeroso, pero agresivo y en guardia. También sintió que era un bebé y podía oírse llorar como tal. Era el observador y lo observado a la vez.

Al darle unos periódicos para que leyera, no podía avanzar en la lectura porque todo, cada línea, daba paso a amplias asociaciones. Una carta de su esposa le hizo sentir que ella estaba en otro mundo, que él nunca más podría volver a habitar. Y sintió que, allí donde estuviera, contaba con poderes disponibles, poderes inherentes a todos nosotros. Por ejemplo, un feo corte en su dedo, que no dejaba que le curasen los enfermeros, se curó en un solo día por medio, declaró, de «una especie de intensa concentración en él». Se dio cuenta de que

sentándose en la cama y mirando fijamente a los pacientes ruidosos de la habitación, podía hacer que descansasen y se calmasen. Sintió que era más de lo que nunca había imaginado ser, que había existido siempre, en todas las formas de vida, y volvía a experimentarlo todo de nuevo; pero también que ante él tenía un grande y terrible viaje que llevar a cabo, y eso le provocaba un profundo miedo.

Esos grandes poderes que experimentaba, tanto de control sobre su propio cuerpo como de influencia sobre otros, en la India son llamados siddhi. Allí son reconocidos (tal y como eran experimentados por este hombre occidental) como poderes latentes en todos nosotros, inherentes a toda vida, y que el yogui libera en sí mismo. Hemos oído hablar de ellos en la ciencia cristiana; también en otros tipos de «curación por la fe», en la gente que reza hasta curarse y otros ejemplos. Los milagros de los chamanes, santos y sabios son ejemplos bien conocidos. Y en cuanto a la sensación de una experiencia de identidad con todos los seres, toda vida y de transformaciones en formas animales, puede tomarse en cuenta el siguiente canto del legendario poeta-jefe de los celtas, Amairgen, cuando su navío llegó a la playa de la costa de Irlanda:

Soy el viento que sopla sobre el mar;

soy la ola de las profundidades;

soy el toro de siete batallas;

soy el águila sobre la roca;

soy una lágrima del sol;

soy la más hermosa de las plantas;

soy un valeroso jabalí;

soy el salmón en el agua;

soy un lago en el llano;

soy la palabra de conocimiento;

soy la cabeza de la lanza guerrera;

soy el dios que forja fuego (= pensamiento) en la cabeza.

Nos hallamos en un terreno mítico bien conocido –extraño y fluido a pesar de lo que pueda parecer– según seguimos con la imaginación el curso de este viaje interno de diez días. Y sus episodios de culminación, aunque extraños, curiosamente resultan familiares (de una forma secreta).

El viajero, como él explica, tiene «un sentimiento particularmente agudo» de que el mundo que experimenta en esos momentos fue establecido en tres planos, con él mismo en la esfera media, un plano de más elevadas comprensiones por encima, y una especie de plano tipo sala de espera por debajo. Comparen la imagen cósmica de la Biblia, con Dios en el cielo de arriba, la tierra abajo y las aguas por debajo del nivel de la tierra. O bien consideren la Divina comedia de Dante, los templos piramidales de la India y de los mayas centroamericanos o los zigurats de la antigua Sumeria. Por debajo están los infiernos de sufrimiento; por encima, el cielo de luz; y entre ambos, la montaña de almas que ascienden en diversos estadios de progreso espiritual. De acuerdo con Jesse Watkins, la mayoría de nosotros nos encontramos en el nivel más inferior, aguardando como en una sala de espera; todavía sin alcanzar la sala media de lucha y búsqueda a la que él mismo había llegado. Sentía la presencia de invisibles dioses por encima y a su alrededor, que se encargaban de que las cosas funcionasen; y en el lugar más elevado, en lo más alto, estaba el más sublime dios de todos.

Por otra parte, lo que lo hacía tan terrible era el saber que en última instancia todo el mundo debería asumir ese puesto en lo más alto. Todos los que se hallaban a su alrededor en el manicomio, que, al igual que él mismo, habían muerto y se hallaban en el nivel medio, en un estadio de purgatorio, estaban –como él mismo decía– «en una especie de despertar» (recordemos que el significado de la palabra buddha es «el despierto»). Quienes se hallaban con él en el manicomio estaban en camino –despertándose– para asumir la posición más elevada a su debido tiempo, y el que ahora se encontraba allí era Dios. Dios era un loco. Era el único que lo soportaba todo: «Esa enorme carga –como Watkins decía–, de tener que estar consciente y gobernar y dirigir las cosas». «El viaje está ahí y cada uno de nosotros –decía–, tiene que llevarlo a cabo, y no puede evitarse que así sea; y el propósito de todo y de toda la existencia es

equiparse a fin de dar otro paso, y otro paso, y otro paso, y así...»

¿No resulta sorprendente encontrar tal cantidad de temas orientales en la travesía del mar de la noche de un oficial naval británico temporalmente loco? Existe una antigua fábula budista que también habla de un viaje, incluida en un famoso libro hindú de fábulas, la fábula de «Los cuatro buscadores de tesoros», en el Panchatantra. Se trata de un relato sobre cuatro brahmines amigos que, habiendo perdido sus fortunas, decidieron marchar juntos en busca de riqueza, y en el país Avanti (que es donde una vez vivió y enseñó Buda) encontraron a un mago llamado Terror-Alegría. Una vez que le hubieron puesto al corriente de su búsqueda y pedido ayuda, este impresionante personaje les dio a cada uno una pluma mágica con instrucciones de dirigirse al norte, a la vertiente septentrional de los Himalayas, y allí donde cayese la pluma, les aseguró, el propietario de la misma encontraría su tesoro.

La pluma del líder del grupo fue la primera en caer, y hallaron que el suelo de ese lugar era todo de cobre. «¡Mirad! –dijo–, ¡tomad lo que queráis!» Pero los demás prefirieron continuar, por lo que únicamente el líder, solo, cogió el cobre y regresó. Donde cayó la pluma del segundo encontraron plata y su propietario fue el segundo en regresar. La siguiente pluma cayó sobre oro. «¿No te das cuenta? –dijo el cuarto miembro del grupo–. Primero cobre, después plata y luego oro. Seguro que más adelante hay gemas.» Pero el otro tomó el oro y el cuarto continuó.

Y tal como leemos en el texto indio:

Así que el cuarto siguió su marcha en solitario. Tenía los miembros quemados por el sol estival y sus pensamientos eran confusos a causa de la sed mientras vagaba por las sendas de la tierra de las hadas. Finalmente, en una meseta azotada por el viento, vio a un hombre sangrando, pues una rueda rotaba sobre su cabeza. Entonces se precipitó sobre él y preguntó:

–Señor, ¿por qué está así, con una rueda sobre su cabeza? En cualquier caso, dígame si hay agua en alguna parte. Estoy muerto de sed.

Nada más acabar de hablar, la rueda abandonó la cabeza del otro y se colocó en la suya.

–Por favor, ¿qué significa todo esto? –preguntó.

El otro dijo:

–Se puso sobre mi cabeza de la misma manera.

Pero –dijo el brahmín–, ¿cuándo se marchará? Duele muchísimo.

Y el hombre dijo:

–Cuando llegue alguien que en su mano lleve una pluma mágica como la que usted tiene y hable de la forma en que usted lo hizo, entonces se colocará sobre la cabeza del otro.

–Bueno –dijo el brahmín–, ¿cuánto hace que estaba usted aquí?

El otro respondió:

–¿Quién reina en el mundo ahora? –Y al escuchar la respuesta «el rey Vinabatsa», dijo–: Cuando reinaba Rama, yo era muy pobre y llegué hasta aquí, al igual que usted. Vi a otro hombre con una rueda sobre su cabeza y le hice una pregunta. En el momento que se la hice (igual que usted), la rueda dejó su cabeza y se puso en la mía. Pero no puedo calcular los siglos que han pasado.

Entonces el que ahora llevaba la rueda preguntó:

–Por favor, ¿cómo consiguió alimento mientras estaba así?

–Verá, el dios de la riqueza, temeroso de que le robasen sus tesoros, preparó esta trampa de manera que ningún mago se acercase tanto. Y si alguno consiguiera llegar, estaría liberado del hambre y la sed, preservado de la decrepitud y la muerte, a fin de que su tortura perdurase. Ahora permita que me despida. Usted me ha liberado de una gran miseria. Me voy a casa. Y se fue.<sup>7</sup>

La vieja fábula que acabo de explicar se presenta como un aviso sobre los peligros de la excesiva codicia. Sin embargo, en su forma primigenia se trataba de una leyenda budista Mahayana sobre el sendero hacia la budeidad, y la pregunta que tiene lugar es el signo de la desinteresada perfección de compasión

del viajero espiritual. Resulta inevitable acordarse del rey mutilado de la leyenda medieval cristiana del Grial, y la pregunta que allí debía haber hecho el inocente caballero que, de haberla realizado, hubiera curado al rey y conseguido para sí el puesto. También se puede pensar en la cabeza coronada de espinas de Cristo crucificado; y en unos cuantos personajes más: Prometeo, clavado a una roca del Cáucaso, con un águila desgarrándole el hígado; Loki, igualmente clavado a una roca, y con el veneno de una cósmica serpiente goteando para siempre sobre su cabeza; o incluso Satán, tal y como lo vio Dante, en el centro de la tierra, como su pivote, correspondiendo en esta posición con su prototipo, el griego Hades (el Plutón romano), señor tanto del inframundo como de la abundancia, que viene a ser exactamente (de esa forma asombrosa que tan a menudo se nos aparece al comparar formas míticas) el homólogo occidental del dios indio de la tierra, Kubera, señor de la abundancia y de la dolorosa rueda giratoria a la que hace referencia su leyenda.

Sin embargo, en el caso de nuestro visionario esquizofrénico, el papel del loco y sufriente dios de la cima del universo era más de lo que podía llegar a asumir. Porque ¿quién, en verdad, sería capaz de enfrentarse y aceptar voluntariamente para sí todo el impacto de una experiencia de lo que realmente es la vida –de lo que realmente es el universo–, en todo su terrible gozo? Tal vez esta sea la verdadera prueba de la perfección de la propia compasión: ser capaz de afirmar este mundo, tal y como es, sin reservas, mientras se sostiene extasiado en uno mismo todo su terrible gozo, y por ello deseando lo mismo para todos los seres? En cualquier caso, Jesse Watkins, en su locura, supo que ya había tenido suficiente.

«A veces resultaba tan insoportable –decía al hablar de su aventura–, que tenía miedo de volver a entrar de nuevo [...]. De repente me hallaba enfrentado con algo mucho más grande que uno mismo, con muchas más experiencias, con tanta conciencia, más de lo que podía asimilar [...]. Lo experimenté durante escasos instantes, pero fue como una súbita explosión de luz, viento o como quiera llamarlo, que se abalanzaba sobre ti; así que te sentías completamente desnudo y demasiado solo como para soportarlo.»

Una mañana decidió dejar que no le dieran más sedantes y regresar, de alguna forma, volver en sí. Se sentó en el borde de la cama, entrelazó fuertemente las manos y empezó a repetir su propio nombre. Siguió repitiéndolo, una y otra vez, y de repente –como en un abrir y cerrar de ojos– se dio cuenta de que todo había pasado. Las experiencias acabaron y él se curó.

Y creo que aquí está la clave del método de la aventura, si es que uno debe regresar a casa. Es la siguiente: no identificarse uno mismo con ninguna de las figuras o poderes experimentados. El yogui hindú, que lucha por liberarse, se identifica con la luz y nunca regresa. Pero nadie con una voluntad de servicio hacia los demás y hacia la vida debe permitirse una fuga de ese tipo. El propósito de la búsqueda, si es que hay que regresar, no debe ser la liberación ni el éxtasis para sí, sino la sabiduría y poder para servir a los demás. Y sobre ello existe una importante y conocida historia occidental sobre un viaje de ida y vuelta de ese tipo a la Región de la Luz, se trata del viaje de diez años de la Odisea de Homero, que, al igual que el comodoro Watkins, trata sobre un guerrero que regresaba al hogar después de largos años de batallas, y que necesitaba, por tanto, cambiar radicalmente su postura y centro psicológicos.

Todos conocemos esa gran historia, que trata de cómo, habiendo navegado con sus doce barcos desde la conquistada Troya, Ulises recala en un puerto tracio, Ismara, saquea la ciudad, mata a sus habitantes, y –como más tarde dice él mismo– «se lleva a las mujeres y bienes», distribuyéndolos entre sus propios hombres. Estaba claro que un hombre cruel como este no estaba preparado para regresar a la vida doméstica y que requería de un total cambio de carácter. Y los dioses, que siempre están atentos a estas cosas, vieron que debía caer en manos de alguien competente para el caso.

Primero Zeus le envió una tempestad que desgarró las velas de las naves y les sopló durante nueve días, faltos de control, hasta las costas de los comedores de lotos, la tierra de la droga alucinógena del «olvido», donde, al igual que Watkins en su manicomio, Ulises y sus hombres estuvieron flotando en un mar de sueños. Después sigue la secuencia de sus aventuras mitológicas.

En primer lugar está su encuentro con el cíclope y, tras una costosa liberación de la terrible gruta, un período de euforia al navegar con los vientos del dios Eolo; sin embargo, a continuación llegó una calma chicha y la penosa experiencia en que tienen que remar. Consiguen llegar a la isla de los caníbales lestrigones, que envían al fondo del mar a once de los doce navíos, y el poderoso Ulises, enfrentado a fuerzas mucho mayores de las que puede dominar, consigue huir con su aterrorizada tripulación en el último de los barcos. Remando penosamente, todavía en un mar en calma, avanzaron hacia lo que sería el cénit de toda su aventura en ese mar tenebroso, la isla de Circe, la ninfa que convertía en cerdos a los hombres.

