

**UN HUMANISTA  
CONTEMPORANEO**  
escritos y conferencias de  
**SALVATORE PULEDDA**

## P R E S E N T A C I Ó N D E L A O B R A

Los textos publicados en este libro testimonian, aunque parcialmente, la investigación que fue el hilo conductor de la vida de Salvatore Puledda: el ser humano, su origen y su destino, su historia y sus aspiraciones, sus conquistas y sus posibilidades evolutivas. Esta investigación, que parte de la ciencia (Puledda era químico), ha abarcado la filosofía, la mitología, la historia y la política. La pasión con la que afrontaba tan diversas temáticas se deja intuir solo en parte al leer estos escritos, pero está viva en la memoria de todos los que tuvieron ocasión de escucharlo en charlas y conferencias, de los que lo han acompañado de cerca en esta búsqueda, de los numerosos amigos que recibieron, en sus sugerencias, una ayuda determinante para reorientar sus vidas.

La primera parte del volumen contiene dos libros ya traducidos en varios idiomas y que han sido publicados en más de cincuenta países del mundo. Se trata de *El informe Tokarev e Interpretaciones del humanismo*. *El informe Tokarev*, la única “obra literaria” de Salvatore Puledda, que fue publicada por primera vez en 1981, es una novela difícil de enmarcar en un estilo definido. El contexto histórico-social en el que fue escrita está brillantemente descrito en la introducción que hace J. Valinski a la edición de 1994 y a la cual remitimos.

*Interpretaciones del humanismo*, a través del análisis de los contextos histórico-filosóficos que dieron lugar a distintas formas de interpretar el humanismo, conduce al lector a aclarar el concepto mismo de humanismo y a descubrir el Nuevo Humanismo —el Humanismo Universalista, que encuentra su fundamento en las obras de Silo— que hoy se perfila frente a la nueva civilización que está emergiendo y que, por primera vez en la historia, tendrá una dimensión planetaria, común a todos los seres humanos.

Mijail Gorbachov, en el prólogo que escribe para la edición de 1994, define este libro así: “Se trata de la búsqueda de un camino de desarrollo que responda a las necesidades esenciales del ser humano y de un aporte a la superación espiritual de la actual crisis de civilización”.

La segunda parte consiste en una selección de discursos e intervenciones en conferencias internacionales, muchos de los cuales tienen por objeto aclarar los orígenes y las ideas fundamentales del Nuevo Humanismo. Cabe destacar el inolvidable “Homenaje a Galileo Galilei” en Florencia, en Plaza “Santa Croce”, el 7 de enero de 1989, el mismo día en que se fundaba la Internacional Humanista, y que revela su más profunda aspiración como hombre de ciencia; como así también el “Homenaje a Silo”, pronunciado diez años después, el 7 de enero de 1999, siempre en el marco de la Internacional Humanista, con ocasión de la fundación de la Regional Latinoamericana, y que es una síntesis del aspecto más significativo de la biografía del autor y un conmovedor agradecimiento a Silo por las enseñanzas recibidas.

La tercera parte es un texto inédito, fruto de un amplio estudio, “Las organizaciones monásticas en la historia”, que ofrece una panorámica de increíble riqueza en lo que respecta a teorías, doctrinas, prácticas, ritos y formas organizativas del monaquismo, según lo concibieron los órficos, los pitagóricos, los budistas, los esenios, los terapeutas, los cristianos —en particular, basilianos y benedictinos—, los sufíes y los lamaístas. Vale la pena recordar que, pocos meses antes de morir, cuando Salvatore sugirió a algunos de sus amigos que podría ser de interés releer este texto (el estudio data de fines de los años setenta), precisó que si lo hubiese escrito en este momento lo habría hecho de modo distinto.

Recordamos que participaron en la investigación y en la elaboración de algunos de estos textos: Dimitri Augustatos, Biagio Battaglia, Giulia Camarda, Pietro Chistolini, Luigi Gaglio, Isabel Robinson y Emanuela Widmar. Mónica Brocco y Daniel Bustos revisaron la versión en español.

Con estas breves notas, se manda a imprimir este libro como homenaje al significativo aporte que Salvatore Puledda ha dado a la difusión del Nuevo Humanismo y destinado a todos aquellos que, en un momento de crisis social y personal sin precedentes, advierten que hoy se abren nuevas posibilidades para el ser humano.

Los recopiladores.

**INTERPRETACIONES  
DEL  
HUMANISMO**

**Título original: Interpretazioni dell'Umanesimo.  
Traducción de Mónica B. Brocco.**

## **LA PRECONDICIÓN DE LA SUPERVIVENCIA**

Estimado lector:

Tiene Ud. en sus manos un libro que no puede dejar de hacerle pensar. No sólo porque está dedicado a un tema eterno, que es el humanismo, sino porque habiendo puesto este tema en marcos históricos, permite sentir, comprender, que se trata de un verdadero desafío de nuestra época.

El autor del libro, Dr. Salvatore Puledda, con toda razón subraya que el humanismo en sus tres aspectos: como concepto general, como conjunto de ideas específicas y como acción que inspira, tiene una historia muy larga y complicada. Según él escribe, su historia ha sido similar al movimiento de las ondas: ora el humanismo salía a un primer plano, al proscenio histórico de la humanidad, ora «desaparecía» en algún momento. En ocasiones, fue relegado a un segundo plano por las fuerzas que Mario Rodríguez Cobos (Silo) con toda razón califica de «antihumanistas». En aquellos períodos, fue brutalmente tergiversado. Las mismas fuerzas antihumanistas a menudo se pusieron la máscara humanista para actuar bajo su cobertura y, en nombre del humanismo, realizaron sus oscuras intenciones. En esos momentos el humanismo verdadero permanecía en la profundidad de la conciencia humana, en las mentes de los mejores representantes del pensamiento humano como ideal, objetivo y dirección de la acción social deseada.

El autor del libro tiene razón al decir que el humanismo, tanto en el pasado como en la actualidad, tenía y sigue teniendo una multitud de interpretaciones, incluso de las más contradictorias. Y es posible que diferentes categorías de lectores perciban de modo distinto el contenido de su libro, coincidiendo o no con sus conclusiones. Y, a propósito de esto, debo decir que desde mi personal apreciación el Dr. Salvatore Puledda de ningún modo se considera poseedor de la verdad en su última instancia; él reflexiona e invita a reflexionar a sus lectores y ésta es una muy importante peculiaridad de su libro.

Estoy convencido de que su libro es oportuno y actual. Es mi opinión y de la Fundación que encabezo, que estamos viviendo la crisis de los fundamentos de la civilización y que ésta desgasta aceleradamente su potencial... Y esto, si les parece, puede verse como una crisis del ser humano mismo. Da la impresión que todo, o la mayor parte de lo que ocurre, es una verdadera agresión contra el ser humano. Al ser humano le amenaza todo. Los resultados del progreso científico-tecnológico (que en otras condiciones podrían hacer la vida prolífica y digna) ahondan la crisis en las relaciones entre el ser humano y el resto de la naturaleza. Y así llegamos a este estremecimiento en la esfera político-social, a esta agudización de las contradicciones entre el ser humano y la sociedad, entre el ser humano y el poder. Esta situación nos emplaza frente a callejones sin salida en el desarrollo de la educación y la cultura. Pero, como un recuento de las actuales dificultades sería demasiado extenso, me permito remitir a las «Cartas a mis amigos» de Silo, donde él, muy detalladamente, trata todos estos problemas precisamente desde el punto de vista del humanismo verdadero. Hago aquí esta recomendación porque nuestras visiones respecto de la crisis actual, social y personal, son muy cercanas.

Debo observar aquí lo siguiente. Hoy en día, el problema de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza ha adquirido una trágica significación. Pero la resolución de este problema, como es de imaginar, no puede ser estrictamente antropocéntrica. Efectivamente, el ser humano es la creación suprema. Pero él, al mismo tiempo, es parte de la naturaleza. Y la tarea consiste, estoy convencido, no en garantizar el dominio del hombre sobre la naturaleza (como se ha afirmado durante siglos), sino en el logro de condiciones para un armónico desarrollo conjunto. Solamente en este caso, podrá el hombre recibir todo lo necesario de la naturaleza, si él le garantiza sus requerimientos actuando para el restablecimiento y mantenimiento del equilibrio de la biósfera, hoy ya seriamente deteriorado.

La superación de la desencadenada crisis de la civilización presupone, en nuestra opinión, el paso hacia un nuevo paradigma de la existencia humana, hacia una nueva civilización que debe partir de la importancia y dignidad del ser humano y ser dirigida hacia la realización de su potencial. En otras palabras, el tema es el paso hacia una civilización verdaderamente humana que garantice no sólo la eliminación de los peligros y amenazas existentes para la continuidad del género humano, sino que también genere condiciones para una digna existencia de las generaciones actuales y futuras.