Esta sería una mujer a la que nuestro ya seriamente humillado héroe no podría dominar como un mero botín, ya que el poder de que hacía gala era mucho mayor que el suyo. Sin embargo, y afortunadamente para él, el protector y guía de las almas en su camino hacia el renacer, el misterioso dios Hermes, acude a tiempo para protegerle mediante un consejo y un hechizo; por lo que, en lugar de ser metamorfoseado, el gran marino, ahora protegido, fue conducido al lecho de Circe, después de lo cual ella le dirigió al inframundo donde se hallaban las sombras de sus antepasados. Allí también encontraría a Tiresias, el profético sabio ciego en el que se hallaban unidos los conocimientos masculinos y femeninos. Y cuando hubo aprendido todo lo que pudo, Ulises regresó, reformado, a la otrora peligrosa ninfa, que ahora se convertiría en su maestra y guía.

A continuación, Circe le envió a la Isla del Sol, su propio padre, donde sin embargo –en la región fuente de toda luz– se hundiría el único barco que le restaba, junto con toda su tripulación; y Ulises, solo en el mar, sería arrastrado por las irresistibles corrientes de regreso a su mujer (y vida) terrenal, Penélope..., tras un receso de ocho años con la esposa-ninfa Calipso, y tras otra breve pausa en el camino, en la isla de la hermosa Nausica y su padre, en cuyo navío fue transportado, profundamente dormido, hasta la orilla de su propio hogar, ahora completamente preparado para la vida de esposo considerado y padre que le aguardaba.

Un rasgo fundamental de esta gran épica sobre la aventura interior en el mar tenebroso es su representación del viajero, que nunca desea permanecer en ninguna de sus paradas. En la tierra de los comedores de lotos, aquellos de sus hombres que comieron esa flor dejaron de tener deseos de regresar a casa; pero Ulises los arrastró llorando hacia sus navíos, los ató a los cascos y se alejaron remando. E incluso durante su idílica etapa de ocho años en la isla de Calipso, a menudo podía encontrarse solo, en la playa, mirando en dirección a su hogar, al otro lado del mar.

Jesse Watkins también fue finalmente capaz de distinguirse a sí mismo en su papel terrenal del loco del manicomio; y, como ocurría en el momento culminante de la obra clásica sobre ese tipo de viajes, cuando el último barco se va a pique en la Isla del Sol, igualmente, en el viaje de este marino moderno, el punto culminante se alcanza en la antesala de una experiencia de luz explosiva. Llegado a esta tesitura, Jesse Watkins, reconociendo que no solo era un loco aterrorizado a punto de experimentar la aniquilación, sino también el hombre

cuerdo que una vez tuvo un hogar, de cuya esfera de vida se había disociado psicológicamente, se sentó (tal y como hemos oído) en su cama, entrelazó sus manos, pronunció el nombre de su cuerpo y regresó a él, como regresa un buzo a la superficie del agua.

La más apropiada figura mitológica para simbolizar ese regreso a la vida es «renacer», renacer a un nuevo mundo; y exactamente eso es lo que era la figura que apareció en la mente de este paciente autorrecuperado al experimentar una remisión espontánea. «Cuando salí de aquel estado –dijo–, sentí que de repente todo se hacía mucho más real de lo que nunca había sido. La hierba era más verde, el sol brillaba con más fuerza y la gente parecía más viva, podía verles con más claridad. Estaba mucho más despierto.»

«¿Es que no nos damos cuenta –dice el doctor Laing en su comentario sobre el caso–, de que no es de este viaje del que necesitamos ser curados, sino de que en sí mismo es una forma natural de curar nuestro propio estado de alienación denominado normalidad?»

Muy parecidos eran los puntos de vista de los doctores Perry y Silverman expuestos en los trabajos anteriormente mencionados; y, tal y como he aprendido más tarde, la primera propuesta documentada de este punto de vista se encuentra en un estudio publicado por C.G. Jung en 1902, “Psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos”.<sup>8</sup>

Así pues: en principio, estos viajes interiores del héroe mitológico, del chamán, del místico y del esquizofrénico son el mismo; y cuando se da el regreso o remisión, se experimenta como un renacimiento: el nacimiento de un ego «nacido dos veces», ya no limitado por el horizonte del mundo cotidiano. Ahora se conoce como el reflejo de un yo aún mayor, siendo sus funciones las de conducir las energías de un sistema instintivo arquetípico hacia un provechoso juego en una situación cotidiana de espacio-tiempo contemporáneo. Ya no se teme la naturaleza, ni la naturaleza infantil o la sociedad, que ciertamente es monstruosa, pero que de hecho no puede ser de otra manera; de otra forma no sobreviviría. El nuevo ego está de acuerdo con todo ello, en armonía, en paz; y como dicen todos los que han regresado de ese viaje, la vida se hace más rica, más fuerte y más gozosa.

Parece que el problema radica en cómo realizarlo sin naufragar. La respuesta no es no permitir que se enloquezca; sino que debe enseñarse algo de lo que se

encontrará y de los poderes que se hallarán, ofreciendo algún tipo de fórmula por la que reconocerlos, dominarlos e incorporar sus energías. Cuando Sigfrido mata a Fafnir, prueba la sangre del dragón e inmediatamente, para su sorpresa, se da cuenta de que entiende el lenguaje de la naturaleza, tanto el de su propia naturaleza como el de las demás. No se convierte en dragón, aunque sus poderes deriven de uno; poderes que sin embargo perderá cuando regrese al mundo de la humanidad general.

En la aventura siempre existe el gran peligro de lo que en psicología se conoce como «inflación», que es lo que llega a dominar al psicótico, que se identifica bien con el objeto visionario o con su testigo, el sujeto visionario. El truco podría ser permanecer consciente de eso sin perderse en ello: entender que todos podemos ser salvadores cuando funcionamos en relación con nuestros amigos o enemigos; figuras salvadoras, pero nunca el Salvador. También podemos ser padres y madres, pero nunca la Madre o el Padre. Cuando una muchacha en pleno crecimiento empieza a darse cuenta del efecto placentero que su floreciente femineidad causa en los demás y lo achaca a su propio ego, enloquece ligeramente porque ha equivocado su identificación. Lo que causa toda la excitación no es su propio y asombrado pequeño ego, sino el maravilloso nuevo cuerpo que se desarrolla a su alrededor. Hay un dicho japonés que recuerdo haber oído en una ocasión, sobre las cinco etapas del crecimiento del hombre: «A los diez, un animal; a los veinte, un lunático; a los treinta, un fracaso; a los cuarenta, un fraude; a los cincuenta, un criminal». Y añadiría que a los sesenta uno empieza a dar consejos a sus amigos (pues ya ha pasado por todo lo demás); y a los setenta (comprendiendo que todo lo dicho ha sido mal entendido) uno se queda quieto y es tomado por sabio. «A los ochenta –dijo Confucio–, conozco el terreno que piso y me mantengo firme.»

Siguiendo en el espíritu de todo lo dicho, permítanme recalcar la lección de esos pensamientos con las palabras de san Juan sobre esa loca visión que contempló desde su exilio en la isla de Patmos:

Y vi un nuevo cielo y una nueva tierra, pues el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido; y el mar no existe ya. Y la santa ciudad, la nueva Jerusalén, la vi cómo descendía del cielo de cabe Dios, preparada como desposada que se ha engalanado para su esposo. Y oí una gran voz venida del trono, que decía: «He aquí la tienda, mansión de Dios con los hombres, y fijará su tienda entre

ellos, y ellos serán pueblo suyo, y el mismo Dios estará con ellos como Dios suyo, y enjuagará toda lágrima de sus ojos, y la muerte no existirá ya más, ni habrá ya más duelo, ni grito, ni trabajo; lo primero pasó» [...]. Y me mostró un río de agua de vida, reluciente como cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero. En medio de sus calles, a una y otra mano del río, árboles de vida, que dan fruto doce veces al año; y las hojas de los árboles son para medicina de las naciones.

## 11.

### El paseo lunar: el viaje exterior

¿Estamos actualmente convirtiendo la mitología en hechos reales?

Déjenme que para presentarles el maravilloso tema de este capítulo empiece con un pasaje de la Divina comedia de Dante. Es sobre el momento del visionario viaje del poeta en que despega del paraíso terrenal para ascender a la luna, la primera parada celestial en su vuelo espiritual hacia el trono de Dios. Dice, dirigiéndose al lector:

Oh, tú, que en un barquito, deseoso de escuchar, has seguido tras mi embarcación que sigue su camino cantando, vuélvete para ver de nuevo tus orillas; no te salgas del camino; porque si por desgracia me pierdes, permanecerás extraviado. Las aguas que navego nunca fueron cruzadas. Minerva me alienta, Apolo me guía y las Musas me señalan las Osas.

Esto sentará las bases. El aliento de una diosa, Minerva –patrona de héroes–, es para inflar nuestras velas; el que aparezca Apolo es una agradable sorpresa; y vamos a ser guiados por las Musas, maestras de todas las artes, que nos señalarán las estrellas que nos ayudarán en la navegación. Pues aunque nuestro viaje vaya a ser exterior, también lo será interior, a las fuentes de los grandes actos, que no están allá fuera, sino aquí, en todos nosotros, donde moran las Musas.

Recuerdo que, cuando era un chiquillo, una noche mi tío me llevó hasta Riverside Drive para ver a «un hombre», tal y como me dijo, «volando en un aeroplano (que era tal y como los llamaban en aquellos días) desde Albany a Nueva York». Se trataba de Glenn Curtis, fue en 1910 y volaba en una especie de caja motorizada que había construido. Allí estaba lleno de gente alineada

junto al muro bajo del margen occidental de la ciudad, que observaba, esperando, mirando hacia la puesta de sol. Los tejados cercanos también estaban llenos. Cayó el crepúsculo. Y entonces todo el mundo se puso a señalar y a gritar: «¡Allí viene!» Y lo que vi fue la sombra de un oscuro pájaro, que se elevaba unos treinta metros por encima del río entre la luz que desaparecía. Diecisiete años después, el año que dejé Columbia, Lindbergh atravesaba el Atlántico. Y este mismo año hemos presenciado dos alunizajes en nuestros televisores.

Quisiera que este capítulo fuese una celebración sobre la era fabulosa en la que nos ha tocado vivir; también de este país en el que vivimos; y de nuestra increíble raza humana, que en los recientes años pasados se ha liberado de la tierra, para volar hacia la mayor aventura de todos los tiempos.

Cuando oigo a alguno de mis académicos colegas hablar de su indiferencia hacia esta aventura épica, me acuerdo de la anécdota de la viejecita que, cuando se le brinda la oportunidad de ver la luna a través de un telescopio, comenta, una vez que lo ha hecho: «¡Dadme la luna tal y como Dios la ha creado!». El único comentario público adecuado con motivo del primer paseo lunar que he encontrado en la prensa mundial fue la exclamación del poeta italiano Giuseppe Ungaretti, publicada en la revista Epoca. En el número del 27 de julio de 1969, podemos ver una fotografía de este anciano de blancos cabellos que señala extasiado hacia su televisor, y en el epígrafe de debajo aparecen las conmovedoras palabras: «Questa è una notte diversa da ogni altra notte del mondo».

En verdad que fue «una noche diferente de todas las otras noches del mundo». ¿Quién podrá olvidar el embrujo de esa hora increíble, del 20 de julio de 1969, cuando nuestros televisores trajeron a nuestras salas de estar la imagen de ese extraño navío allá arriba y del pie de Neil Armstrong descendiendo cautelosamente hacia el suelo lunar, dejando sobre el suelo de ese alejado satélite terrestre la primera huella de vida? Y a continuación pudo verse cómo dos astronautas enfundados en sus trajes espaciales y sintiéndose como en casa, se movían en un paisaje como de sueño, llevando a cabo las tareas que les habían sido encomendadas, colocando la bandera norteamericana, montando piezas del equipo, saltando de aquí para allá de una forma extraña, pero fácil; sus imágenes, llegadas hasta nosotros a través de más de trescientos ochenta mil kilómetros de espacio vacío mediante otro de los milagros modernos (al que también ahora se resta importancia): el aparato de televisión de nuestra sala de estar. «Toda la

humanidad –dijo en una ocasión Buckminster Fuller, profetizando acerca de las fuerzas transformadoras que operan actualmente sobre nuestros sentidos–, está a punto de nacer a una relación completamente nueva con el universo.»

Desde el punto de vista de un estudiante de mitología, las consecuencias más importantes de lo que Copérnico escribió sobre el universo en 1543 aparecieron a través de su exposición de una imagen que refutaba y ponía en causa los «hechos» obvios que todo el mundo podía ver. Hasta ese momento, todo el pensamiento teológico y cosmológico de la humanidad había estado basado en conceptos del universo confirmados visualmente desde el punto de vista de la tierra. También la noción del hombre sobre sí mismo y sobre la naturaleza, su poesía y todo su sistema sensitivo, derivaban de la visión de sus ojos terrestres. El sol salía por el este, pasaba por encima, se inclinaba hacia el sur y se ponía ardiendo por el oeste. Maui, el héroe polinesio, agarró el sol para que se pusiese más lentamente a fin de que su madre tuviera tiempo de acabar de cocinar. Josué detuvo al sol y la luna para tener tiempo de acabar una matanza, mientras Dios, para ayudar, hizo caer del cielo una lluvia de piedras prodigiosas: «Y no hubo día como ese ni antes ni después, cuando Yahveh escuchó la voz del hombre».

En tiempos pasados a la luna se la consideraba, y todavía sigue siendo así en algunas partes del mundo, como la Mansión de los Padres, la residencia de las almas de aquellos que han muerto y que esperan volver a renacer. Pues la misma luna, tal y como la vemos, muere y resucita. Despojándose de su sombra se renueva, al igual que la vida se despoja de generaciones para ser renovada en los que están por llegar. Frente a todo esto, que ha sido confirmado y reconfirmado en las escrituras, poesía, sentimientos y visiones de todas las eras, Copérnico propuso un universo que ningún ojo podía ver, solo la mente lo podía imaginar: una construcción matemática totalmente invisible, de interés solo para los astrónomos, que no podía contemplarse ni sentirse por nadie más de la raza humana, pero cuya visión y sentimientos todavía seguían atados a la Tierra.

No obstante, ahora, en nuestros días, más de cuatro siglos después, con esas imágenes que llegan hasta nosotros desde el punto de vista de la Luna, hemos comprobado –y no solo comprobado, sino sentido– que nuestro mundo visible se corresponde con la construcción abstracta de Copérnico. Esa fabulosa fotografía a color de nuestra querida Tierra elevándose como un glorioso planeta por encima de un silencioso paisaje lunar es algo inolvidable. Giuseppe Ungaretti publicó en ese número de Epoca el primer verso de una nueva poesía en la que celebraba esta revelación nacida en la luna:

*Che fai tu, Terra, in ciel?*

*Dimmi, che fai, Silenziosa Terra?*

¿Qué haces, tú, Tierra, en el cielo?

Dime, ¿qué haces, Silenciosa Tierra?

Todos los viejos esquemas están rotos. Ahora los centros cosmológicos están en todas partes. La Tierra es un cuerpo celeste, el más bello de todos, y toda la poesía arcaica fracasa al tratar de igualar la maravilla de esa visión.

Por el contrario, recuerdo el embarazoso sentimiento que experimenté hace un par de navidades, la noche del primer vuelo humano alrededor de la Luna, cuando esos tres magníficos hombres jóvenes de allá arriba empezaron a leernos, enviando su mensaje al mundo, el primer capítulo del libro del Génesis: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra. Y la tierra era nada y vacío», y lo que sigue; todo lo cual poco tenía que ver con el mundo que ellos mismos se encontraban viendo y explorando en aquellos instantes. Más tarde pregunté a unos cuantos amigos lo que sintieron al escuchar esas palabras desde la Luna, y todos, sin excepción, replicaron que lo habían encontrado conmovedor. ¡Qué extraño! Y qué triste, pensé, que no hubiera nada en nuestra poesía que pudiera igualar el sentido de esa ocasión prodigiosa. Nada que lo igualase, ni siquiera que pudiese sugerir la maravilla y magnitud de este universo en el que nos movemos. Estaba ese mismo viejo sueño de infancia de algún hebreo nacido en Babilonia en el siglo IV a.C., que hablaba del amanecer de un mundo que esos tres hombres de allá arriba habían refutado, incluso al leerlo. ¡Qué decepción! Me parecía que hubiera sido mucho mejor haber leído la media docena de líneas que abren el Paraíso de Dante:

A la gloria de Aquél que mueve todas las cosas,

penetra en el universo, y refulge más en una parte, y menos en otra.

En el cielo que recibe la mayor parte de su luz

he estado yo, y he visto cosas para explicar al descender, pero no sé cómo ni tengo el poder para hacerlo.

Resulta imposible predecir en la actualidad lo que será la imaginería de la poesía del hombre moderno. No obstante, esos tres astronautas dieron un par de ideas al descender. Habiendo viajado a través del espacio sin fin, rodeado en varias ocasiones la árida Luna e iniciado su largo regreso, hablaron de lo agradable que fue la visión de la belleza de su destino, este planeta Tierra: «¡Como un oasis en el desierto del espacio infinito!». Aquí tenemos una imagen: esta tierra, el único oasis en todo el espacio, una extraordinaria clase de bosque sagrado, como si estuviese apartado de los rituales de la vida; y no simplemente una parte o sección de esta tierra, sino el globo entero es ahora un santuario, un Lugar Bendecido aparte. Además, ahora todos hemos comprobado lo pequeño que es nuestro planeta, y lo peligroso de nuestra situación en la superficie de su luminosa y bella órbita rotatoria.

Un segundo pensamiento expresado por los astronautas al descender fue una contestación al control de tierra cuando este preguntó quién estaba a los mandos. Su inmediata respuesta fue: «¡Newton!». ¡Piensen en ello! Regresaban a la Tierra con toda seguridad a lomos de las milagrosas matemáticas del cerebro de Isaac Newton.

Esta sorprendente respuesta me trajo a la mente el problema esencial del conocimiento considerado por Emmanuel Kant. ¿Cómo puede ser –se preguntaba– que estando aquí, en este lugar, podamos realizar cálculos matemáticos que sabemos servirán en aquel lugar de más allá? Nadie sabía lo espeso que sería el polvo de la superficie lunar, pero los matemáticos sabían exactamente cómo calcular las leyes del espacio a través del que volarían los astronautas, no solo alrededor de nuestra familiar Tierra, sino también alrededor de la Luna y a través de todos esos kilómetros de espacio inexplorado que las separa. ¿Cómo era posible –se preguntaba Kant– que se pudieran realizar juicios matemáticos a priori sobre el espacio, y acerca de las relaciones en el espacio?

Cuando se pasa junto a un espejo ondulado, no puede predecirse cuáles serán las

dimensiones del reflejo. Sin embargo, no ocurre así en el espacio. En todo el espacio no existen ese tipo de transformaciones de las matemáticas de dimensión. Cuando en nuestro televisor vimos que el alunizaje del segundo vuelo lunar se realizaba en el lugar exacto del mar que había sido programado, todos nos convertimos en testigos presenciales del hecho de que, a pesar de que la Luna se encuentra a más de trescientos mil kilómetros de distancia, en nuestras mentes ya existía (o al menos en la de Newton) un conocimiento de las leyes del espacio en el que la nave se movía, siglos antes de que ocurriese. También sabíamos de antemano que la velocidad allí fuera puede ser medida de acuerdo con la escala terrestre: que la distancia cubierta en un minuto en el exterior sería la misma recorrida en un minuto aquí. Lo que significa que teníamos un conocimiento previo de esas materias. Y también sabemos que las mismas leyes podrán aplicarse cuando nuestras naves espaciales se dirijan a Marte, Júpiter, Saturno e incluso más lejos.

Espacio y tiempo, como ya reconocía Kant, son las «formas de sensibilidad a priori», las condiciones previas de toda experiencia y acción, implícitamente conocidas por nuestro cuerpo y sentidos, incluso antes de nacer, como el campo en el que vamos a funcionar. No están simplemente «ahí fuera», como los planetas, para ser comprendidas analíticamente, a través de observaciones separadas. Llevamos sus leyes en nosotros, y también han cubierto nuestras mentes alrededor del universo. «El mundo —escribió el poeta Rilke—, es ancho, pero en nosotros es profundo como el mar.» Llevamos en nosotros las leyes por las que se mantiene el orden, y nosotros mismos no somos menos misteriosos. Al investigar sus maravillas estamos simultáneamente aprendiendo la maravilla de nosotros mismos. Ese vuelo lunar como viaje exterior era exterior hacia nosotros mismos. Y no lo digo poéticamente, sino como un hecho, históricamente. Quiero decir que el hecho de la realización y la transmisión televisiva de ese viaje ha transformado, profundizado y expandido la conciencia humana hasta un grado y en una forma que significan la abertura de una nueva era espiritual.

El primer paso de ese pie sobre la superficie de la luna fue extremadamente cauto. El segundo astronauta descendió, y durante un tiempo ambos se movieron con cuidado, probando sus nuevos equilibrios, los pesos de su equipo en el nuevo medio. Pero entonces, de repente, se pusieron a saltar como canguros; y los dos paseantes lunares del siguiente viaje se reían, disfrutando como un par de chicos lunáticos. Y pensé: «Ese hermoso satélite ha dado vueltas alrededor de nuestra Tierra durante cuatro mil millones de años como una hermosa pero

solitaria mujer tratando de llamar la atención de la Tierra. Al final lo ha conseguido y también ha logrado captar nuestra atención. Y como sucede siempre que se responde a una tentación de ese tipo, se abre una nueva vida, más rica, más excitante y plena de la que antes conocíamos, o incluso pensábamos o imaginábamos». Entre nosotros tenemos jóvenes, incluso ahora, que vivirán en esa Luna; otros visitarán Marte. ¿Y sus hijos? ¿Qué viajes harán?

Me pregunto cuántos de mis lectores vieron la película 2001, sobre la imaginada odisea en el espacio de una poderosa nave espacial en un futuro no muy distante, que incluso muchos de los que vieron la película tendrán la oportunidad de vivir para ver. La aventura empieza con algunas imágenes de una comunidad de simios de hace más o menos un millón de años: un grupo de esos simios homínidos conocidos actualmente por la ciencia como Australopitecus, que gruñen, pelean entre sí y se comportan como cualquier grupo de simios. Sin embargo, entre ellos había uno que en su alma llevaba impreso el potencial de algo mejor; y ese potencial se evidenciaba en su sentido de conocimiento ante lo desconocido, su fascinada curiosidad, llena de deseo de aproximación y de explorar. En la película se sugiere lo anterior en una escena simbólica en la que se le ve sentado, maravillado ante un curioso bloque de piedra que misteriosamente se mantiene erecto en medio del paisaje. Mientras los otros simios continúan con su comportamiento de hombres-simios, absortos en sus problemas económicos (tratando de conseguir comida para sí), disfrute social (buscando piojos en la cabellera de los otros) y actividades políticas (luchando entre sí), este otro, solo y apartado, contempla el bloque, llega hasta él y lo toca lleno de prevención, en un movimiento similar al del primer paso sobre la Luna. A continuación es seguido por otros, aunque no por todos; pues es cierto que entre nosotros todavía hay algunos que no se conmueven ante lo que Goethe llamó «la mejor parte del hombre». Esos permanecen, incluso en la actualidad, en la condición de esos monos anteriores al hombre únicamente preocupados con la economía, sociología y la política, tirándose y arrojándose piedras entre sí y lamiéndose las heridas.

Esos no son los que se dirigen hacia la Luna, ni siquiera se dan cuenta de que los más grandes pasos del progreso de la humanidad han sido producto no de lamerse las heridas, sino de actos inspirados por la necesidad de conocer. Y en reconocimiento de la continuidad a través del tiempo de este principio propulsor en la evolución de las especies, los autores de la película de la que hablo de nuevo muestran simbólicamente el mismo bloque misterioso en un apartado rincón de la Luna, al que se acercan y tocan los viajeros del espacio; y de nuevo,

flotando libre en el espacio más distante, todavía misterioso, como siempre ha sido y debe permanecer para siempre.

Una de las primeras señales sobre la separación entre la conciencia humana y la animal puede apreciarse en la domesticación del fuego por el hombre, que me gustaría relacionar con el simbolismo de ese bloque. No sabemos cuándo ocurrió dicho suceso, pero sabemos que 400.000 años a.C. el fuego se alimentaba en las grutas del Hombre de Pekín. ¿Para qué? Eso es algo que todavía desconocemos, aunque está claro que las hogueras no se utilizaban para cocinar. Pueden haber sido encendidas para calentarse, o para mantener alejados a animales peligrosos, aunque lo más verosímil es que fuesen encendidas a causa de la fascinación del movimiento de las llamas. A lo largo del mundo existen innumerables mitos sobre la captura del fuego; y en ello resulta habitual representar que se lleva a cabo dicha aventura no porque nadie conociese la utilización práctica del fuego, sino porque resultaba fascinante. La gente bailaba a su alrededor, se sentaba y lo observaba. También resulta habitual en esos mitos representar la separación de la humanidad de los animales como resultado de esta aventura fundamental.

El fuego es generalmente reverenciado como una deidad incluso en la actualidad. El encender la chimenea es en muchas culturas un acto ritual. Hemos oído hablar del Fuego Vestal como la diosa más honrada de Roma. La fascinación por el fuego, como la sentida por el bloque de piedra de la película de que hemos hablado, puede tomarse como el primer hito en los registros de nuestra especie sobre esa abierta fascinación y disposición hacia la aventura de alto riesgo que siempre ha sido el rasgo esencial de las únicamente humanas – como opuestas a los animales comunes– facultades de nuestra especie, y que son eminentemente representadas en la aventura a la que estoy rindiendo honores aquí.

En los primeros capítulos he hablado de algunos de los otros órdenes de fascinación mediante los que nuestra especie ha sido impulsada a sobrepasarse a sí misma: la fascinación sentida por las tribus cazadoras hacia las formas animales de su alrededor, por las tribus de las selvas hacia el milagro de la semilla plantada, y por los antiguos sacerdotes sumerios, observadores de los cielos, del paso de los planetas y de la circulación de las estrellas. ¡Resulta tan misterioso, tan maravillosamente extraño! Nietzsche fue quien llamó «animal enfermo», das kranke Tier, al hombre; pues estamos abiertos, con nuestras vidas sin definir. Nuestra naturaleza no es la de otras especies, estereotipadas según patrones fijos. Un león tiene que ser león toda su vida; un perro, perro. Pero el

ser humano puede ser astronauta, troglodita, filósofo, marinero, labrador o escultor. A lo largo de su vida puede desempeñar un gran número de destinos diferentes; y lo que de esta manera escoge para encarnar será finalmente determinado no por la razón ni el sentido común, sino por la infusión de la excitación: «Visiones que le llevan más allá de sus límites», como dijo el poeta Robinson Jeffers. «La humanidad –declaró–, es el molde del que hay que separarse, la corteza que atravesar, el carbón que arrojar al fuego, el átomo que partir.» ¿Y qué es lo que nos lleva más allá de nuestros límites?