Exagerando un tanto la situación, yo diría que estamos ante la necesidad de una revolución humanista. Es posible que la palabra «revolución» en este caso no sea totalmente adecuada, si se tiene en cuenta el concepto que de ella se ha difundido. Por eso aclaro: el tema es la revolución por medio de la evolución, por medio de progresivas transformaciones y a través del logro de un consenso convergente de diferentes

corrientes de pensamiento y acción. Claro que tal camino no descarta la necesidad de hacer frente a las fuerzas del antihumanismo, en caso de contraataque de su parte. Pero en principio la revolución humanista comprende los medios humanistas correspondientes a su contenido. De otro modo se perderá su misma esencia. Debe comprenderse, me parece, esta cuestión. La revolución humanista no se concretará (o se convertirá en una nueva manifestación del antihumanismo), si ella se realiza en la forma de una «uniformación general»; si dicha revolución lleva a la privación en las gentes, pueblos y naciones, de la libertad de elección. Toda la historia de la humanidad ha sido signada por la superación de la opresión hacia la libertad de elección y esto muestra que la revolución humanista habrá de garantizar al ser humano esta libertad y dar amplio espacio a la multiplicidad de la existencia humana.

Nosotros, en la Unión Soviética, comenzamos diez años atrás una serie de transformaciones que recibieron el nombre de «Perestroika». Su sentido consistía en garantizar la humanización de los distintos aspectos de la vida social. La primera y más importante tarea consistió en concretar el paso desde el Totalitarismo hacia la Democracia. Esto, en general, se logró. Pero no todo lo que planeamos se resolvió tal cual lo habíamos querido. Las fuerzas antihumanistas, ancladas en el orden anterior, organizando el golpe del 19 de agosto de 1991 frustraron mucho de lo pensado. Y después de esto, en diciembre del mismo año, el acto concretado de liquidación de la Unión Soviética llevó a los países, a sus herederos, por caminos muy alejados de los valores y tareas de la Perestroika. De este modo, tanto para Rusia como para los otros estados formados en el lugar de la Unión, la tarea de humanizar la vida ha quedado aún sin resolver.

En el plano de la política mundial, después de 1985, nos propusimos también la tarea de una enérgica contribución a la humanización de la vida de la sociedad mundial, nos propusimos la superación de la confrontación y el logro de una pacífica colaboración entre estados y pueblos a fin de generar precondiciones para la resolución de esta tarea. En este camino fue logrado el fin de la «guerra fría», el paso desde la carrera armamentista nuclear hacia el desarme, el paso desde el crecimiento de otros tipos de armamentos hasta la disminución de sus reservas. Como consecuencia de estos hechos fueron reconocidos a escala mundial determinados niveles en la esfera de los derechos humanos y se produjo una significativa atenuación de la crisis en la relaciones entre el hombre y el resto de la naturaleza.

Sin embargo, ha quedado pendiente una colosal cantidad de tareas de gran envergadura. Hasta lograr una aceptable humanización de la vida de la comunidad mundial y superar todas las deficiencias del pasado confrontativo (y en parte del presente), queda por recorrer no poco camino.

El Dr. Puledda está en lo cierto al decir que nuestros tiempos han sido marcados por el eclipse del humanismo. A pesar de esto me parece que ahora estamos en una etapa de desarrollo, apta para superar el déficit de humanismo que nos ha dejado el pasado. *La afirmación del humanismo, no tanto como una corriente contemplativa y compasiva, sino como una fuerza de acción y colaboración es, realmente, un imperativo de nuestro tiempo. Es una precondición de supervivencia de la humanidad.* En estas condiciones el libro de Salvatore Puledda aparece como un fenómeno notable y significativo. Se trata de la búsqueda de un camino de desarrollo que responda a las necesidades esenciales del ser humano y dé un aporte a la superación espiritual de la actual crisis de la civilización.

Mijail Gorbachov.  
Moscú 30/10/94.

## PRESENTACIÓN

El concepto de humanismo es actualmente uno de los más indeterminados y contradictorios; de aquí la necesidad de reconstruir las diferentes interpretaciones que ha tenido y delinear, al menos en lo que concierne sus aspectos esenciales, los contextos histórico-filosóficos en los que tales interpretaciones han surgido.

Hoy el término *humanismo* se utiliza comúnmente para indicar toda tendencia de pensamiento que afirme la centralidad, el valor, la dignidad del ser humano, o que muestre una preocupación o interés primario por la vida y la posición del ser humano en el mundo. Con un significado tan amplio, la palabra da lugar a las más variadas interpretaciones, y en consecuencia, a confusión y malentendido. Efectivamente, ha sido adoptada por muchas filosofías que —cada una a su modo— han afirmado saber qué o quién es el ser humano y cuál es el camino correcto para la realización de las potencialidades que le son más específicas. Vale decir que toda filosofía que se ha declarado humanista ha propuesto una concepción de *naturaleza* o *esencia* humana, de la que ha derivado una serie de consecuencias en el campo práctico, preocupándose por indicar lo que los seres humanos deben hacer para así manifestar acabadamente su «humanidad».

El término humanista se utiliza con un segundo significado, más limitado pero también más preciso, en cuanto resulta claramente definido en términos históricos. En este caso, se lo utiliza para designar a ese complejo y multiforme movimiento cultural que produjo una radical transformación de la civilización occidental, poniendo fin al Medioevo cristiano. A los siglos XIV y XV en Italia, donde se inició esa gran «mutación», se los conoce como «edad del humanismo», mientras que, al siglo siguiente, en el que la transformación se extendió a toda Europa casi como una explosión, se le da el nombre de «Renacimiento». Con esta acepción el término indica en modo inequívoco un específico movimiento cultural en Occidente, históricamente determinado en sus formas y límites temporales.

Sin embargo, en tiempos recientes, ha aparecido una nueva interpretación que reformula el concepto de humanismo, colocándolo en una perspectiva histórica globalizante, en sintonía con la época actual que comienza a ver los albores de una civilización planetaria. Esta línea de pensamiento afirma que el humanismo que se manifestó en Europa en la época del Renacimiento estaba implícito en otras culturas que contribuyeron en modo decisivo a la construcción de la civilización occidental. En este contexto, el humanismo no parece ser un fenómeno geográfico o temporalmente delimitado, sino que se trata más bien de un fenómeno que surge y se desarrolla en distintas épocas y lugares del mundo y que, precisamente por esta razón, hoy puede dar un dirección convergente a tantas culturas que se encuentran forzosamente en contacto en un planeta unificado a través de los medios masivos de comunicación. Va en sustento de esta posición la gran influencia, históricamente documentable, que ejercieron en modo directo las culturas de Medio Oriente e indirectamente las culturas asiáticas en el desarrollo del humanismo histórico occidental. Este es un punto de capital importancia para el Nuevo Humanismo que propone esta línea interpretativa, en el que no podemos detenernos ahora y que merece ser expuesto *in extenso* en un trabajo específico.

Aquí nos ocuparemos de algunos aspectos del humanismo renacentista que nos parecen esenciales para comprender su especificidad histórica y su impulso innovador. Trataremos de aclarar el significado de aquel ideal de *humanitas* que fue el estandarte del humanismo del Renacimiento, y luego delinearemos la nueva imagen del hombre y del mundo natural que éste construyó en oposición a la concepción medieval.

Haremos, además, una descripción sintética de las principales corrientes filosóficas que en nuestro siglo se han definido como humanistas. Tomaremos en consideración los humanismos marxista, cristiano, existencialista y los de «nuevo cuño» como el Nuevo Humanismo, tratando de elucidar la concepción, explícita o implícita, que cada uno de ellos propone del ser humano. Daremos espacio también al punto de vista de aquellos que han criticado drásticamente a los humanismos filosóficos o que han asumido posiciones programáticas antihumanistas. El primer caso es el de M. Heidegger; en el segundo se incluyen los «estructuralistas» (ejemplificados aquí en la figura de C. Lévi-Strauss) y M. Foucault.

Como se verá en el curso de esta exposición, las corrientes humanistas del Novecientos, aun testimoniando un renovado interés por el humanismo, le han dado interpretaciones radicalmente divergentes. Por lo tanto, en este siglo, no nos encontramos como en el Renacimiento con un movimiento humanista homogéneo a pesar de su complejidad, sino más bien con un conflicto entre distintos

humanismos. Y es por ello que, como decíamos al principio, el significado de la palabra se ha ido perdiendo en una confusión de lenguas e interpretaciones.

Pero las voces de esta torre de Babel se han silenciado de pronto: después de la intervención de los «filósofos de la existencia», que se remonta a fines de los años Cuarenta, el debate sobre el Humanismo aparentemente se ha apagado. Hoy son pocas y de momento poco escuchadas, las voces que se alzan para proponer a los seres humanos una nueva comprensión de su «humanidad». Ciertamente, mucho se habla de derechos humanos —sistemáticamente avasallados—, de «naturaleza» humana —descrita siempre en forma vaga y contradictoria—, de la correcta ubicación del ser humano en el mundo natural, especialmente a causa de los tremendos problemas ecológicos actuales. No obstante todo, es evidente que nuestros tiempos asisten a un eclipse del humanismo. Por cierto que ésta no es una situación nueva: las corrientes humanistas, presentes ya al comienzo de la civilización occidental, muestran un comportamiento ondulatorio: aparecen en determinadas épocas y desaparecen luego para reaparecer nuevamente. Así ocurrió con el humanismo antiguo, que se desarrolló en las escuelas filosóficas griegas y romanas, que fue opacado durante diez siglos por el cristianismo medieval, para luego reaparecer con gran fuerza en la época del Renacimiento. A su vez, el humanismo renacentista fue perdiendo ímpetu hasta ser desplazado por las filosofías antihumanistas de los últimos siglos. Si las cosas están así, no es utópico pensar que pueda surgir una nueva corriente humanista capaz de contrarrestar la crisis actual, caracterizada por la pérdida del sentido de lo humano y agravada por la prospectiva de la catástrofe global, con todas sus aterradoras alternativas.

## EL HUMANISMO HISTÓRICO OCCIDENTAL

### 1. El retorno a los antiguos y el ideal de «humanitas»

El humanismo<sup>1</sup> renacentista se desarrolla en un arco de tiempo que aproximadamente se extiende desde la segunda mitad del siglo XIV hasta finales del siglo XVI. Para Italia, y en general para Europa, éste es un período de extraordinaria aceleración histórica en el que los acontecimientos se suceden a ritmo vertiginoso, produciendo radicales transformaciones políticas y espirituales.

Un tema de interminable discusión entre los historiadores es si el humanismo constituye una ruptura neta con respecto a la época medieval o si es la culminación de un proceso de maduración de temáticas filosóficas, religiosas, sociales, económicas, etc. que ya habían surgido en el Medioevo tardío. Indudablemente existen excelentes argumentos para sostener ambas interpretaciones, pero —más allá de la posición que se elija— ninguna reconstrucción histórica puede prescindir de la imagen que los protagonistas de aquella época tenían del propio tiempo y del significado que atribuían a sus obras. Este punto no da lugar a ambigüedades ya que la evaluación es unánime. En efecto, todas las grandes figuras humanistas perciben que el tiempo que les ha tocado vivir es especial: un tiempo en el que la humanidad, luego del largo sueño de barbarie del Medioevo, retorna a sus orígenes, pasa a través de un «renacimiento» entendido según la tradición mística, es decir, un «segundo nacimiento», una renovación total que le permite recobrar la fuerza, el ímpetu que sólo es posible encontrar en *el principio*. Por lo tanto, para la cultura del humanismo no se trata simplemente de desarrollar y completar las realizaciones de la época precedente, sino de construir un mundo y una humanidad completamente renovados, y esto —de acuerdo a la imagen del «renacer»— es posible sólo gracias a la muerte, a la desaparición del mundo y del hombre medievales.

Para la Edad Media cristiana, la tierra es el lugar de la culpa y el sufrimiento; un valle de lágrimas en el que la humanidad ha sido arrojada por el pecado de Adán y del que sólo es deseable huir. El hombre en sí no es nada y nada puede hacer por sí solo: sus deseos mundanos son solamente locura y soberbia; su obras, no más que polvo. El hombre puede aspirar sólo al perdón de un Dios infinitamente lejano en su perfección y trascendencia, que concede su gracia según designios inescrutables.

La concepción de la historia y la imagen del universo reflejan esta visión teológica. La historia no es la memoria de hombres, pueblos, civilizaciones, sino el camino de expiación que lleva del pecado original a la redención. En el límite extremo del futuro luego de los terribles prodigios de la Apocalipsis, vendrá el juicio tremendo de Dios. La Tierra, inmóvil y al centro del universo según la concepción tolemeica, está circundada por las esferas de los cielos planetarios y de las estrellas fijas que giran animadas por potencias angélicas. El cielo supremo, el empíreo, es la sede de Dios, motor inmóvil que todo lo mueve.

A su vez, la organización social coincide con esta visión cosmológica cerrada y jerárquica: los nobles y las clases subalternas de los burgueses y los siervos se encuentran rígidamente separadas y se perpetúan por vía hereditaria. En el vértice del poder están los dos guías del pueblo cristiano: el Papa y el Emperador, a veces aliados, pero a menudo enfrentados en duras luchas por la preeminencia jerárquica. La organización económica sigue el mismo esquema general. En el Medioevo, al menos hasta el siglo XI, también la economía es un sistema cerrado, basado en el consumo del producto en el lugar de producción.

La cultura del humanismo rechaza totalmente la visión medieval y, en su esfuerzo por construir una humanidad y un mundo completamente renovados, toma como modelo a la civilización clásica greco-romana. Así, el retorno al principio, el «renacimiento», es un retorno a los antiguos, un rescatar la experiencia de una civilización a la que se le atribuyen esas potencialidades originarias de la humanidad que el Medioevo cristiano había destruido u olvidado.

Al principio, el humanismo se manifiesta sobre todo como un fenómeno literario que apunta al redescubrimiento de la cultura clásica. Con Petrarca comienza la búsqueda de manuscritos antiguos olvidados en las bibliotecas de los conventos. Un siglo después de Petrarca, se llega a conocer del mundo latino al menos diez veces más de lo que se había conocido en un milenio. La llegada a Italia de numerosos

<sup>1</sup> El término «humanismo» ha sido acuñado en tiempos relativamente recientes: fue introducido (como Humanismus) a principios del siglo XIX por el pedagogo alemán D. J. Niethammer para indicar la importancia atribuida al estudio de la lengua y la literatura griega y latina en la educación secundaria. La palabra latina «humanista» aparece en Italia durante la primera mitad del siglo XVI con la acepción del literato que se dedica a los *studia humanitatis*. Cfr. P. O. Kristeller: *Renaissance Thought and its Sources*, New York, 1979, págs. 21-22.



doctores bizantinos —primero en ocasión del Concilio de Florencia (1439) que debía sancionar la reunificación de las iglesias ortodoxa y romana, y luego con la caída de Constantinopla (1453)— renueva en Occidente el conocimiento del griego.

La literatura greco-latina, que de esta manera vuelve a la luz, se refiere a la vida terrena. Es una literatura que habla de los hombres de este mundo, radicalmente diversa a la literatura cristiana de los libros sagrados, de los padres de la Iglesia, de los doctores medievales, donde Dios y la vida ultraterrena constituyen el centro de todo interés. Es precisamente la contraposición de las *humanae litterae* a las *divinae litterae* lo que inicia la renovación cultural operada por el humanismo.

Sin embargo, los códices antiguos no habrían servido de mucho si la sociedad europea no hubiese sido capaz de mirar con nuevos ojos y con renovada curiosidad los vestigios del mundo antiguo. De hecho, en los humanistas se encuentra inmediatamente una actitud nueva en relación a las obras literarias descubiertas.

Antes que nada, está el amor por el texto, que se trata de reconstruir en su originalidad para liberarlo de las interpolaciones y deformaciones que generaciones de clérigos habían insertado con la intención de adaptarlo a la visión cristiana. El gran descubrimiento asociado a esta actitud (y que va de la mano de la introducción de la perspectiva óptica en la pintura) es la perspectiva histórica; el texto antiguo fielmente reconstruido permite percibir con extrema claridad la imposibilidad de conciliar al mundo greco-romano con el mundo cristiano. Por consiguiente, la conciencia de la diferencia entre pasado y presente se transforma, en el humanista, en conciencia del fluir de la historia que la visión medieval había anulado.

Por otra parte, los textos antiguos redescubiertos muestran una variedad extraordinaria de figuras de fuerte personalidad, orientadas a la acción, que no huyen ni desprecian el mundo, sino que viven en la sociedad humana y allí luchan por construir su propio destino. Estos individuos se convierten en los modelos a seguir, porque su modo de vida parece ser el más adecuado para responder a las exigencias y aspiraciones de una sociedad en rápido desarrollo, que siente profundamente la necesidad de elaborar nuevas formas de organización de la vida civil y nuevos instrumentos para dominar a la naturaleza.

Pero la cultura del humanismo no se reduce a una imitación artificial de los modelos del pasado. Por el contrario, su vitalidad consiste en la conciencia de que el regreso a los grandes ejemplos de la antigüedad sería totalmente vano si no diera lugar a una nueva orientación en la vida moral, artística, religiosa, política, etc. Para la cultura del humanismo, imitar a los antiguos significa sobre todo *educar* a los hombres nuevos como lo hacían los antiguos, cultivando las «virtudes» que ellos habían demostrado poseer en sumo grado y que habían expresado en la vida civil. Sólo con hombres así formados habría sido posible renovar verdaderamente la sociedad humana.

De este modo, el humanismo renacentista hace suyo aquel ideal, a un tiempo educacional y político, que figuras como Cicerón y Varrón habían propugnado en Roma en la época de la República: el ideal de la *humanitas*, palabra con que se tradujo al latín el término griego *paideia*, es decir, educación. En una confluencia rica de significados, *humanitas* llega a indicar el desarrollo, por medio de la educación, de esas cualidades que hacen del hombre un ser verdaderamente *humano*, que lo rescatan de la condición natural y lo diferencian del bárbaro. Con el concepto de *humanitas* se quiso denotar una operación cultural: la construcción del hombre civil que vive y opera en la sociedad humana.

El instrumento al que recurrió este «primer humanismo» occidental fue la cultura griega, a la que el mundo romano del siglo I A.C. se abrió velozmente y encontró sistematizada en los ciclos de estudio de las escuelas filosóficas del período helénico tardío. Estas escuelas tenían una orientación ecléctica, habiéndose ya extinguido la fase creativa del pensamiento griego. De todas maneras, a través de ellas llegaban al mundo romano las temáticas, los métodos de investigación y el lenguaje desarrollados por los grandes sistemas filosóficos de la tradición helénica. Es en instituciones de este tipo que, gracias al ejemplo de personajes relevantes como Cicerón, comenzó a formarse la nueva clase intelectual y política romana, asimilando un saber filosófico y una cultura poética y artística que la propia tradición había desatendido casi completamente. Fue precisamente del encuentro con los grandes modelos griegos que extrajo su linfa vital el espléndido florecimiento de la literatura latina en los dos siglos separados por el nacimiento de Cristo.