Amores salvajes que saltan por encima de los muros de

la naturaleza, la ciencia que salta por encima de muros,

la inteligencia inútil de lejanas estrellas, el escaso conocimiento de los demonios giratorios que forman un átomo.<sup>1</sup>

En el principio parece que fue la fascinación por el fuego lo que condujo al hombre hacia delante, hacia un modo de vida anteriormente desconocido, donde las hogueras familiares se convertirían en los centros y reverenciados santuarios de preocupaciones específicamente humanas. Tan pronto como se hubo separado de los animales, los modelos de vida animal y vegetal quedaron impresos en la imaginación humana, seduciendo a nuestra especie mediante un gran número de pautas y modelos tanto de los órdenes sociales externos como de las experiencias individuales de identidad interior: chamanes viviendo como lobos, alianzas rituales con búfalos, bailarines enmascarados, tótems de los antepasados, etc. O bien las comunidades que se gobiernan a sí mismas de acuerdo con leyes y ritos vegetales, sacrificando, desmembrando y enterrando a sus mejores y más vitales miembros a fin de aumentar el bien general. «En verdad, en verdad, os digo – leemos en el Evangelio de san Juan, para continuar con la misma imagen–, que si el grano de trigo no cae en tierra y muere queda él solo; mas si muere, lleva mucho fruto. Quien ama su vida, la pierde; y quien aborrece su vida en este mundo, la guardará para la vida eterna» (Juan 12, 24-25). O la parábola de Cristo en la Última Cena en la que se describe a sí mismo como el vino verdadero: «Como el sarmiento no puede llevar fruto de sí mismo si no permaneciere en la cepa, así tampoco vosotros si no permaneciereis en mí. Yo soy la vid, vosotros

los sarmientos» (Juan 15, 4-5).

Tal y como se expresa aquí, la imagen mítica de la planta sugiere una participación orgánica de la vida individual en la vida y cuerpos más amplios del grupo, «más allá de sus límites». De igual manera, entre la tribus cazadoras con sus ritos basados en mitologías de alianzas realizadas con el mundo animal, se reconoce una reciprocidad que se extiende más allá de los límites del interés del espíritu humano para incluir algo más amplio que sus intereses inmediatos. La exaltación más fascinante que nunca, hasta nuestros días, inspiró el pensamiento humano y la vida, fue la que comprendieron los sacerdotes que observaban los cielos nocturnos de Mesopotamia sobre el 3500 a.C.: la percepción de un orden cósmico, definible matemáticamente, con el cual debía estar de acuerdo la estructura social. Pues fue entonces cuando apareció la hieráticamente ordenada ciudad-estado, que permanece en las fuentes –y que durante milenios ha sido tomada como modelo– de cualquier civilización elevada y cultivada. En otras palabras: no es la economía, sino las matemáticas celestes las que inspiraron las formas religiosas, las artes, literaturas, ciencias, los órdenes morales y sociales que durante ese período elevaron a la humanidad hacia las tareas de la vida civilizada, conduciéndonos de nuevo más allá de nuestros límites, hacia logros infinitamente más allá de cualquier propósito jamás inspirado por la economía o incluso la política.

Hoy en día, como todos sabemos, esos pensamientos y formas pertenecen a un pasado que se desmorona y las civilizaciones dependientes de ellos se hallan confusas y en estado de descomposición. No únicamente las sociedades han dejado de estar sintonizadas con el curso de los planetas; la sociología y la física, la política y la astronomía ya no pueden ser entendidas como departamentos de una sola ciencia. Tampoco el individuo puede ser interpretado (al menos en el Occidente democrático) como una parte subordinada inseparable del organismo del estado. Lo que sabemos en la actualidad, si es que sabemos algo, es que cada individuo es único y que las leyes que rigen su vida no son las mismas que rigen las de cualquier otro. También sabemos que, si hay que buscar alguna divinidad, no debe ser «ahí fuera», entre los planetas o más allá. Galileo demostró que las mismas leyes físicas que gobiernan el movimiento de los cuerpos terrestres pueden aplicarse a las esferas celestes; y nuestros astronautas, como ya hemos visto, han sido transportados a la Luna empleando esas leyes terrestres. Pronto estarán en Marte y aún más lejos. Además, sabemos que las matemáticas de esos espacios exteriores pronto serán procesadas en la tierra por mentes humanas. No existen leyes allá fuera que no existan aquí; no hay dioses que no estén aquí, y

no solo aquí, sino en nosotros, en nuestras mentes. Así que ¿qué ocurre ahora con todas esas infantiles imágenes de la ascensión de Elías, de la Virgen y de Cristo al cielo?

¿Qué haces, tú, Tierra, en el cielo?

Dime, ¿qué haces, Silenciosa Tierra?

Los astronautas que fueron a la Luna han acercado la Luna a la Tierra, y enviado la Tierra al cielo. Nuestra Madre Tierra será vista desde los desiertos de Marte, más elevada, remota y celestial; y sin embargo, no por ello más cerca de ningún dios. Y desde Júpiter, más arriba, más lejana; y así. Nuestro planeta cada vez estará más arriba, a medida que nuestros hijos, nietos y sus tataranietos trillen los senderos que nosotros acabamos de abrir en los últimos años, investigando y aventurándose en un espacio que ya está en nuestras mentes.

En otra palabras, acaba de tener lugar una transformación del campo mitológico de una magnitud solo igualada por la observación del cielo en la antigua Sumeria, en el cuarto milenio antes de Cristo, y de hecho lo que se disuelve no solo es el mundo de dioses y hombres, sino el del estado que ellos hicieron aparecer en esos tiempos. Hace años me sentí muy impresionado por los trabajos de un hombre al que todavía considero como el más agudo estudiante de mitología de su generación: Leo Frobenius, que veía la historia de la humanidad como un único y gran proceso orgánico, comparable, en sus etapas de crecimiento, maduración y continuación hacia la senilidad, a las etapas de cualquier vida individual. Al igual que la vida individual empieza en la infancia y avanza a través de la adolescencia hacia la madurez y la ancianidad, lo mismo le ocurre a la vida de la raza humana tomada globalmente. Su infancia fue el larguísimo y distante período de los primitivos cazadores, pescadores, recolectores de bayas y cultivadores, que vivían en relación inmediata con sus vecinos animales y vegetales. La segunda etapa, que Frobenius denominó Monumental, comenzó con la aparición de las primeras civilizaciones urbanas, basadas en los cultivos, cada una de ellas estructurada de acuerdo con un imaginario orden cósmico, conocido mediante la observación de los movimientos y condiciones de las luces planetarias. Pues esas luces se suponían

residencias de los espíritus gobernantes; y ahora sabemos que son tan materiales como nosotros. Las leyes de la tierra y de nuestras propias mentes se han expandido para incorporar lo que antiguamente era el alcance y los poderes de los dioses, que ahora reconocemos como propios. Por ello, todo el imaginario sostén del Orden Monumental ha sido retirado de «ahí fuera» para centrarlo en nosotros, proyectando una nueva era, que deberá ser global, «materialista» (como la denominó Frobenius), comparable en espíritu al de la vejez en su desilusionada sabiduría y preocupación por el cuerpo físico, concentrándose más en los logros del presente que de un lejano futuro. La residencia del espíritu es actualmente experimentada no en el fuego, ni en los mundos animal o vegetal, o por encima de los planetas, sino en el hombre, aquí mismo, en la Tierra; en la Tierra y su población, que fue contemplada por los astronautas apareciendo por encima de la Luna, hacia el cielo.

Mi amigo Alan Watts propuso, en el curso de una conferencia, una divertida imagen para reemplazar la antigua (que ahora ya no puede sostenerse), del hombre como un extraño ser enviado del cielo a este mundo, que cuando su cuerpo mortal sea llevado por la muerte, viajará en espíritu hacia su fuente primigenia y lugar de residencia, con Dios en el cielo. «Lo cierto de la cuestión – propuso Watts a la audiencia–, es que no vinimos a este mundo. Salimos de él, de la misma forma en que una hoja sale de un árbol o un bebé del útero [...]. Al igual que Jesús dijo que no se cogen brevas en los cardos ni uvas en los espinos, tampoco se puede coger gente de un mundo que no está poblado. Nuestro mundo puebla, al igual que el manzano da manzanas y la vid da uvas.» Somos un producto natural de esta tierra; y tal como observó Watts en la misma charla, si somos seres inteligentes, será porque somos los frutos de una tierra inteligente, sintomático de un sistema de energía inteligente; porque «no se cogen uvas en los espinos».2

Entonces, podemos pensar en nosotros mismos como los oídos, ojos y mente de esta Tierra, exactamente como los oídos, ojos y mentes de nuestro cuerpo. Nuestros cuerpos son uno con esta Tierra, con este maravilloso «oasis en el desierto del espacio infinito»; y las matemáticas de ese espacio infinito, que son las mismas de la mente de Newton –nuestra mente, la mente de la Tierra, la mente del universo–, florecen y fructifican en este hermoso oasis a través de nosotros.

Recordemos una vez más que, cuando el troglodita protohumano *Sinanthropus* respondió a la fascinación del fuego en su sombría gruta, lo hizo movido por un

poder que ya estaba presente y que operaba en su propio cuerpo: calor, temperatura, oxidación; al igual que en la Tierra volcánica, en Júpiter y en el Sol. Cuando los danzarines enmascarados de las totémicas tribus cazadoras se identificaban con los sagrados poderes reconocidos en los animales que mataban, se trataba otra vez de la aparición de un aspecto de sí mismos que intuían y honraban y que todos compartimos con los animales: la inteligencia instintiva de acuerdo con el orden natural de la Madre Tierra. De igual manera, en relación con el mundo vegetal: también ahí se trata de la aparición de un aspecto ya existente en nosotros mismos, el de la nutrición y el crecimiento. Muchas mitologías, y no todas ellas primitivas, representan a la humanidad como una planta brotada de la tierra –la tierra que puebla– o de los árboles. Y tenemos la imagen del segundo Adán, Cristo crucificado, como el fruto del árbol de la vida. También en el budismo existe el árbol de la sabiduría; y al Yggdrasil de los primeros germanos. Todos ellos son árboles reveladores de la sabiduría de la vida, que ya es inherente a los procesos vegetales por los que nuestros cuerpos se forman en los úteros de nuestras madres, para nacer como criaturas preparadas para respirar el aire del mundo, para digerir y asimilar el alimento del mundo a través de complejos procesos químicos, para ver el mundo y pensar los pensamientos del mundo de acuerdo a principios matemáticos que serán operativos para siempre incluso en los más alejados lugares del espacio y el tiempo.

En Oriente me he dado cuenta de que cuando los budistas construyen sus templos a menudo escogen un emplazamiento en la cima de una colina con una buena vista sobre el horizonte. En esos lugares se experimenta simultáneamente una expansión de la visión y una disminución del uno mismo, con la sensación, sin embargo, de que una extensión del uno mismo en espíritu llega a todos los rincones. También me he dado cuenta al volar –principalmente al hacerlo sobre los océanos– de que el mundo de naturaleza física, de aire y nube, y las maravillas luminosas que allí se experimentan, son compatibles. Aquí, sobre la tierra, respondemos al maravilloso mundo naturovegetal, mientras que allí arriba lo hacemos al espacial sublime. La gente acostumbra a pensar: «¡Qué pequeño es el hombre en relación con el universo!». El desplazamiento desde una visión del mundo geocéntrica a otra heliocéntrica parece haber removido al hombre del centro, y el centro parecía tan importante... No obstante, espiritualmente, el centro es donde está la visión. De pie, en algún lugar de cierta altura, mire al horizonte. De pie sobre la Luna, observe cómo se eleva la Tierra, hágalo aunque sea en su televisor, desde el salón de su casa. Con cada expansión del horizonte, desde la cueva troglodita al templo budista de la cima de la colina –y ahora

desde la Luna—, se ha dado, y ello es inevitable, no solo una expansión de la conciencia al tratar de comprender esa expansión, así como las profundas revelaciones advertidas en la naturaleza de la Naturaleza (que es nuestra íntima naturaleza), sino también un enriquecimiento, un refinamiento y una mejora general de las condiciones de la vida física humana.

En consecuencia, mi tesis actual es que en este momento participamos en uno de los más grandes saltos jamás dados —o que jamás podrán darse— del espíritu humano hacia un conocimiento del mundo exterior y de nuestro profundo misterio interno. ¿Y qué es lo que escuchamos mientras tanto de boca de esos genios sociólogos que pululan en nuestros días por nuestros activos recintos universitarios? El otro día vi la respuesta en un gran cartel de una librería de Yale: una fotografía de uno de nuestros astronautas en un desierto lunar, y el comentario que aparecía debajo era: «¿Y qué?»