Luego, después de casi mil años de cultura cristiana, reaparece en Occidente el ideal de *humanitas*, la confianza en el inmenso poder formador que la filosofía, la poesía y las artes ejercen sobre la personalidad humana, que fue característica de Grecia primero y de Roma más tarde, y en la que se identifica la esencia misma del humanismo renacentista. Ahora el instrumento educativo está dado por los grandes clásicos de

la literatura latina, y en segundo lugar —dado el limitado conocimiento del idioma— por los clásicos griegos. En ellos se basan los *studia humanitatis*. De aquí el nombre de *humanistas* atribuido a aquéllos que se dedican a estos estudios que, a principios del siglo XV en Italia, comprendían: gramática, retórica, poesía, historia y filosofía moral.

Sin embargo, es necesario tener siempre presente que para el humanismo del Renacimiento estas disciplinas no conforman un simple curso de estudios que transmiten un conjunto de nociones o fórmulas. Por el contrario, los *studia humanitatis* constituyen fundamentalmente un vehículo para la educación de la personalidad, para el desarrollo de la libertad y la creatividad humanas, y de todas esas cualidades que sirven para vivir felizmente y con honor en la sociedad de los hombres. En este sentido, los humanistas no son solamente literatos o eruditos, sino los protagonistas de un grandioso proyecto de transformación moral, cultural y política, un proyecto cuyo lema es *luvat vivere* (vivir es hermoso) que testimonia el optimismo, el sentimiento de libertad y el renovado amor por la vida que caracterizan a la época.

## 2. La nueva imagen del hombre

Toda la literatura del humanismo se concentra en exaltar al hombre y reafirmar su dignidad en oposición a la desvalorización operada por el Medioevo cristiano. No obstante la diversidad de los temas, todos apuntan a un objetivo común: recobrar la fe en la creatividad del hombre, en su capacidad de transformar el mundo y construir su propio destino.

El ataque contra la concepción medieval es decidido y continuo. Una de las primeras personalidades del Humanismo, Gianozzo Manetti, critica en su libro *De dignitate et excellentia hominis* (La dignidad y la excelencia del hombre) precisamente una de las obras más representativas de la mentalidad medieval, el *De miseria humanae vitae* (La miseria de la vida humana), escrito por aquel diácono Lotario di Segni que más tarde, con el nombre de Inocencio III, sería uno de los papas más potentes de la Edad Media. A la miseria y degradación de la naturaleza del hombre, fácil presa de vicios y pecados, a la debilidad de su cuerpo, Manetti contrapone una exaltación del hombre en su totalidad de ser físico y espiritual. Pone de relieve la proporción, la armonía del organismo del hombre, la superioridad de su ingenio, la belleza de sus obras, la audacia de sus empresas. Los grandes viajes, la conquista del mar, las maravillas de las obras de arte, de la ciencia, de la literatura, del derecho, constituyen el mundo del espíritu humano. El reino que el hombre ha construido para sí mismo gracias a su ingenio. El hombre, además, no está sobre la Tierra como un simple habitante, criatura entre las criaturas: su posición es especial en cuanto Dios lo ha creado con la frente en alto para que contemplase el cielo y fuese así espectador de las realidades supremas. En el centro del pensamiento de Manetti está la libertad humana que, además de ser un don de Dios, es una continua conquista por la que el hombre lucha cotidianamente con su trabajo, llevando belleza y perfección a las obras de la creación. Por consiguiente el hombre no es un ser inerte y despreciable, sino el libre colaborador de la divinidad misma.<sup>2</sup>

Otra gran figura humanista, Lorenzo Valla, ataca en su diálogo *De voluptate* (El placer) uno de los aspectos centrales de la ética medieval: el rechazo del cuerpo y el placer. Remitiéndose a la concepción epicúrea, nuevamente conocida gracias al redescubrimiento de Lucrecio, Valla arremete en dura polémica contra toda moral ascética, ya sea estoica o cristiana, que lleve al hombre a humillar su cuerpo y a rechazar el placer. Para Valla toda acción humana —aun aquella que parece dictada por otros móviles— está motivada por fines hedonistas. Aún el aspirar a una vida después de la muerte se encuadra en este sentido. ¿Qué puede ser, en efecto, más hedonista que una vida celeste que las Sagradas Escrituras designan con la expresión *paradisus voluptatis* (paraíso del placer)? En el hombre no puede haber una oposición entre cuerpo y espíritu, como no puede existir una parte buena y otra condenada a priori. El placer, lejos de ser un pecado es más bien un don divino (*divina voluptas*). En el placer, la naturaleza se expresa con toda su fuerza y de la manera que le es más propia. Invertiendo los términos del problema, Valla llega a afirmar que peca verdaderamente quien humilla y reprime la naturaleza que palpita en nosotros, rehusando el amor físico y la belleza. Por lo tanto, el himno a la felicidad de Valla que exalta al hombre todo, no sólo supera el antiguo dualismo entre carne y espíritu, sino también el pesimismo de los antiguos epicúreos.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> G. Manetti. *De dignitate et excellentia hominis*. Páginas elegidas y traducidas por E. Garin en: *Filosofí italiani del Quattrocento*, Florencia 1942, págs. 230-243.

<sup>3</sup> L. Valla. *De voluptate*. Páginas elegidas y traducidas por E. Garin en: *Filosofí italiani del Quattrocento*, op. cit., págs. 174 - 199.

León Battista Alberti —que fue filósofo, matemático, músico, arquitecto— es una de esas extraordinarias personalidades universales que la época del Renacimiento prodigó al mundo. El centro de sus reflexiones es uno de los más típicos temas humanistas: que la acción humana es capaz de vencer hasta al Destino. En el Prólogo a los libros *Della famiglia* (La familia)<sup>4</sup>, Alberti niega todo valor a la vida ascética, rechaza toda visión pesimista del hombre y otorga a la acción humana la más alta dignidad. El verdadero valor del hombre reside en el trabajo, que permite la prosperidad de la familia y la ciudad. Alberti invierte la ética medieval de la pobreza y la renuncia, afirmando que el florecer de las riquezas no sólo no va contra los principios religiosos, sino que es una clara demostración del favor divino. Además, la «virtud», entendida como fuerte capacidad de querer y obrar, como humana laboriosidad (también en los campos sociales y políticos), es superior al Destino mismo. Para Alberti, el hombre es causa de sus bienes y de sus males: solamente los estúpidos reprochan al Destino el origen de sus desgracias. El Destino o «Fortuna» es incapaz de condicionar totalmente la acción humana cuando ésta es virtuosa. Y si en algunos casos la «Fortuna» parece superar a la virtud, esta derrota es sólo temporánea y puede tener una función educadora y creativa. Por consiguiente, en la concepción de Alberti no hay lugar para el retiro del mundo ni para la sumisión del hombre al Destino; al contrario, la verdadera dignidad humana se manifiesta en la acción transformadora de la naturaleza y de la sociedad. El interés de Alberti, arquitecto innovador y teórico de la Arquitectura, se dirige también a la construcción de la ciudad ideal (otro constante tema humanista), en donde «la naturaleza se somete a las intenciones del arte». La ciudad ideal, hecha por el hombre y para el hombre según armónicas estructuras geométricas, es el lugar de la acción humana y también el lugar donde, a través del ejercicio de las virtudes sociales, es posible la verdadera glorificación de Dios.

Así es como ya en los primeros humanistas aparecen claros los grandes motivos de la exaltación del hombre y de sus capacidades creadoras, y la ruptura de la concepción medieval. Pero a fines del siglo XV, con el redescubrimiento de la filosofía platónica y de las doctrinas herméticas, la imagen del hombre se proyecta a una dimensión religiosa y adquiere valor cósmico.

Protagonista del movimiento neoplatónico y exponente central de la Academia florentina, fue Marsilio Ficino. Bajo la protección de Cósimo de Médicis, padre de Lorenzo, Ficino tradujo al latín todas las obras de Platón, de Plotino y varios textos de los neo-platónicos antiguos. Pero la obra que tuvo mayor importancia en la construcción del pensamiento filosófico del Renacimiento (y una gran resonancia en aquel tiempo) fue la traducción del *Cuerpo Hermético*, o sea el conjunto de obras que contiene la enseñanza de Hermes Trismegisto (el tres veces grande). Los manuscritos de estos textos llegaron a Occidente por interés de Cósimo quien disponía de agentes que buscaban y compraban los antiguos códices en el Imperio Bizantino.

Se puede comprender la importancia excepcional atribuida por el mundo humanista a las obras herméticas si se considera que Cósimo ordenó a Ficino dejar a un lado la traducción de Platón para dedicarse a éstas. Por lo tanto, la sabiduría de Trismegisto era considerada superior aún a la del «divino» Platón. La figura de Trismegisto adquirió tal popularidad que fue representada junto a Moisés en el gran mosaico que se encuentra en el ingreso a la Catedral de Siena.

Los textos herméticos, que contienen enseñanzas filosóficas, prácticas mágicas y alquímicas, según la crítica moderna fueron escritos probablemente entre el siglo II A.C. y el siglo III D.C. y son expresión de ambientes sincréticos greco-egipcios. Sin embargo, no es posible descartar que transmitan enseñanzas mucho más antiguas.<sup>5</sup> Ficino y sus contemporáneos atribuyeron a estas obras una gran antigüedad y creyeron redescubrir en ellas la religión egipcia, o lo que es más, la religión originaria de la humanidad, que habría pasado luego a Moisés y a las grandes figuras del mundo pagano y cristiano: Zaratustra, Orfeo, Pitágoras, Platón y Agustín. Ficino llegó a creer que existió siempre, en todos los pueblos, una forma de religión natural que habría asumido aspectos diversos en las distintas épocas y en los diversos pueblos.<sup>6</sup> Esta concepción resolvía el problema, tan sentido en aquellos tiempos, de la conciliación entre diferentes religiones (especialmente el Cristianismo y el Islam), y la cuestión de la Providencia divina para los pueblos que, por razones históricas y geográficas, no habían podido conocer el mensaje cristiano. De esta manera el Cristianismo era redimensionado a una religión histórica, a una manifestación de la religión primitiva de la humanidad. Aún más, la verdadera raíz del Cristianismo debía ser buscada en aquella religión originaria y no en las formas bárbaras de la Iglesia medieval.

<sup>4</sup> L. B. Alberti. *Opere volgari: Della famiglia. Cena familiaris. Villa*. Ed. por C. Grayson, Bari 1960, Vol. 1, págs 3-12.

<sup>5</sup> Cfr. J. Doresse. *L'ermetismo di origine egiziana*. En *Storia delle Religioni*. Ed. por H.-C. Puech, Vol. 8, Roma-Bari 1977.

<sup>6</sup> Cfr. F.A. Yates. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London 1964. Cap. I-IV.

Ficino es una figura filosófica compleja, preocupada sobre todo por conciliar la dignidad y la libertad del hombre, exaltadas por el primer Humanismo, con el problema religioso que aquel no había afrontado adecuadamente. Aun siendo el más decidido propagador del platonismo, no rechazó el cristianismo y hasta tomó las órdenes sacerdotales porque para él cristianismo y platonismo coincidían en su más profunda esencia. Sin embargo, precisamente partiendo del tema religioso, completó la obra de glorificación de la naturaleza humana hecha por los primeros humanistas y elevó al hombre casi al nivel de un dios.

Del neoplatonismo antiguo Ficino retoma la idea de la manifestación de la divinidad, el Uno, en todos los planos del ser, por un proceso de «emanación». No hay, por tanto, un abismo entre el hombre y la naturaleza por un lado y Dios por el otro, sino un pasaje ininterrumpido que va de Dios al ángel, al hombre, a los animales, a las plantas, a los minerales. El hombre está al centro de esta escala de seres y es el vínculo entre lo que es eterno y lo que está en el tiempo. El alma humana, punto medio y espejo de todas las cosas, puede contener en sí todo el universo.

Así es cómo se expresa Ficino: «¿No se esfuerza el alma para transformarse en todas las cosas, así como el hombre es todas las cosas? ¡Se esfuerza en manera maravillosa! Vive la vida de las plantas en su propia función vegetativa, la vida de los animales en la actividad sensible, la vida del hombre cuando con la razón trata las cuestiones humanas, la vida de los héroes investigando las cosas naturales, la vida de los 'demonios' en las especulaciones matemáticas, la vida de los ángeles en el indagar los misterios divinos, la vida de Dios haciendo por gracia divina todas estas cosas. Cada alma humana hace, de algún modo, todas estas variadas experiencias, pero cada una según su forma. Y el género humano en su conjunto tiende a transformarse en el todo, porque vive la vida del todo. Por esto tenía razón el Trismegisto en llamar al hombre un gran milagro».<sup>7</sup>

Es esta misma máxima, atribuida a Trismegisto, la que una de las figuras más singulares del Humanismo, Giovanni Pico della Mirándola, cita al comienzo de su oración sobre la *Dignidad del hombre*. Se trata de un texto que, por las intenciones propagandísticas con que fue escrito, puede ser considerado un verdadero «manifiesto del humanismo». Pico, que pertenecía a una rica familia principesca, había mostrado un precoz ingenio y una extraordinaria curiosidad intelectual. Conocía el griego, el árabe, el hebreo, el arameo; había estudiado a los grandes filósofos musulmanes y hebreos; la Cábala lo había fascinado. Con poco más de 20 años había tratado de recopilar y sintetizar toda la sabiduría de su tiempo en 900 tesis que, según su intención, debían ser discutidas públicamente en Roma por los más grandes doctos de la época, convocados a su cargo desde todos los rincones del mundo. Pero este extraordinario programa, que superaba los confines de las religiones y las culturas, y que apuntaba a la paz y la conciliación, fue inmediatamente congelado por la oposición eclesiástica. Algunas tesis fueron declaradas heréticas, el gran debate fue prohibido, Pico huyó a París donde fue arrestado por orden del Papa. Logró salvarse sólo gracias a la simpatía de la que gozaba en el ambiente intelectual y en la corte de Francia. Poco después, Pico se refugió en Florencia donde, bajo la protección de Lorenzo el Magnífico, pasó el resto de su breve vida.

La oración sobre la *Dignidad del hombre* había sido pensada como introducción al evento romano: se tendría que haber leído antes de comenzar los trabajos, a fin de dar dirección a la discusión y delimitar su horizonte. Al inicio de la oración Pico presenta su concepción del ser humano, y lo hace con un artificio retórico de gran efecto: Dios explica cómo ha creado al ser humano. He aquí el texto: «No te he dado un rostro, ni un lugar propio, ni don alguno que te sea peculiar, Oh Adán, para que tu rostro, tu lugar y tus dones tú los quieras, los conquistes y los poseas por ti mismo. La naturaleza encierra a otras especies en leyes por mí establecidas. Pero tú, que no estás sometido a ningún límite, con tu propio arbitrio, al que te he confiado, te defines a tí mismo. Te he colocado en el centro del mundo, para que puedas contemplar mejor lo que éste contiene. No te creado ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, para que por tí mismo, libremente, a guisa de buen pintor o hábil escultor, plasmes tu propia imagen. Podrás degenerar en cosas inferiores, como son las bestias; podrás, según tu voluntad, regenerarte en cosas superiores, que son divinas».<sup>8</sup>

Así, para Pico el ser humano no tiene una «naturaleza» rígidamente determinada que condicione sus actividades, como ocurre con los demás seres naturales. El hombre es fundamentalmente ausencia de

<sup>7</sup> M. Ficino. *Theologia platonica de immortalitate animorum*, XIV, 3. Citado por G. De Ruggiero en *Storia della Filosofia. Rinascimento, Riforma e Controriforma*. Roma-Bari 1977. Vol. I, pág. 117.

<sup>8</sup> G. Pico della Mirandola. *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scriptis vari*. Ed. por E. Garin, Florencia 1942, págs. 105-107.

condiciones, libertad, elección. El hombre puede ser todo: por libre elección puede colocarse en cualquier nivel del ser, puede degradarse hasta vivir como los animales o elevarse a un estado en el que participa de la vida divina. Es, por lo tanto, un puro existir que se construye a sí mismo a través de lo que elige.

Es difícil subestimar la importancia de una tal concepción de ser humano y la influencia que ésta ha ejercido directa o indirectamente hasta nuestros días, como aparecerá claramente en este ensayo. Esta concepción rompe con todo determinismo y coloca a la esencia humana en la dimensión de la libertad.

En la obra del humanista francés Charles Bouillé, *De sapiente* (el sabio) la glorificación del hombre alcanza quizás su máxima expresión. Bouillé, formado en el pensamiento de Ficino y Pico, afirma —siguiendo a sus maestros— que el hombre no posee una naturaleza determinada, sino que resume en sí todos los distintos grados del ser: existe como la materia inanimada, vive como las plantas, siente como los animales, y además razona y reflexiona. Gracias a esta capacidad el hombre se asemeja a la Naturaleza creadora. Pero no cualquier hombre es capaz de alcanzar este nivel, sólo el *sabio* puede hacerlo a través una paciente obra de autoconstrucción, gracias a su *virtud* y su *arte*. Aquí aparece con toda claridad el ideal de hombre que la cultura del humanismo ha siempre anhelado: *el hombre superior*, que supera a la «naturaleza» de los hombres comunes, que se construye, eligiendo y luchando, una segunda «naturaleza», más alta, más cercana a la naturaleza de lo divino.<sup>9</sup> En el ser humano existe esta posibilidad, como así también existe la posibilidad de detenerse en un grado inferior del ser.

Bouillé retoma y trasciende la equivalencia microcosmos-macrocosmos típica del hermetismo. El cosmos es todo pero no es consciente de lo que es; el hombre es casi nada, pero puede saber todo. Entre el hombre y el mundo descansa la misma relación que existe entre el alma y el cuerpo. El hombre es el alma del mundo y el mundo es el cuerpo del hombre. Pero la conciencia de sí, que el hombre confiere al mundo, humanizándolo en cierta medida, coloca al hombre por encima del mundo.<sup>10</sup> Esta concepción, por el valor supremo que atribuye al hombre, bien puede ser considerada como «digno epígrafe de la filosofía del humanismo».<sup>11</sup>

### 3. La nueva imagen del mundo

Todas las corrientes filosóficas del Renacimiento están saturadas de «naturalismo», pero en este caso el término asume un connotación especial, que nada comparte —es más, que es incompatible— con la concepción moderna.