Pero para regresar, finalmente, al aspecto mitológico y teológico de este momento: existió un profético abad medieval italiano, Iacomo de Floris, que a principios del siglo XIII previó la disolución de la Iglesia cristiana y el amanecer de un período terminal de vida espiritual en la tierra, cuando el Espíritu Santo hablaría directamente al corazón humano sin mediación eclesiástica. Su visión, como la de Frobenius, era la de una secuencia de etapas históricas, de las cuales la nuestra —de un total de cuatro— debía ser la última. La primera, claro está, era la que siguió inmediatamente a la expulsión del hombre del Paraíso, antes de que se iniciase la historia principal, tras la cual se desarrollaría el gran drama de la Redención, con cada etapa bajo la inspiración de una de las Personas de la Trinidad. La primera sería del Padre, con las Leyes de Moisés y el pueblo de Israel; la segunda, la del hijo, con el Nuevo Testamento y la Iglesia; y finalmente (y aquí, claro, las enseñanzas de este sacerdote se apartaban de las de su comunidad), una tercera era, que creía a punto de comenzar, del Espíritu Santo, que sería la de los santos en meditación, cuando la Iglesia, ahora superflua, se disolvería con el tiempo. No eran pocos los que en esos tiempos pensaban que san Francisco de Asís representaba la apertura de la era de espiritualidad directa. Pero al mirar a mi alrededor y observar el mayor acceso de celo religioso de tipo místico que nuestra civilización ha conocido desde el final de la Edad Media, me inclino a pensar que la época prevista por De Floris debe ser la nuestra.

Pues no existe autoridad divinamente ordenada que tengamos que reconocer. No existe un ungido mensajero de la ley de Dios. En nuestro mundo actual, toda ley civil es convencional. Ninguna autoridad divina la reclama para sí: no Sinaí, no

Monte de los Olivos. Nuestras leyes son creadas y modificadas por determinaciones humanas, y dentro de cada jurisdicción secular, cada uno de nosotros es libre de buscar su propio destino, su propia verdad, de buscar esto o aquello a través de sus propios actos. Las mitologías, religiones, filosofías y formas de pensamiento que aparecieron hace seis mil años y de las que derivan las verdades y vidas de todas las culturas monumentales –tanto europeas como del Próximo, Medio y Lejano Oriente, e incluso de la América primigenia–, se disuelven a nuestro alrededor, y nos dejan con nuestros propios medios para seguir la estrella y el espíritu de nuestra vida. Y no puedo pensar en más apropiados héroes simbólicos para este tiempo que las figuras de nuestros hombres en la Luna. Tampoco puedo imaginar otro texto más apropiado para cerrar este capítulo, que celebra sus logros, que las siguientes líneas del Roan Stallion de Robinson Jeffers:

Rompiéndose los lazos de los átomos,

los núcleos al sol, los electrones a los planetas,

con reconocimiento.

No rogando, igualándose a sí mismos , el todo con el todo,

el microcosmos

no entrando ni aceptando la entrada, más igualmente

más profundamente, más increíblemente conjugados

con el otro extremo y la grandeza; apasionadamente

perceptivos de la identidad...3

El sistema solar y el átomo, los dos extremos de la exploración científica, reconocidos como idénticos y distintos a la vez. Igualmente debe ser nuestra propia identidad con el Todo, del que somos oídos, ojos y mente.

El gran físico Erwin Schrödinger utiliza la misma visión metafísica en su sorprendente y sublime librito *My View of the World*.<sup>4</sup> «Todos los seres vivos estamos juntos –declara–, en cuanto que en realidad somos partes o aspectos de un único ser, que puede que en terminología occidental sea llamado Dios, mientras que en las Upanishads su nombre es Brahman.»

Evidentemente, no es la ciencia la que ha divorciado al hombre de la divinidad. Por el contrario, de acuerdo con este punto de vista científico, que nos une con los antepasados, debemos reconocer a este universo como un reflejo magnificado de nuestra más íntima naturaleza, pues en verdad somos sus oídos, ojos, pensamiento y habla, o, en términos teológicos, los oídos de Dios, los ojos de Dios, el pensamiento de Dios y la Palabra de Dios; y por el mismo motivo, somos partícipes –aquí y ahora– de un acto de creación que es continuo en la infinitud de ese espacio de nuestra mente a través de la que se desplazan los planetas, y nuestros compañeros de la tierra ahora entre ellos.

## 12.

### **Conclusión: no más horizontes**

¿Cuál es o cuál será la nueva mitología?

Como el mito pertenece al orden de la poesía, preguntemos primero al poeta; por ejemplo, a Walt Whitman, en sus Hojas de hierba (1855):

He dicho que el alma no es más que el cuerpo

Y he dicho que el cuerpo no es más que el alma,

y nada, ni Dios, es para uno más grande que uno mismo.

Y quien camina una legua sin compasión camina

hacia su propio funeral vestido en su sudario.

Y yo y tú sin un céntimo en el bolsillo podemos comprar

la cumbre de la tierra

Y el mirar con un solo ojo o mostrar el guisante en su vaina

confunde el aprendizaje de todos los tiempos;

Y no hay oficio ni ocupación que no pueda convertir en héroe

al joven que la ejerza,

Y no hay objeto tan suave que no pueda ser un eje

para el universo que rueda

Y cualquier hombre o mujer podrá pararse fría y altivamente  
delante de un millón de universos

Y yo llamaré a la humanidad  
a no ser curioso acerca de Dios

Ya que yo, curioso acerca de cada cosa,  
no soy curioso acerca de Dios

Ningún arreglo de términos puede decir cuánto Yo estoy en paz  
acerca de Dios y acerca de la muerte

Oigo y venero a Dios en cada objeto  
aunque entienda a Dios no en lo menos  
ni entienda quién pueda haber más maravilloso  
que yo mismo

¿Por qué debería yo desear mejor ver a Dios que a este día?

Ve algo de Dios a cada hora de las veinticuatro  
y en ellas a cada momento

En las caras de los hombres y mujeres veo a Dios,  
y en mi propia cara en el espejo;

Encuentro cartas de Dios caídas en la calle  
todas ellas están firmadas con el nombre de Dios  
y las dejo donde están ya que sé que puntualmente  
otras vendrán, por siempre y para siempre.<sup>1</sup>

Estas líneas de Whitman están en consonancia con los criterios de la primera de las Upanishads, el «Gran Libro del Bosque» (Brihadaranyaka), de alrededor del siglo VIII a.C.

Cuando dicen «¡Honra a este dios! ¡Honra a aquel dios!», en relación con cada uno de los dioses, es su creación, pues él es todos los dioses [...]. Penetró en el universo incluso hasta la punta de las uñas, como una navaja está en su funda o el fuego en el combustible. No lo ven, pues se presenta incompleto. Cuando respira, es llamado aliento; cuando habla, voz; cuando ve, vista, cuando oye, oído; cuando piensa, mente. Estos son solo nombres de sus actividades. Aquel que venera a una u otra de estas manifestaciones, aquel no sabe, pues él se presenta incompleto en todas ellas. El Atmán, es así como uno debe venerarlo, pues en él todas estas manifestaciones se unifican. El Atmán es el rastro de todo esto, pues gracias a él lo conocemos todo, así como podemos encontrar, siguiendo las huellas, el ganado perdido [...]. Uno debe venerar solo al Atmán como «querido». Si uno venera al Atmán como «querido», lo que le es querido no perece [...].

Pero aquel que venera a otra divinidad pensando: «Él es un ser, yo soy otro», aquel no sabe. Él es como un animal para los dioses. Así como muchos animales son el sustento de un hombre, así cada hombre es el sustento de los dioses. Si un animal desaparece, es algo enojoso. ¡Cuánto más, si desaparecen muchos! Por eso no les agrada a los dioses que los hombres sepan esto.<sup>2</sup>

Podemos escuchar lo mismo, en un poderoso estilo, incluso anterior, en el Libro de los muertos egipcio, en uno de sus capítulos, «De la llegada de día al inframundo»:

Yo soy el ayer, el hoy y el mañana, y tengo el poder para nacer una segunda vez. Soy la divina alma escondida que creó a los dioses y da sepulcral alimento a los moradores de lo profundo, el lugar de los muertos, y el cielo [...]. Salve, señor del santuario que se levanta en el centro de la tierra. ¡Él es yo, y yo soy él!

¿Y en verdad no escuchamos lo mismo en palabras de Cristo, como aparece en el gnóstico Evangelio según santo Tomás?

El que beba de mi boca será lo que yo soy y yo seré lo que él es, y todo lo escondido le será revelado [...]. Yo soy Todo, el Todo que viene de mí y el Todo que llega a mí. Partid un trozo de madera, y me encontraréis a mí; levantad una piedra, y me hallaréis allí.<sup>3</sup>

O, de nuevo, en un par de líneas más de Whitman:

Me lego a mí mismo a la suciedad que crece de la hierba que amo.

Si quieres verme de nuevo búscame bajo las suelas de tus botas.<sup>4</sup>

Hace unos quince años tuve la experiencia de conocer en Bombay a un extraordinariamente interesante jesuita alemán, el reverendo padre H. Heras, que se presentó ante mí con la copia de un artículo que acababa de publicar sobre el misterio de Dios, Padre e Hijo tal y como aparece reflejado en la mitología hindú.<sup>5</sup> Este hombre era de mente muy abierta, así como una autoridad en religiones orientales, y lo que había hecho en su conocido trabajo era interpretar el antiguo mito del dios hindú Shiva y de su popular hijo Ganesh como equivalente, en cierta forma, al del Padre y el Hijo de la fe cristiana. Si la segunda persona de la Santísima Trinidad es vista en su aspecto eterno, como Dios, antepasado de la historia, sustentador de ella, y reflejado (en cierta forma) en la «imagen de Dios» de todos nosotros, no resulta entonces difícil, incluso para un cristiano ortodoxo, reconocer el reflejo de su propia teología en los santos y dioses de otros mundos. Pues es un hecho –como creo que todos debemos reconocer– que las mitologías y sus deidades son productos y proyecciones de la psique. ¿Qué dioses existen, qué dioses existieron desde siempre, que no fueran producto de la imaginación humana? Sabemos sus

historias; sabemos las etapas mediante las que se desarrollaron. No solo Freud y Jung, sino cualquier estudiante actual de psicología y de religiones comparadas reconoce que las formas del mito y sus figuras pertenecen a la naturaleza esencial del sueño. Además, tal y como acostumbraba a decir mi amigo, el doctor Géza Róheim: de la misma manera que no hay dos formas de dormir, tampoco existen dos formas de soñar. Esencialmente, en todo el mundo se encuentran los mismos temas mitológicos. Existen mitos y leyendas sobre nacer de una virgen, encarnaciones, muertes y resurrecciones, segundas venidas, juicios, etc., en todas las grandes tradiciones. Y como esas imágenes provienen de la psique, se refieren a la psique. Nos hablan de su estructura, su orden y su fuerza en términos simbólicos.

Por lo tanto, no pueden ser interpretados correctamente como referencias – original, universal, esencial y significativamente– de acontecimientos históricos o personajes locales. Las referencias históricas, si es que tienen algún sentido, son secundarias; como sucede, por ejemplo, en el pensamiento budista, donde el histórico príncipe Gautama Shakyamuni es visto como una de las múltiples encarnaciones históricas de la conciencia búdica; o en el pensamiento hindú, donde son innumerables las encarnaciones de Vishnu. A este respecto, la dificultad a la que se enfrentan en la actualidad los pensadores cristianos parte de que su doctrina del nazareno afirma que se trata de la única encarnación histórica de Dios; y lo mismo sucede en el judaísmo, con su no menos problemática doctrina sobre un Dios universal cuya mirada solo se ocupa de un pueblo elegido de entre todos los existentes en el mundo que él creó. El fruto de tal historicismo etnocentrista es el pobre alimento espiritual actual; y las crecientes dificultades de los clérigos para atraer a gourmets a sus banquetes es la prueba definitiva que debería hacer que se dieran cuenta de que en los platos que sirven hay algo que no debe ser del todo sabroso. Estaba bien para nuestros padres y para las pequeñas áreas de conocimiento de su época, cuando cada civilización era única, más o menos, para sí misma. ¡Pero considere la fotografía del planeta Tierra tomada desde la superficie lunar!

En los primeros tiempos, cuando la unidad social más importante era la tribu, la secta religiosa, una nación o incluso una civilización, la mitología local era utilizada por esa unidad para representar como inferiores a todos aquellos más allá de sus fronteras, y a su propia inflexión local de la herencia universal humana de imaginería mitológica como la única, la verdadera y santificada, o al menos como la más noble y suprema. En esos tiempos resultaba beneficiosa para mantener el orden del grupo, para que sus jóvenes fuesen entrenados para

responder positivamente a su propio sistema de signos tribales y negativamente a todos los demás, para reservar su amor para el hogar y proyectar sus odios hacia el exterior. Hoy en día, sin embargo, todos somos pasajeros de esta única nave Tierra (como la denominó en una ocasión Buckminster Fuller), arrojados en la vasta noche del espacio, yendo hacia ninguna parte. ¿Vamos a permitir a un secuestrador a bordo?

Hace casi un siglo, Nietzsche también denominó a nuestro período la Edad de las Comparaciones. Antigüamente existían horizontes en cuyo interior la gente vivía, pensaba y mitologizaba. Ahora ya no hay horizontes. Y con la disolución de los horizontes experimentamos colisiones terroríficas, no solo de pueblos, sino también de sus mitologías. Es como cuando se apartan los tabiques separadores entre dos cuartos, uno con aire caliente y el otro con frío: ambas fuerzas chocan entre sí. Así es justamente como nos encontramos ahora, en una peligrosa era de rayos, truenos y huracanes a nuestro alrededor. Creo que no es acertado ponerse histérico al respecto y proyectar odio y maldiciones. Es algo inevitable y natural que cuando energías que nunca se han encontrado entran en colisión –cada una con su orgullo a cuestas– se creen turbulencias. Eso es precisamente lo que estamos experimentando; estamos dirigiéndonos hacia una nueva era, un nuevo nacimiento, una totalmente nueva condición humana; y para alcanzar ese amanecer, nadie vivo en la actualidad puede asegurar que tiene la clave, la respuesta, la profecía. Tampoco hay nadie a quien condenar («No juzguéis y no seréis juzgados»). Lo que sucede es completamente natural, al igual que lo son sus dolores, confusiones y errores.

Y ahora, entre los poderes que están siendo catapultados a la vez, para colisionar y explotar, están –y no son las menos importantes– las antiguas tradiciones mitológicas, sobre todo de la India y del Lejano Oriente, que penetran con fuerza en los campos de nuestra herencia europea, y viceversa, mediante los ideales de progresivo y racional humanismo, y democracia que ahora inundan Asia. Añadan a todo ello la relación de los conocimientos de la ciencia moderna con las arcaicas creencias incorporadas en todos los sistemas tradicionales, y creo que todos estaremos de acuerdo en que hay pendiente un considerable trabajo de adaptación que debe ser llevado a cabo, si es que queda algo de la sabiduría que ha sustentado a nuestra especie hasta el presente para ser inteligentemente traspasada a los tiempos que están por llegar.

He pensado mucho sobre este problema y he llegado a la conclusión de que cuando las formas simbólicas en las que se ha sustentado la sabiduría no son

interpretadas como referencias primarias sobre cualquier supuesto, personaje actual o acontecimiento histórico, sino psicológicamente, mejor dicho «espiritualmente», como referencias a los potenciales internos de nuestra especie, entonces aparece algo que podría ser denominado adecuadamente como una *philosophia perennis* de la raza humana, que, sin embargo, se pierde de vista cuando se interpretan los textos de forma literal, como historia, a la manera usual del pensamiento ortodoxo más extremo.

En su trabajo filosófico *Convito*, Dante distingue en cualquier pasaje escrito varios sentidos: literal, alegórico, moral y anagógico (o místico). Tomemos, por ejemplo, una frase como la que sigue: Jesucristo se levantó de entre los muertos. El significado literal resulta obvio: «Un personaje histórico, llamado Jesús, que ha sido identificado como “Cristo” (el Mesías), se levantó vivo de entre los muertos». En sentido alegórico, la lectura cristiana normal sería: «De igual forma, también nosotros nos levantaremos de entre los muertos para alcanzar la vida eterna». Y la lección moral: «Dejemos que nuestras mentes abandonen la contemplación de las cosas mortales para permanecer en lo que es eterno». Como la lectura anagógica o mística debe hacer referencia a lo que no es pasado ni futuro, sino a lo trascendente del tiempo y eterno, ni en este ni en otro lugar, sino en todas partes, en todo, ahora y para siempre, el cuarto nivel de significado parecería querer decir que en la muerte –o en este mundo de muerte– está la vida eterna. La moral desde este trascendental punto de vista parecería tener que ser que al contemplar las cosas mortales, la mente debe reconocer lo que tienen de eterno; y la alegoría: que en este cuerpo que san Pablo llamó «el cuerpo de esta muerte» (Romanos 6, 24) está nuestra vida eterna, no «la que está por llegar», en alguna especie de cielo, sino aquí y ahora, en esta tierra.

También es este el sentido de la frase del poeta William Blake: «Si las puertas de la percepción quedaran depuradas, todo aparecería ante el hombre como es, infinito». Y creo que reconozco el mismo sentido en las líneas de Whitman que he citado, así como en las de la Upanishad hindú, en el Libro de los muertos egipcio, y en el gnóstico Evangelio según santo Tomás. «A primera vista, da la impresión de que los símbolos de las grandes religiones tienen poco en común – escribió un monje católico, el padre Thomas Merton, en un breve pero perspicaz artículo titulado “Simbolismo: ¿comunicación o comunión?”–.6 Pero cuando se comprende algo más sobre esas religiones, y cuando se ve que las experiencias que son la esencia de la creencia y la práctica religiosa son expresadas más claramente en símbolos, se puede llegar a reconocer que a menudo los símbolos de las diferentes religiones tienen más en común que las abstractamente

formuladas doctrinas oficiales.»

«El verdadero símbolo –vuelve a afirmar–, no apunta simplemente a otra cosa. En sí mismo contiene una estructura que despierta nuestra conciencia a un nuevo conocimiento sobre el profundo significado de la vida y de la misma realidad. Un símbolo verdadero nos conduce al centro del círculo, no a otro punto de la circunferencia. A través del simbolismo, el hombre entra afectiva y conscientemente en contacto con su yo más profundo, con otros hombres y con Dios.» «“Dios ha muerto” [...] significa, de hecho, que los símbolos han muerto.»<sup>7</sup>

El poeta y el místico miran la imaginería de una revelación como una ficción mediante la que se trasmite analógicamente una revelación sobre las profundidades del ser (del propio y del general). Por otra parte, los teólogos sectarios se aferran a la lectura literal de sus narraciones y ello mantiene separadas a las tradiciones. Las vidas de tres encarnaciones, Jesús, Krishna y Shakyamuni, puede que no sean la misma, pero como símbolos que apuntan no a sí mismos o a los demás, sino a quien los contempla son equivalentes. Para volver a citar de nuevo al monje Thomas Merton: «No se puede comprender un símbolo a menos que se sea capaz de despertar en el propio ser las resonancias espirituales que responden a ese símbolo como signo y como “sacramento” y “presencia”». «El símbolo es un objeto que señala a un sujeto. Se nos emplaza a una más profunda conciencia espiritual, más allá del nivel de sujeto y objeto.»<sup>8</sup>

Las mitologías, en otras palabras, las mitologías y las religiones son grandes poemas, y cuando se reconocen como tales, señalan –infaliblemente, a través de cosas y acontecimientos– a la ubicuidad de una «presencia» o «eternidad», que es completa y entera en todo. Todas las mitologías, toda la gran poesía y todas las tradiciones místicas están de acuerdo sobre esta función; y cuando tal visión inspiradora sigue siendo efectiva en una civilización, cada cosa y cada criatura a su alcance está viva. Por tanto, la primera condición que toda mitología debe colmar si pretende devolver la vida a las vidas modernas es la de limpiar las puertas de la percepción de lo maravilloso, así como de lo terrible y fascinante, de nosotros mismos y del universo del que somos oídos, ojos y mente. Mientras que los teólogos, al leer sus revelaciones –por decirlo de alguna manera– en el sentido contrario al de las agujas del reloj, señalan a referencias del pasado (en palabras de Merton: «A otro punto de la circunferencia») y los utopistas ofrecen revelaciones que solo prometen algún futuro deseable, las mitologías, al haber brotado de la psique, vuelven a señalar la psique («el centro»); y cualquiera que

mire seriamente en su interior redescubrirá esas referencias en sí mismo.

Hace algunas semanas recibí por correo el manuscrito de un impresionante trabajo, procedente de una investigación del doctor Stanislav Grof, psiquiatra que dirige el departamento de investigación del Maryland Psychiatric Research Center de Baltimore, en el que se interpretaban los resultados de su práctica durante los pasados catorce años (primero en Checoslovaquia y luego en Estados Unidos) sobre terapia psicolítica; es decir, del tratamiento de los trastornos nerviosos, tanto neuróticos como psicóticos, llevados a cabo con la ayuda de dosis de LSD juiciosamente medidas. Puedo decir que esos informes me han ayudado a comprender de tal modo las formas míticas que, en estas últimas páginas, me gustaría tratar de esbozar los tipos y el fondo de la conciencia en la que el doctor Grof ha profundizado en sus investigaciones sobre nuestro mar interior. El trabajo se titulará, cuando aparezca, *Agony and Ecstasy in Psychiatric Treatment* (Palo Alto, Science and Behavior Books, 1972).

Lo explicaré brevemente. La primera clase de experiencia inducida sobre la que habla el doctor Grof es la que ha denominado como «experiencia LSD estética». A grandes rasgos, corresponde a lo que Aldous Huxley describía en 1954 en *Las puertas de la percepción*, tras haber experimentado él mismo los efectos de cuatro décimas de gramo de mescalina. Lo que experimentó fue una pasmosa vivificación, alteración e intensificación de todas las experiencias de los sentidos, de forma que, tal y como Huxley señaló, incluso una silla de jardín normal podía verse a la luz del sol como «algo indescriptiblemente maravilloso, hasta el punto de resultar casi aterrador».9 Otros efectos más profundos pueden producir sensaciones de transformación física, ligereza, levitación, clarividencia o incluso el poder de asumir formas animales y cosas por el estilo, tal y como afirman los chamanes primitivos. En la India, esos poderes (denominados siddhi) son proclamados por los yoguis, y se supone que no los han alcanzado desde el exterior, sino que han crecido dentro de ellos, despertados mediante su entrenamiento místico, pues potencialmente están en nosotros. Aldous Huxley pensaba lo mismo y lo formuló en términos occidentales, de lo que espero nos ocuparemos algo más adelante.

El segundo tipo de reacción es descrita por el doctor Grof como «experiencia LSD psicodinámica», y guarda relación con una expansión de la conciencia en lo que Jung denominó el inconsciente personal, y la activación de los contenidos sobrecargados emocionalmente que suelen tratarse en el psicoanálisis freudiano. Las terribles tensiones y terroríficas resistencias al escrutinio consciente que se

hallan en este nivel derivan de varias tendencias inconscientes defensivas del ego, de tipo moral, social y orgullosamente infantiles, inapropiadas en la madurez; y los temas mitológicos que en la literatura psicoanalítica han sido profesionalmente asociados con los conflictos de esas sesiones –complejo de Edipo, de Electra, etc.– no son realmente (en estas referencias) mitológicos. No conllevan, en el contexto de esas infantiles asociaciones biográficas, ninguna relevancia anagógica o transpersonal, sino que simplemente son alegóricas respecto de los deseos infantiles frustrados por verdaderas o imaginarias prohibiciones y amenazas paternas. Además, incluso cuando las figuras mitológicas tradicionales aparecen en las fantasías de esta etapa freudiana, resultan meramente alegóricas de conflictos personales; frecuentemente, tal y como observó el doctor Grof, «el conflicto entre los sentimientos o actividades sexuales y los tabúes religiosos, así como las fantasías primitivas sobre demonios e infierno, ángeles y cielo, está relacionado con narraciones y promesas de los adultos». Y solo cuando esos materiales «psicodinámicos» personales hayan sido vueltos a vivir activamente, junto con sus rasgos asociados emocionales, sensoriales e idealizadores, los «nudos» del inconsciente personal habrán sido suficientemente resueltos como para hacer el profundo viaje interior entre las realizaciones personales y biográficas hasta las propiamente transpersonales (primero biológica y luego metafisicomística).

Lo que observó el doctor Grof fue que, al igual que muchos pacientes durante un psicoanálisis freudiano, en las etapas «psicodinámicas» de un tratamiento psicolítico se «reviven» las fijaciones basales (rompiendo la presión sobre ellos) de sus pautas de comportamiento y sus afectos inconscientemente enraizados, de manera que, al dejar atrás este campo de memoria personal, se empieza a manifestar –tanto psicológica como físicamente– la sintomatología de un tipo de experiencias revividas totalmente diferente; como la agonía del verdadero nacimiento: el momento (en realidad, las horas) de terror pasivo al comenzar –y la larga continuación– repentinamente las contracciones uterinas; o las torturas más activas de la segunda etapa del parto, cuando el cuello del útero se abre y empieza la propulsión por el canal del nacimiento, y que continúan con la intensificación de un intenso pánico y agonía, hasta llegar a un clímax plenamente identificable al de una experiencia de aniquilación; cuando de repente llega la liberación y la luz, el intenso dolor de la separación umbilical, la asfixia hasta que el riego sanguíneo encuentra su nuevo camino hacia los pulmones, hasta que, empezando a respirar, ya se es uno mismo. «Los pacientes –explica el doctor Grof–, pasaban varias horas de agónico dolor, boqueando para tratar de respirar, mientras el color de sus rostros pasaba de la máxima palidez al

morado. Rodaban por el suelo y descargaban fuertes tensiones mediante temblores musculares, sacudidas nerviosas y movimientos de torsión. El latido del pulso se doblaba e incluso triplicaba; a menudo sentían náuseas con vómitos ocasionales y sudoración excesiva.»

«Subjetivamente –continúa explicando–, estas experiencias eran de naturaleza transpersonal, abarcando un marco mucho más amplio que el de un cuerpo y el lapso de vida de un solo individuo. Las experiencias eran identificadoras con muchos sujetos o grupos de individuos al mismo tiempo; la identificación extrema incluía a toda la humanidad sufriente, pasada, presente y futura.» «Los fenómenos observados, –continúa– son de una naturaleza mucho más fundamental y de dimensiones diferentes a los de la etapa freudiana». De hecho, son de un tipo mitológico transpersonal, no han sido distorsionados para hacer referencia (como ocurre en el campo freudiano) a accidentes de una vida individual, sino que se abren exterior e interiormente hacia lo que James Joyce denominó «lo grave y constante del sufrimiento humano».

Por ejemplo, cuando en el curso de un tratamiento psicológico se revive la pesadilla de la primera etapa del trauma del nacimiento –cuando dan comienzo las contracciones uterinas y la criatura encerrada, llena de miedo y dolor, se despierta a la conciencia de estar en peligro–, el sujeto completamente aterrorizado se ve sobrepasado por una aguda experiencia en el terreno de existir en la angustia. Acuden a la mente fantasías de tortura inquisitorial, angustia metafísica y desesperación existencial: una identificación con Cristo crucificado («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»), de Prometeo en la roca de la montaña, o de Ixión atado en la rueda giratoria. La modalidad del mito es la del «Toda vida es sufrimiento» del Buda: nacido lleno de miedo y dolor, muriendo lleno de miedo y dolor, con poco más que miedo y dolor entre ambos extremos. «Vanidad de vanidades, todo es vanidad.» Aquí, la cuestión del «significado» se convierte en obsesiva, y si la sesión de LSD terminase aquí, por lo general subsistiría un sentido de la vida asqueroso, sin sentido, de odioso y triste infierno, sin camino de salida en el espacio o en el tiempo, «sin salida», a excepción, posiblemente, del suicidio, que, de escogerse, sería del tipo pasivo e impotente: ahogándose, tomando una sobredosis de somníferos y cosas por el estilo.