El mundo natural no es —como en la visión científica actual— pura materia inanimada sujeta a leyes mecánicas y ciegas, sino un organismo viviente dotado de energías en todo semejantes a las del hombre. Infinitas corrientes de pensamiento y de sensaciones lo atraviesan, uniéndose a veces, y a veces oponiéndose entre sí. Al igual que el hombre, posee sensación e intelecto, siente simpatías y antipatías, placer y dolor. Según la concepción hermética, el universo es un gigantesco individuo dotado de un alma invisible que siente y conoce, el *alma del mundo*, y de un cuerpo visible, dotado —como el humano— de distintos órganos y aparatos. El universo es un *macroantropos*.

Por lo tanto, la clave para acceder a la comprensión del mundo natural está en *el hombre*. El hombre es el código, el paradigma del universo, ya que, como *microcosmos*, presenta las mismas características fundamentales. La estructuralidad, la armonía del cuerpo humano, el hecho de que todas sus partes se interrelacionan y desarrollan funciones complementarias, se reflejan en la solidaridad y la unidad del universo. Los distintos planos del ser en los que el universo se articula —los minerales, las plantas, los animales, los seres humanos, las inteligencias superiores— no están separados ni se ignoran recíprocamente: están unidos por hilos sutiles, por misteriosas *correspondencias*. Cierta estrella lejana, cierta piedra, cierta planta, a pesar de la diversidad y de la distancia que las separa, están ligadas entre sí por una relación aún más profunda y esencial que la que existe con otras estrellas, piedras o plantas de distinto tipo. Cada una, en su plano, es la manifestación de una *forma ideal*; cada una es el *signo* de un aspecto esencial de la naturaleza.

<sup>9</sup> El tema hermético del *hombre superior*, que se autoconstruye y supera el común nivel humano, acerca las concepciones del humanismo europeo a las de otras filosofías tradicionales. Efectivamente, este tema es central en el Sufismo y el Induismo, entre otros.

<sup>10</sup> Cfr. E. Cassirer. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927. Traducción italiana de F. Federici, Florencia 1935, págs. 142-148.

<sup>11</sup> G. De Ruggiero, op. cit., pág. 126.

El hombre, precisamente porque comprende en sí todos los planos del ser, por su naturaleza proteiforme —una maravillosa síntesis del resto de la naturaleza— es capaz de seguir los hilos misteriosos que se extienden de un extremo al otro del Universo, de descubrir los influjos secretos que unen a seres aparentemente distintos y lejanos. Él puede leer en la naturaleza los signos que la mano de Dios ha escrito, como si fueran las letras del libro sagrado de la creación.

Pero además, si el alma y el intelecto actúan intencionalmente sobre el cuerpo humano, ¿por qué no deberían actuar también sobre el cuerpo del mundo, del cual el humano es una extensión? Si la Luna hace crecer las aguas, si el imán atrae al hierro, si los ácidos atacan a los metales, ¿por qué el hombre, que es todas estas cosas juntas, no puede ejercer una acción sobre cada aspecto de la naturaleza? Él puede conocer los odios y amores, las atracciones y repulsiones que acercan o separan a los elementos. Pero mientras estas fuerzas obran de manera inconsciente, el hombre puede usarlas y dominarlas conscientemente.

Así, el humanismo del Renacimiento concibe la relación entre el hombre —en este caso el hombre superior, el sabio— y la naturaleza, fundamentalmente como una relación de tipo animista, mágico. El sabio es un *mag* que, utilizando sus facultades intelectuales y anímicas, somete a las fuerzas de la naturaleza o coopera con ellas. Su *arte* puede acelerar, detener o transformar los procesos naturales cuyos secretos conoce. La astrología, la alquimia, la «magia natural» son las «ciencias» características de la época.

Es cierto que la astrología conlleva un fuerte elemento de determinismo y de fatalismo, y por esto fue áspidamente combatida por Pico que, en cambio, era favorable a la magia. Si el destino de los hombres, de los países, de las civilizaciones es dictado por los movimientos de los astros, que a través de sutiles vías llegan a determinar sus comportamientos, no hay lugar para la libertad en la gran máquina del Universo. Pero hasta las concepciones astrológicas del humanismo se conforman al espíritu de la época, poniendo en primer plano al hombre y su libertad. Así, el conocimiento de los influjos astrales es entendido como el comienzo de un proceso de liberación de la esclavitud que éstos imponen y, en un plano cósmico, aporta las pruebas de la solidaridad que une entre sí todas las partes del Universo.

La ciencia de los astros y de las leyes de la naturaleza implica el uso de las matemáticas. Pero este uso es bien diferente del que le dará la ciencia moderna. Fiel a la concepción pitagórica y platónica, el humanismo renacentista no concibe a los números y las figuras geométricas como simples instrumentos para el cálculo o la medición. Los considera entes en sí, expresiones de la verdad más profunda, símbolos de la racionalidad del Universo, comprensibles sólo a través de la facultad más característica del hombre: el intelecto. Así, el humanista Luca Pacioli, que redescubre la *divina proporción* o sección áurea, considera a la matemática —tal como lo hicieron Pitágoras y Platón— fundamento de todo lo existente. Se trata, por lo tanto, de una matemática mística y no de una ciencia que encuentra su legitimación en medir, proyectar o construir.

Por cierto, estos aspectos son también de fundamental importancia durante el Renacimiento. El hombre de esta época es eminentemente activo: intenta, prueba, experimenta, construye, impulsado por una ansiedad de búsqueda que lo lleva a poner en discusión y someter a verificación las certezas consagradas por la tradición secular. Este espíritu de libertad, de apertura, constituye la condición para la revolución copernicana y todos los grandes descubrimientos de la época. Pero en la base del trabajo técnico, del *arte*, subyace siempre la idea de un mundo natural que no se contraponen al hombre, sino que es su prolongación. Y es por esta razón que la actitud hacia las matemáticas y la técnica de Alberti, Piero della Francesca y Leonardo, que hicieron vastísimo uso de ellas, es substancialmente diferente a la del técnico y del científico moderno. La diferenciación entre alquimia y química, astrología y astronomía, magia natural y ciencia se desconoce en esta época y vendrá mucho más tarde. Aun Newton, en pleno siglo XVIII, escribe un tratado de alquimia... y los ejemplos de este tipo se podrían multiplicar.

Para el humanismo del Renacimiento existe en la naturaleza un orden matemático que puede ser descubierto y reproducido. Este orden es divino y reconstruirlo a través del arte significa «acercarse a Dios, haciéndose como Dios, creador de cosas bellas».

## EL HUMANISMO CONTEMPORÁNEO

### 1. El humanismo marxista

Después de la Segunda Guerra Mundial, el «modelo» de marxismo que Lenin había instaurado en la Unión Soviética estaba sufriendo una dramática y profunda crisis, mostrando con Stalin el rostro de una despiadada dictadura. Es en este contexto que se desarrolla una nueva interpretación del pensamiento de Marx —en oposición y como alternativa a la «oficial» del régimen soviético— que se conoce como «humanismo marxista». Sus representantes sostienen que el marxismo posee «un rostro humano», que su problemática central es la liberación del hombre de toda forma de opresión y de alienación y que, consecuentemente, es por esencia un humanismo. Un grupo bastante heterogéneo de filósofos pertenece a esta línea de pensamiento. Los más representativos son: Ernst Bloch en Alemania, Adam Shaff en Polonia, Roger Garaudy en Francia, Rodolfo Mondolfo en Italia, Erich Fromm y Herbert Marcuse en los Estados Unidos.

Y es así entonces que, a partir de los años Cincuenta, con el desafío a nivel de interpretación teórica que el humanismo marxista lanza a la doctrina «ortodoxa» del régimen soviético, se asiste a un áspero enfrentamiento entre dos modos mutuamente excluyentes de entender el pensamiento de Marx. Pero tal situación no representaba una novedad o una anomalía en la historia del marxismo: al contrario, era casi una constante. El pensamiento de Marx ha conocido, durante el arco de su desarrollo y por diversos motivos, una amplia variedad de interpretaciones.<sup>12</sup>

En los años inmediatamente posteriores a la muerte de su fundador (1883), o sea en el tiempo de la Segunda Internacional (1889), el marxismo era interpretado prevalentemente como «materialismo histórico», al que se entendía como una doctrina «científica» de las sociedades humanas y de sus transformaciones, fundada en hechos económicos y encuadrada en el contexto más amplio de una filosofía de la evolución de la naturaleza desarrollada por Engels. Esta interpretación estaba teñida por el clima cultural de la época, dominado por el evolucionismo darwiniano y, más en general, por el positivismo. En este caso, la «cientificidad» que el marxismo se arrogaba era la de las ciencias empíricas, cuyo método y rigor pretendía extender al campo de la economía, la sociedad y la historia, antes dominados por concepciones «metafísicas», es decir, irracionales y arbitrarias.

En el siglo XX, la victoria de la revolución proletaria en Rusia y su fracaso en Alemania y en el resto de Europa Occidental impusieron la interpretación del marxismo elaborada primero por Plejanov y Lenin, y más tarde por Stalin. Esta interpretación entiende al marxismo fundamentalmente como «materialismo dialéctico», es decir como una doctrina filosófica materialista (se podría casi decir una cosmología) en la que la dialéctica —o sea el procedimiento lógico desarrollado por Hegel— juega un papel central: es, a un tiempo, la ley evolutiva de la materia y el método teórico-práctico que permite la comprensión del mundo físico y de la historia, y que indica por lo tanto, cuál es la acción política correcta. Aquí la filosofía de la naturaleza elaborada por Engels —que en la interpretación precedente constituía solamente el marco filosófico para la obra sociológica y filosófica de Marx— deviene central y se superpone al materialismo histórico. También en este caso se entiende al marxismo como una «ciencia», pero no en el sentido de una disciplina propiamente experimental: se trata ahora de una ciencia filosófica considerada «superior», que se basa en la aplicación de las leyes de la dialéctica hegeliana a los fenómenos naturales, y que integra y supera a las ciencias empíricas. Con Stalin, el «materialismo dialéctico» se transforma en la doctrina oficial del partido marxista-leninista soviético y de los partidos comunistas que dependen de él.

Trataremos ahora de analizar las ideas en las que se basan estas dos interpretaciones del marxismo, que son las que han prevalecido históricamente.

El término «materialismo histórico» comienza a aparecer en las últimas obras de Engels quien, sin embargo, prefiere utilizar en general la expresión «concepción materialista de la historia». Cuando se habla de materialismo histórico se hace referencia al análisis y a la interpretación de las sociedades humanas y de su evolución. La tesis fundamental que este término denota —enunciada por Marx y Engels en diversas obras— es que las producciones comúnmente llamadas «espirituales» (el derecho, el arte, la filosofía, la

<sup>12</sup> Cfr. sobre este punto el artículo de L. Colletti, *Marxismo* en *Enciclopedia del Novecento*, vol. IV, Roma 1979.

religión, etc.) están determinadas, *en última instancia*, por la estructura económica de la sociedad en donde se manifiestan. El hecho histórico primario consiste, para Marx, en la producción de bienes materiales que permiten la supervivencia de los individuos y de la especie. Para poder hacer historia, los seres humanos deben antes que nada lograr vivir, es decir, satisfacer sus propias necesidades fundamentales: comer, beber, vestirse, disponer de una vivienda, etc.

Son estas necesidades primarias las que estimulan al ser humano a buscar, en el mundo natural, los objetos y los medios que le permitan satisfacerlas. La relación entre el hombre y la naturaleza —entendida como relación entre la necesidad humana y el objeto natural que la colma— es la base del movimiento de la historia. Se trata de una relación dinámica, dialéctica, que no desaparece una vez que una necesidad primaria ha sido satisfecha. De hecho, esta satisfacción y el instrumento adoptado para lograrla inducen nuevas necesidades y llevan a la búsqueda de nuevos medios para satisfacerlas.

La mediación entre estos dos polos opuestos, la necesidad y su satisfacción, —y, por lo tanto, entre hombre y naturaleza— está constituida, para Marx, por el trabajo. Es por medio del trabajo que el hombre crea los instrumentos con los cuales obtiene de la naturaleza los objetos que le son necesarios.

Toda época histórica se caracteriza por un determinado grado de desarrollo de las *fuerzas productivas*, expresión que define simultáneamente el conjunto de las necesidades y de los medios de producción (técnicas, conocimientos, hombres, etc.) empleados para satisfacerlas. A estas fuerzas se corresponden específicas *relaciones de producción*, de trabajo, que ligan entre sí a los hombres empeñados en la fabricación de los bienes materiales necesarios para la existencia.

Marx ha llamado *modo de producción* al conjunto dado por las relaciones de producción y las fuerzas productivas. El modo de producción es el verdadero fundamento de la sociedad, lo que determina su ordenamiento en las distintas articulaciones: jurídica, política, institucional, etc. Es a partir de esta base material (la *estructura*) que se desarrollan todos los fenómenos que comúnmente se relacionan con la conciencia o con el espíritu (la *superestructura*).

He aquí cómo Marx expresa este concepto fundamental en el prefacio de la *Crítica de la Economía Política* (1859) que contiene una exposición sintética del materialismo histórico: «En la producción social de su existencia los hombres se encuentran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, es decir, en relaciones de producción, que corresponden a un determinado nivel de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y espiritual. No es la conciencia la que determina el ser de los hombres sino que, al contrario, es el ser social de los hombres el que determina su conciencia».<sup>13</sup>

En base a estos principios, Marx reconstruye la historia de las sociedades humanas a partir de las comunidades primitivas hasta la sociedad burguesa de su tiempo. Para Marx la historia está dada por la sucesión de diversos modos de producción a través de los cuales los seres humanos logran disponer de los bienes materiales necesarios para la subsistencia. El pasaje de un modo de producción a otro no sigue un proceso lineal, continuo, sino que al contrario, se da como ruptura del orden precedente, ruptura detonada por una dialéctica interna. Un modo de producción entra en crisis cuando sus elementos fundamentales — las fuerzas productivas y las relaciones de producción— se vuelven recíprocamente contradictorios. En ese momento se verifica una transformación revolucionaria y se establece un nuevo modo de producción. Con éste aparece también una «cultura» y una «conciencia» nuevas que suplantán a las anteriores. Marx dice al respecto: «A un cierto nivel de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción en vigor, o para utilizar un término jurídico, con las relaciones de propiedad con las que han marchado hasta ese momento. Luego de haber sido formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se transforman en obstáculos para las fuerzas productivas mismas. Llega entonces una época de revolución social. Con la modificación de la base económica, la enorme superestructura se derrumba por completo más o menos rápidamente».<sup>14</sup>

Este es el destino histórico de la sociedad burguesa fundada en el trabajo industrial, la propiedad privada de los medios de producción, la hegemonía del capital. Pero comparado con los modos de producción

<sup>13</sup> K. Marx. *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. Traducción italiana de B. Spagnuolo Vigorita, Roma 1976, pág. 31.

<sup>14</sup> Ibid.



precedentes (el medieval, el esclavista del mundo antiguo, etc.), el sistema capitalista presenta características particulares: está obligado a revolucionar continuamente las fuerzas productivas e imprimirles un impulso enorme. El campo de acción del capitalismo se extiende ya al mundo entero: extrae las materias primas de los lugares más remotos y penetra con sus productos en todos los países, por aislados que éstos sean. Pero el capitalismo está minado por una contradicción insanable entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción: de hecho, el carácter social de los procesos productivos industriales —cada vez más acentuado— está en patente contraste con la propiedad privada de los medios de producción.

La fuerza que pondrá fin al dominio de la burguesía capitalista es la negación dialéctica, el espejo en negativo de todas las características de la burguesía: el proletariado. He aquí como Marx se expresa: «En el desarrollo de las fuerzas productivas, se llega a un estadio en el cual se crean fuerzas productivas (las máquinas) y medios de relación (el dinero) que pueden sólo ser nefastos para la situación existente, que ya no son fuerzas productivas sino destructivas, y —hecho ligado a lo anterior— surge una clase que debe soportar todas las cargas de la sociedad, que se ve forzada a una posición de antagonismo extremo con las demás clases; una clase formada por la mayor parte de los miembros de la sociedad, y de la cual surge la conciencia de la necesidad de una revolución radical: la conciencia comunista...».<sup>15</sup>

Sin embargo, también la desaparición de la burguesía y la victoria del proletariado están determinados por las condiciones materiales de la sociedad y no por un impulso revolucionario puramente voluntario. Marx se expresa así: «Una conformación social nunca desaparece antes de haber creado todas las fuerzas productivas que es capaz de desarrollar; y las nuevas relaciones de producción, más elevadas, jamás logran reemplazar las precedentes antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan sido generadas en el seno de la antigua sociedad».<sup>16</sup>

De todas maneras, la victoria de la revolución proletaria está asegurada porque se inscribe necesariamente en la dinámica de la evolución histórica: ella instaurará un modo de producción —el comunismo— más avanzado que el capitalismo. Con la abolición de la propiedad privada y la socialización de los medios de producción, el comunismo hará que las relaciones de producción sean conformes al carácter social de las fuerzas productivas. De este modo sanará la contradicción del capitalismo y dará a las fuerzas productivas mismas un nuevo y extraordinario desarrollo. Para Marx, con la creación de la sociedad comunista termina el proceso histórico, o mejor dicho, concluye la prehistoria de la humanidad y se inicia una fase radicalmente nueva de la existencia social humana.

Estas son, en breve síntesis, las ideas centrales del «materialismo histórico». De los textos que hemos citado (que han sido siempre considerados de central importancia para evaluar el pensamiento de Marx) parece emerger una concepción histórica modelada en base a un materialismo radical. No es sorprendente, entonces, que el marxismo haya sido interpretado, desde sus comienzos, con este preciso significado por muchos de sus analistas y seguidores. Y, efectivamente, en esta concepción, no hay nada que supere el rango de las fuerzas productivas, de las que dependen y derivan tanto la organización social como las manifestaciones espirituales del ser humano.

Claro está que una visión tal de la sociedad y de la historia exponía a numerosos problemas. En particular, la relación entre estructura económica y superestructura era muy poco transparente. Y no se trataba de un problema simplemente teórico, ya que involucraba directamente algunos aspectos políticos y organizativos fundamentales del movimiento obrero. Por ejemplo, ¿cuál era el rol de un aspecto superestructural como la «conciencia comunista» o revolucionaria, cuyo portador —según Marx— era el proletariado? Y ¿de qué modo actuaba esta «conciencia» sobre la estructura económica de la sociedad? En términos prácticos este problema se enunciaba así: ¿cómo y cuándo, en la fase de decadencia del capitalismo, el proletariado (o, mejor dicho, su parte más «consciente», o sea, el partido comunista) debía hacer uso de la violencia intencionalmente? En base a los escritos de Marx la respuesta no es clara. Por una parte Marx confiere al proletariado y a sus organizaciones un rol fundamental en la caída de capitalismo, pero por otra parte, en su teoría, este derrumbe parece ser el resultado de leyes intrínsecas que rigen el desarrollo del capital. Si se considera el análisis de la evolución del capitalismo así como Marx lo presenta en *El Capital*, se tiene la impresión de que el proceso que llevará a la caída del régimen burgués está determinado por mecanismos inflexibles, reglas férreas, leyes casi cuantitativas como sucede en las

<sup>15</sup> K. Marx. *Deutsche Ideologie*. Trad. italiana de F. Codino, Roma 1969, págs. 28-29.