Por otra parte, al pasar a revivir intensamente la segunda etapa del trauma del nacimiento –la de la torturadora lucha en el canal del nacimiento–, la disposición de ánimo y las imágenes se transforman en violentas, siendo la experiencia

dominante la de un activo –y no pasivo– sufrimiento, incorporando elementos de agresión y pasión sadomasoquista; ilusiones sobre horribles batallas, luchas con monstruos prodigiosos, olas y mareas impresionantes, dioses airados, ritos de sacrificios terribles, orgías sexuales, escenas del juicio, etc. El sujeto se identifica simultáneamente con las víctimas y con las fuerzas agresivas de esos conflictos, y según aumenta la intensidad de la agonía general, se aproxima y finalmente atraviesa el dintel del dolor a través de una agudísima crisis a la que el doctor Grof ha denominado adecuadamente «éxtasis volcánico». En ella se unifican y trascienden todos los extremos de dolor y placer, gozo y terror, agresión criminal y amor apasionado. La imagen mítica relevante es de gozo religioso en el sufrimiento, la culpa y el sacrificio: visiones de la ira de Dios, el Diluvio Universal, Sodoma y Gomorra, Moisés y los Diez Mandamientos, el Viacrucis de Cristo, orgías báquicas, terribles sacrificios aztecas, Shiva el destructor, la danza de Kali sobre la tierra quemada, y los ritos fálicos de Cibele. Los suicidas de este ánimo dionisiaco son del tipo violento: volarse el cerebro, saltar al vacío, tirarse al tren, etc. O bien uno se siente inclinado al crimen sin sentido. El sujeto se obsesiona con sentimientos de tensión agresiva mezclados con previsión de catástrofe; extremadamente irritables y con tendencia a provocar conflictos. El mundo es visto como lleno de amenazas y opresión. Carnavales y fuerza bruta, fiestas salvajes y sexo promiscuo, orgías alcohólicas y bailes lascivos, violencia de todo tipo, aventuras y explosiones vertiginosas marcan los tipos de vida dañados con la ferocidad de esta etapa de la experiencia del nacimiento. Una regresión a este nivel en el curso de una sesión terapéutica puede conducirse para culminar en una crisis verdaderamente aterradora de muerte del ego, aniquilación completa a todos los niveles, seguida de una grandiosa y expansiva sensación de liberación, renacimiento y redención, con grandes sensaciones y experiencias de descompresión, expansión del espacio y de una cegadora y radiante luz: visiones de inmensas, azuladas y doradas salas columnadas, con lámparas de araña de cristal, fantasías con plumas de pavo real, espectros de arco iris, etc. Los individuos, sintiéndose limpios y purgados, se sienten ahora movidos por un arrollador amor hacia la humanidad, una nueva apreciación de las artes y de las bellezas naturales, gran celo por la vida y un misericordioso, reconciliador y expansivo sentir a Dios en el cielo y paz en la tierra.

El doctor Grof descubrió (y es algo que me parece realmente interesante) que las diversas imaginerías de las variadas religiones mundiales tienden a aparecer y apoyar a sus pacientes en varias ocasiones durante las sucesivas etapas de las sesiones. Creando una inmediata asociación con las revividas agonías del trauma

del nacimiento, la imaginería habitual que aparece en la mente es la del Antiguo y Nuevo Testamento, junto con (ocasionalmente) algunos homólogos griegos, egipcios o paganos. No obstante, cuando se ha completado la agonía y la liberadora experiencia de «nacer» –en realidad, de un «segundo» o «espiritual» nacimiento, liberado de los miedos inconscientes de la antigua condición personal–, la simbología cambia radicalmente. En lugar de temas bíblicos, griegos y cristianos, las analogías apuntan ahora hacia el gran Oriente, sobre todo hacia la India. «La fuente de estas experiencias –afirma el doctor Grof– es oscura, y su semejanza con las descripciones hindúes resulta pasmosa.»

Compara su tono con el del atemporal estado intrauterino anterior al principio del parto: una gozosa, pacífica y satisfecha condición, con profundos y positivos sentimientos de alegría, amor y acuerdo, o incluso unión con el Universo y/o Dios. Paradójicamente, este inefable estado carece de contenido y es continente de todo a la vez, de no-ser más que de ser, de no-ego y también de una expansión del yo que abarca todo el cosmos. Y ello me hace pensar en el pasaje que aparece en Las puertas de la percepción de Aldous Huxley, donde describe lo que experimenta en su primera aventura con la mescalina, en la que su mente se abría a unos estados de maravilla como nunca antes había imaginado.

Al reflexionar sobre mi experiencia, me sentí de acuerdo con el eminente filósofo de Cambridge, doctor Broad, en que «haríamos bien en considerar con más seriedad que hasta ahora el tipo de teoría que Bergson presentó en relación con la memoria y la percepción de los sentidos». Según estas ideas, la función del cerebro, el sistema nervioso y los órganos sensoriales es principalmente eliminativa, no productiva. Cada persona, en cada momento, es capaz de recordar cuanto le ha sucedido y de percibir cuanto está sucediendo en cualquier parte del universo. La función del cerebro y del sistema nervioso es protegernos, impedir que quedemos abrumados y confundidos por esta masa de conocimientos en gran parte inútiles y sin importancia, dejando fuera la mayor parte de lo que de otro modo percibiríamos o recordaríamos en cualquier momento y admitiendo únicamente la muy reducida y especial selección que tiene probabilidades de sernos prácticamente útil.

Conforme a esta teoría, cada uno de nosotros es potencialmente Inteligencia Libre. Pero, en la medida en que somos animales, lo que nos importa es sobrevivir a toda costa. Para que la supervivencia biológica sea posible, la Inteligencia Libre tiene que ser regulada mediante la válvula reductora del

cerebro y del sistema nervioso. Lo que sale por el otro extremo del conducto es un insignificante hilillo de esa clase de conciencia que nos ayudará a seguir con vida en la superficie de este planeta [...].

La mayoría de las personas solo llegan a conocer, la mayor parte del tiempo, lo que pasa por la válvula reductora y está consagrado como genuinamente real por el lenguaje del lugar. Sin embargo, ciertas personas parecen nacidas con una especie de válvula adicional que permite trampear a la reductora. Hay otras personas que adquieren transitoriamente el mismo poder, sea espontáneamente, sea como resultado de deliberados «ejercicios espirituales», de la hipnosis o de las drogas. Gracias a estas válvulas auxiliares permanentes o transitorias, discurre no, desde luego, la percepción de «cuanto está sucediendo en todas las partes del universo» –pues la válvula auxiliar no suprime a la reductora, que sigue excluyendo el contenido total de la Inteligencia Libre–, sino algo más –y sobre todo algo diferente del material utilitario–, cuidadosamente seleccionado, de lo que nuestras estrechadas inteligencias individuales consideran como un cuadro completo, o por lo menos suficiente, de la realidad.<sup>10</sup>

Lo que me resulta más evidente en todo ello es que la imaginería de la mitología, procedente de la psique y reflejándose de regreso en ella, representa en sus variadas inflexiones diversas etapas o grados de la apertura de la consciencia del ego hacia la perspectiva de lo que Aldous Huxley llama aquí la Inteligencia Libre. Platón, en su *Timeo* (90 c-d) declara que «solo hay una manera de que un ser sirva a otro, y es dándole el alimento y movimientos necesarios, y los movimientos que más concuerdan con el principio divino de nuestro interior son los pensamientos y revoluciones del universo». Eso es lo que representan los mitos. No obstante, tal y como aparece ilustrado en la diversas mitologías de los pueblos del mundo, lo universal aparece particularizado en todas partes de acuerdo con el contexto sociopolítico local. Tal y como acostumbraba a decir uno de mis profesores de religiones comparadas de la Universidad de Múnich: «En su sentido subjetivo, la religión de toda la humanidad es única y la misma. Sin embargo, en su sentido objetivo, existen formas diversas».

Creo que ahora podemos decir que, en el pasado, las formas diversas sirvieron los diversos y a menudo conflictivos intereses de las diferentes sociedades, atando al individuo a los horizontes e ideales de su grupo local, mientras en el Occidente actual hemos aprendido a reconocer una diferencia entre las esferas y

funciones, por una parte, de la sociedad, la supervivencia práctica, los fines económicos y políticos, y, por la otra, los valores puramente psicológicos (o, como acostumbramos a decir, espirituales). Retomando de nuevo a Dante, en el cuarto tratado del Convito, hay un pasaje en el que habla sobre la separación ordenada divinamente entre la Iglesia y el Estado, simbolizada históricamente en las historias unidas y a la vez separadas de Roma y Jerusalén, el Imperio y el Papado. Esos son los brazos de Dios, que no deben ser confundidos; y censura al Papado por sus intervenciones políticas, pues la autoridad de la Iglesia «no es de este mundo», sino del espíritu, cuya relación con los propósitos de este mundo es exactamente la de la Inteligencia Libre de Huxley con los fines utilitaristas de supervivencia biológica, que son correctos y necesarios, pero no necesariamente los mismos.

Ahora vivimos –¡gracias a Dios!– en un estado laico, gobernado por seres humanos –con sus fallos inevitables–, de acuerdo con los principios de una ley que todavía se sigue desarrollando y que no se originó en Jerusalén, sino en Roma. El concepto de Estado, además, está cediendo paso cada vez más rápidamente al de lo ecuménico, al de la tierra habitada en su conjunto; y si no hay nada que nos una, la crisis ecológica se encargará de hacerlo. Por lo tanto, ya no existe necesidad, ni tienen ninguna posibilidad, esas formas diferenciadas – por causas sociopolíticas y de apego local– de religión «en su sentido objetivo» que han mantenido separados a los hombres en el pasado, dando a Dios lo que es del César y al César lo que es de Dios.

«Dios es una esfera comprensible cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna.» Así se nos dice en un librito del siglo XII conocido como *The Book of the Twenty-four Philosophers*. Cada uno de nosotros –sea quien sea y esté donde esté– es pues el centro, y en su interior, tanto si lo sabe como si no, está esa Inteligencia Libre, cuyas leyes no solo son las de todas las mentes, sino también las del espacio. Pues, como ya he señalado, somos los hijos de este maravilloso planeta que acaba de ser fotografiado desde la Luna. No hemos sido puestos aquí por ningún dios, sino que venimos de él. Somos sus ojos y mente, su visión y su pensamiento. Y la Tierra, junto con su Sol, esa luz alrededor de la que vuela como una polilla, aparecieron –nos dicen– de una nebulosa; y esa nebulosa, a su vez, del espacio. Así pues, somos la mente también del espacio. No se maravillen, pues, si sus leyes y las nuestras son las mismas, nuestras profundidades son las del espacio, por lo cual, todos esos dioses brotaron en el pasado de la mente del hombre proyectada sobre animales y plantas, sobre montañas y torrentes, planetas en sus órbitas, y en sus propias y

peculiares costumbres sociales.

Por tanto, nuestra mitología actual debe ser del espacio infinito y su luz, que están tanto fuera como en el interior. Al igual que polillas, nos hallamos atrapados en el embrujo de su resplandor, volando hacia el exterior, hasta la Luna y más allá; y volando también en esa dirección, hacia el interior. En nuestro propio planeta han saltado en pedazos todos los horizontes divisorios. No podemos seguir dirigiendo nuestro amor hacia el hogar y proyectando las agresiones hacia cualquier otra parte; pues en el navío espacial Tierra ya no existen «otras partes». Y ninguna mitología que continúe hablando o enseñando sobre «otras partes» y «los de afuera» está en sintonía con los requerimientos de esta época.

Y para retomar nuestra pregunta inicial: ¿cuál es –o cuál será– la nueva mitología?

Es –y siempre será, mientras exista la raza humana– la vieja, inmutable y perenne mitología, en su «sentido subjetivo», poéticamente renovada no en términos de recordado pasado ni de proyectado futuro, sino del ahora: dirigida no para adulación o halago de los “pueblos” sino para el despertar de los individuos al conocimiento de sí mismos no simplemente como egos luchando por un lugar en la superficie de este bello planeta, sino como igualmente centros de la Inteligencia Libre, cada uno a su manera, en uno con todo y sin horizontes.

# Notas

## 2. Aparición de la humanidad

### 1.

Carl Etter, *Ainu Folklore: Traditions and Culture of the Vanishing Aborigines of Japan* (Chicago Wilcox and Follett, 1949), págs. 56-57.

### 2.

George Bird Grinnell, *Blackfoot Lodge Tales* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1916), págs. 104-112. Joseph Campbell, *Las máscaras de Dios, Vol I, Mitología primitiva* (Madrid: Alianza Editorial).

### 3.

William Wyatt Gill, *Myth and Songs from the South Pacific* (Londres: Henry S. King and Company, 1876), págs. 77-79; citado en *Las máscaras de Dios, vol I*.

## 3. Importancia de los ritos

### 1.

Robinson Jeffers, *Roan Stallion, Tamar, and Other Poems* (Nueva York: Horace

Liveright, 1925), pág. 232.

## **4. Separación entre Oriente y Occidente**

### **1.**

C. G. Jung, *Psicología y alquimia*, Obras completas.

### **2.**

Shankaracharya, *Vivekachudamani* 293, 296, 307.

### **3.**

*Manavadharmashtra* 5. 147-151, 154 y 166.

### **4.**

*Grimnismol* 23.

### **5.**

Julios Oppert, «Die Daten der Genesis», *Königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Nachrichten*, N° 10 (Mayo 1877), págs. 201-203.

## **5. Confrontación entre Oriente y Occidente en religión**

1.

W.B. Yeats, *A Vision* (Nueva York: The Macmillan Company; First Collier Books Edition, 1966), pág. 300.

2.

*The Collected Poems of W.B. Yeats* (Nueva York: The Macmillan Company, 1956), págs. 184-185.

3.

*Chhandogya-upanishad* 6. 9-16.

4.

*Brihadaranyaka-upanishad* 1.4.6 y 7, *en parte*.

5.

Daisetz T. Suzuki, «The Role of Nature in Zen Buddhism», en Olga Fröbe Kapteyn, ed., *Eranos-Jahrbuch 1953* (Zúrich: Rhein-Verlag, 1954), pág. 294.

6.

*Ibid.*, pág. 319.

[7.](#)

*Ibid.*, págs. 298-299.

[8.](#)

*Ibid.*, pág. 303.

[9.](#)

*Ibid.*, pág. 308.

[10.](#)

*Skanda Purana, Vol. II, Vishnukanda, Karttikamasa, Mahatmya, Ch. 17; cf. Heinrich Zimmer, Myths and Symbols in Indian Art and Civilization, Joseph Campbell, ed., Bollingen Serie VI (Nueva York: Pantheon Books, 1946), pág. 175.*

## **6. La inspiración del arte oriental**

[1.](#)

Arthur Avalon (sir John Woodroffe), *The Serpent Power* (Madrás: Ganesh and Co., 1913, 1924, 1931, etc.), págs. 317-478.

[2.](#)

Sermons and Collations, xcvi; traducido por C. de B. Evans, del Meister Eckhart, Vol. I, de Franz Pfeiffer (Londres: John M. Watkins, 1924, 1947), pág. 240.

### [3.](#)

William Blake, The Marriage of Heaven and Hell, en Poetry and Prose of William Blake, de Geoffrey Keynes (Nueva York: Random House, 1927), pág. 197.

### [4.](#)

Hajime Nakamura, «The Vitality of Religion in Asia», en Cultural Freedom in Asia. Conferencia llevada a cabo en Rangún, Birmania, feb. 17-20, 1955, convocada por Congress for Cultural Freedom (Rutland: Vt, Charles E. Tuttle, 1956), pág. 56.

### [5.](#)

J. Huizinga, Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1948), págs. 34-35.

### [6.](#)

*Bhagavad-gita* 2: 47 y 5: 5.

### [7.](#)

Del Liao Chai Stories de P'u Sung-ling, traducido por Rose Quong, en Chinese Ghost and Love Stories (Nueva York: Pantheon Books, 1946), págs. 305 y ss.

## **7. Zen**

### **1.**

*Kena-upanishad 1.3.*

### **2.**

Adaptado de una traducción del Roshi Sokei-an, publicado en *The Cat's Yawn* (Nueva York: First Zen Institute of America, 1947), pág. 11.

### **3.**

Daisetz Teitaro Suzuki, *Ensayos sobre Budismo Zen*, Vol. II.

### **4.**

Adaptado de *ibid.*

## **8. Mitología del amor**

### **1.**

Wolfram von Eschenbach, *Parzival* XV, 740 (Berlín y Leipzig: Ed. Karl Lachmann, 6ª ed., 1926), págs. 348-349.

## 2.

Existe una excelente traducción de Helen M. Mustard y Charles E. Passage, publicada por Alfred A. Knopf y Random House, A Vintage Book, N° V-188.

## **9. Mitologías de guerra y paz**

### 1.

Josephus, De Bello Judaico 1.4. 1-6.

### 2.

Traducción de Dwight Goddard, Laozus Tao and Wu Wei (Nueva York: Brentano's, 1919).

### 3.

Bhagavad-gita.

### 4.

*Ibid.* 2. 31-32.

## **10. Esquizofrenia: el viaje interior**

1.

Vol. 96, Artículo 3, págs. 853-876, 27 de enero de 1962.

2.

Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (Nueva York, Pantheon Books, 1949), pág. 30.

3.

Vol. 69, N° I, febrero de 1967.

4.

*Las máscaras de Dios, vol. I, capítulos 6 y 8.*

5.

Las narraciones son de Knud Rasmussen, *Across Arctic America* (Nueva York y Londres: G. P. Putman's Sons, 1927), págs. 82-86, y H. Osterman, *The Alaskan Eskimos, as Described in the Posthumous Notes of Dr. Knud Rasmussen. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*. Vol. X, N° 3 (Copenhage: Nordisk Forlag, 1952), págs. 97-99.

6.

(Nueva York: Pantheon Books, 1967), capítulo 7, «A Ten-Day Voyage».

7.

Traducción de Arthur W. Ryder, *The Panchatantra* (Chicago: The University of Chicago Press, 1925), págs. 434-441.

8.

*Collected Works, vol I, págs. 3-92.*

## **11. El paseo lunar: el viaje exterior**

1.

Robinson Jeffers, «Roan Stallion», en op. cit., pág. 20.

2.

Alan Watts, «Western Mythology; Its Dissolution and Transformation», en *Myths, Dreams, and Religion*, de Joseph Campbell (Nueva York: E. P. Dutton and Co., 1970), pág. 20.

3.

*Ibid.*, pág. 24.

4.

(Cambridge: Cambridge University Press, 1964), pág. 95.

## 12. Conclusión: no más horizontes

### 1.

Walt Whitman, Hojas de hierba, Versión directa e íntegra conforme al texto de la edición definitiva de 1891-1892, sección 48. Traducción de Francisco Alexander (Barcelona: Ed. Novaro, 1974), págs. 183-184.

### 2.

*Brihadaranyaka Upanishad 1.4,6-10, abreviado.*

### 3.

*The Gospel Accordin to Thomas 99: 28-30 y 95: 24-28; traducido por Guillaumont, Puech, Quispel, Till y Abdel Masih (Nueva York: Harper & Row, 1959), págs. 55 y 43.*

### 4.

Whitman, op. cit., sección 52; pág. 187.

### 5.

H. Heras, S.J., «The Problem of Ganapati», Tamil Culture, Vol. III, N° 2 (Tuticorn, abril 1954).

**6.**

Thomas Merton, «Symbolism: Communication o Communion?», en *New Directions* 20 (Nueva York: New Directions, 1968), págs. 11-12.

**7.**

*Ibid.*, págs. 1 y 2.

**8.**

*Ibid.*, págs. 1 y 11.

**9.**

Aldous Huxley, *Las puertas de la percepción*, traducción de Miguel de Hernani (Buenos Aires: Editorial Sudamericana S.A., 1975), pág. 52.

**10.**

*Ibid.*, págs. 22, 23 y 24.

# Apéndice

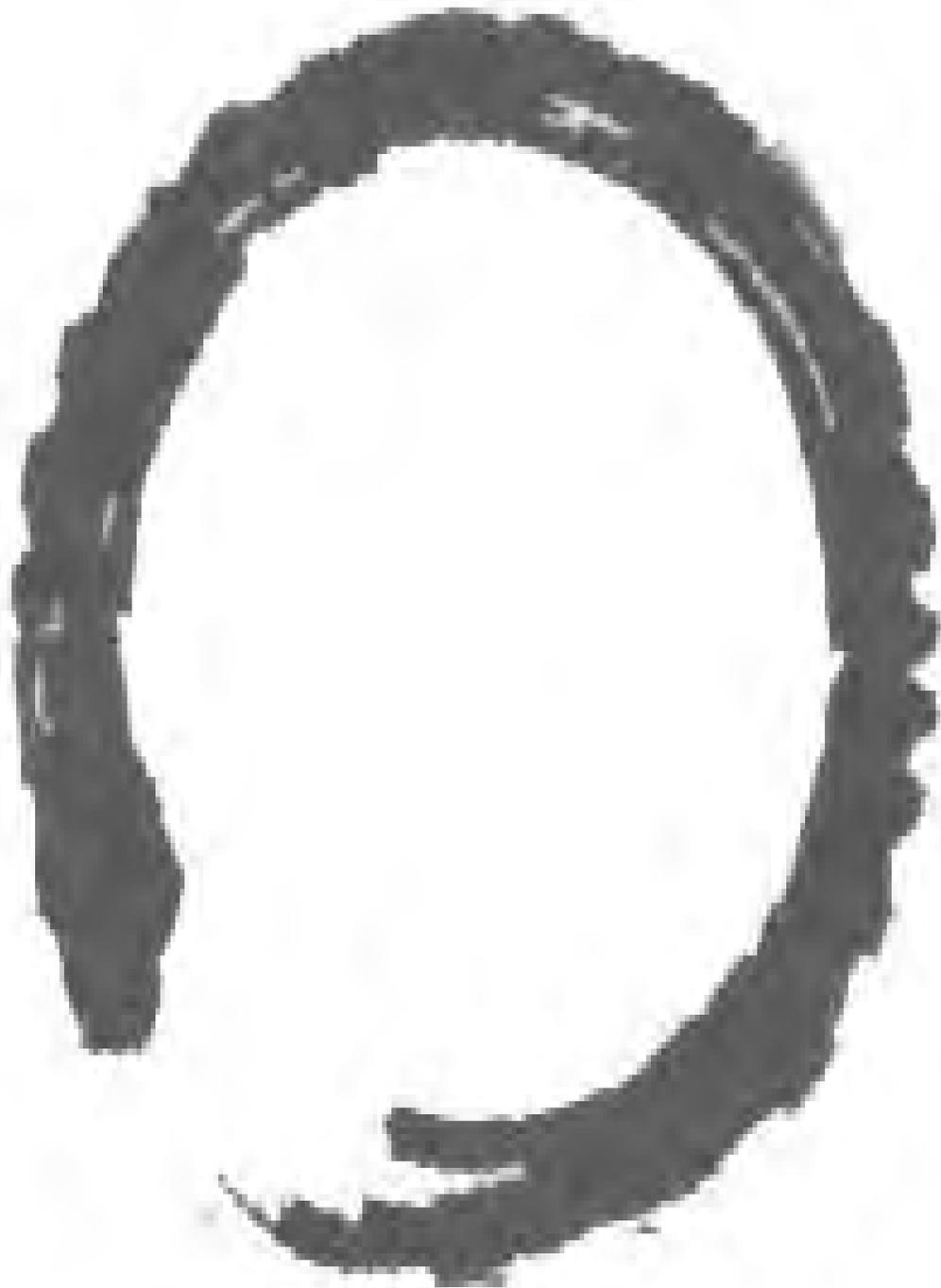
## Sobre la Fundación Joseph Campbell

La Fundación Joseph Campbell (JCF, por sus siglas en inglés Joseph Campbell Foundation) es una institución sin ánimo de lucro creada con el fin de:

Conservar, proteger y perpetuar el trabajo pionero de Joseph Campbell a través de la clasificación y archivado de sus papeles y grabaciones, proteger sus derechos de autor, autorizar las Obras Completas de Joseph Campbell en diferentes medios de comunicación y difundir sus contribuciones académicas a través de la web ([www.jcf.org](http://www.jcf.org)).

Promover el estudio de la mitología y las religiones comparadas, apoyar programas educativos y actividades que incrementen la conciencia pública en estos campos, y utilizar la página web [jcf.org](http://jcf.org) como una plataforma para los diálogos interculturales.

Permitir a individuos enriquecer su vida a través de los grupos de la Mythological Round Table® (una red digital internacional asociada a la JCF) y asimismo que participen periódicamente en actividades que exploran la nobleza del mito.



■

Lejos de significar una ficción, el mito es un medio para desvelar una realidad que no puede expresarse por medio de abstracciones filosóficas. Una realidad demasiado profunda para caber en el discurso lógico.

Joseph Campbell, una de las mayores autoridades mundiales en la materia, revela en este iluminador libro cómo los mitos que motivaron a las sociedades pre-científicas siguen siendo relevantes hoy.

Ciertamente, los mitos antiguos explicaban el cosmos y los orígenes del hombre por medio de metáforas que han sido superadas por la ciencia; pero lo importante es el rol vital y cohesionante que los mitos desempeñaron, y siguen desempeñando, en la sociedad. Un análisis psicológico de los mitos ayuda a comprender algunas de sus cualidades esenciales, precisamente las que permiten dar respuesta a las preocupaciones fundamentales del ser humano.

Extendiéndose desde los koans Zen y la estética india hasta la mitología del amor y de la guerra, la esquizofrenia o la caminata por la Luna, el autor nos va mostrando cómo, a lo largo del tiempo y del espacio, el mito y la religión han seguido los mismos arquetipos. Unos arquetipos que no pueden considerarse exclusivos de ningún pueblo, región o religión.

Lo que procede es reconocer el factor común de los mitos y, a través de este conocimiento, realizar con mayor hondura nuestra potencialidad humana.



Joseph Campbell fue un mitógrafo estadounidense, autor de libros tan importantes como Los mitos, El vuelo del ganso salvaje (ambos publicados por Kairós), Las máscaras de Dios o El héroe de las mil caras.

## **Sabiduría perenne**

[www.editorialkairos.com](http://www.editorialkairos.com)

[www.letraskairos.com](http://www.letraskairos.com)

[www.facebook.com/editorialkairos](https://www.facebook.com/editorialkairos)