<sup>16</sup> K. Marx. Zur Kritik de politischen Oeconomie, trad. cit., pág. 32.

ciencias físicas. En efecto, Marx consideraba que su análisis del capitalismo era «científico», o sea dotado de la capacidad de previsión de las ciencias exactas. En este proceso rigidamente determinista, la conciencia comunista parece desempeñar un papel secundario.

Después de la muerte de Marx, la discusión sobre las formas de organización y de acción del proletariado en vista del «derrumbe inevitable» del capitalismo se exacerbó tanto que Engels mismo se sintió obligado a hacer algunas aclaraciones. En una famosa carta<sup>17</sup>, Engels explicó que la concepción materialista de la historia había sido mal entendida y que había sido un forzamiento el ver un determinismo absoluto y unidireccional de las fuerzas productivas sobre la conciencia y las superestructuras. Ciertamente la estructura económica constituye *en última instancia* el factor determinante del desarrollo histórico. Pero no es el único factor operante. Los diversos aspectos de las superestructuras, tales como las formas políticas de la lucha de clases, el ordenamiento jurídico de los Estados, y hasta las creencias filosóficas y religiosas, ejercen su influencia sobre el curso de los advenimientos históricos. Esta influencia no es decisiva, pero tampoco desdeñable: debe ser tomada en cuenta.

No obstante la aclaración de Engels, la cuestión de la relación entre estructura y superestructura nunca ha dejado de avivar la discusión teórica, fuera y dentro de los partidos marxistas. Surgió nuevamente, y en forma dramática, poco antes de la primera guerra mundial, cuando la Social Democracia alemana votó por mayoría la declaración de guerra de Alemania. El proletariado alemán —el más «consciente» y mejor organizado de Europa— tomó partido junto a la burguesía nacional en contra del proletariado de Francia e Inglaterra, que siguieron el mismo camino. Un elemento totalmente superestructural, como la identidad nacional, había prevalecido por sobre el interés «objetivo» de los distintos proletariados europeos que era unirse entre sí para combatir la opresión de las respectivas burguesías nacionales.

Por lo que concierne al término «materialismo dialéctico», es necesario aclarar que nunca fue utilizado por Marx para designar su concepción filosófica; su uso se hizo común a partir de Lenin y con Stalin —como dijimos anteriormente— llegó a denominar la doctrina oficial del partido marxista-leninista en el poder en la Unión Soviética.

El «materialismo dialéctico» es una construcción teórica elaborada casi exclusivamente por el marxismo ruso en base a las reflexiones sobre el mundo natural que Engels expone en varios escritos, en especial el *Antidühring* (1878) y *La dialéctica de la naturaleza*. Esta última es una obra incompleta y fragmentaria, a la que Engels se dedicó durante varios años en modo discontinuo, y que fue publicada en la Unión Soviética recién en 1925.

Engels, amigo de Marx durante 40 años y su colaborador en la redacción de varias obras, era un apasionado de la estrategia militar y demostraba gran interés por las ciencias, lo que lo llevó a relacionarse epistolarmente con numerosos investigadores. En el campo científico su interés se dirigía a la formulación de una filosofía general de los fenómenos naturales que explicase los grandes descubrimientos de su tiempo (la célula, la conservación de la energía, la evolución de las especies, etc.) y que concomitantemente constituyese un fundamento «objetivo», o sea «científico», de la concepción histórica de Marx.

Reconociendo el peligro de la fractura entre saber filosófico y saber científico, Engels criticaba el empirismo y el escaso interés en la filosofía que demostraban los científicos de su época, dedicados a la experimentación en campos limitados y separados entre sí, pero incapaces de justificar filosóficamente sus descubrimientos. De hecho, el mundo científico del siglo XIX en general seguía considerando la naturaleza como un conjunto de entidades fijas y aislables, que debían ser estudiadas separadamente, y explicaba las transformaciones naturales como interacciones mecánicas entre tales entidades fijas.

Engels consideraba a este mecanicismo ingenuo sólo como una mala filosofía, un residuo de la visión del mundo del Setecientos que impedía la comprensión del continuo devenir de la naturaleza, que Darwin había descrito brillantemente. Para Engels —gran admirador de Darwin— el mundo natural debía estudiarse como un conjunto de relaciones y de procesos dinámicos, como desarrollo evolutivo de estructuras que se influyen reciprocamente. Para explicar la dinámica compleja de los fenómenos naturales, Engels recurrió a las leyes de la dialéctica descubiertas por Hegel.

Hegel, revolucionando la lógica tradicional basada, a partir de Aristóteles, en los principios de identidad y no contradicción, había construido una nueva lógica dialéctica cuyo eje central era, precisamente, el principio de contradicción. Para Hegel, el carácter contradictorio de las ideas sobre la realidad no demuestra

<sup>17</sup> Carta de F. Engels a J. Bloch del 21 de septiembre de 1890. En: K. Marx e F. Engels. *Sul materialismo storico*, Roma 1958, págs. 91-95.

en modo alguno que éstas sean ilusorias. Al contrario, la contradicción es una propiedad esencial tanto de la realidad como del pensamiento.

Un concepto aparece en su identidad estática y totalmente separada de su contrario sólo a una conciencia intelectualista y abstracta. La lógica dialéctica muestra que los opuestos no son mutuamente indiferentes, sino que cada uno es lo que es, gracias a su relación de oposición a su contrario, y cada uno se define por ser, precisamente, lo que el otro no es. Cualquier concepto entendido como positivo implica su correspondiente negativo, la propia negación determinada: el bien existe sólo en cuanto superación de su contrario, el mal; la vida es tal sólo en relación a lo que constituye su negación, la muerte, etc. Así, una cosa nunca es sólo positividad, sino que contiene en sí la propia negatividad.

La razón misma tiene dos tareas fundamentales: una negativa de disolver, negándolos, los conceptos fijados y aceptados, y una positiva que consiste en reconocer que la oposición entre conceptos opuestos se supera y se resuelve en una unidad superior que contiene a ambos (la síntesis). Ésta a su vez está en relación con una nueva negación determinada (la antítesis) y así siguiendo.

En su *Fenomenología del espíritu*, Hegel muestra cómo este proceso dialéctico constituye el camino a través del cual la conciencia humana se eleva gradualmente desde las formas más ingenuas y «naturales» a formas más altas y complejas: autoconsciencia, razón y espíritu. Hegel reconstruye la distintas «figuras» del saber limitado y aparente (de aquí el término *fenomenología*) por las que pasa la conciencia en su evolución. Cada «figura» se transforma en su negación, a la que sigue una síntesis, una conciliación entre opuestos, que a su vez constituye el punto de partida para una nueva etapa, para un saber más completo que incluye el precedente. El proceso concluye cuando se llega al estadio en el que la conciencia, como «saber absoluto», reconcilia y supera la oposición entre la certeza (su saber) y la verdad, entre razón y realidad.

Engels acepta el esquema evolutivo de Hegel pero invierte el protagonista de la historia: lo que se desarrolla según una dinámica dialéctica no es un principio espiritual sino la materia. Para Engels, la naturaleza, incluyendo las especies vivientes y el hombre, es materia que encuentra en sí misma el motor del propio dinamismo. En este sentido, el materialismo dialéctico constituye una suerte de «fenomenología del antiespíritu».<sup>18</sup>

Esta inversión de la dialéctica hegeliana (o «enderezamiento» como dirá Engels con satisfacción) corresponde puntualmente a la operación de inversión efectuada por Marx a la concepción hegeliana de la sociedad y de la historia. Pero a diferencia de Marx —cuyas relaciones con la dialéctica hegeliana son ambiguas— Engels adopta conscientemente este procedimiento lógico y llega a reconocerle una validez positiva, «científica». Las leyes de la dialéctica natural son para él las mismas leyes del pensamiento: la dinámica del conocimiento es «espejo», reflejo de la dinámica de la realidad. Con esta síntesis entre idealismo y materialismo, entre Hegel y Darwin, Engels trata de salvar la fractura entre pensamiento filosófico y científico y de sentar las bases para la construcción de una nueva ciencia global que supere el especialismo de las ciencias empíricas y la visión exasperadamente analítica que éstas dan de la realidad natural.

Estas ideas son adoptadas por Lenin, que organiza y sistematiza las reflexiones dispersas de Engels, desarrollando en particular la teoría del «espejo» que este había apenas esbozado. Pero el punto más interesante reside en el hecho de que con Lenin la teoría de la evolución de la materia asume la precedencia sobre la concepción histórica de Marx, a la que sirve de base filosófica. Stalin reafirmará esta posición y la transformará en ortodoxia en su famoso opúsculo de 1938, *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*.

Pero el materialismo dialéctico no se conciliaba bien con la concepción histórica de Marx, a la que pretendía legitimar: para Marx la relación dialéctica fundamental es la del hombre con la naturaleza, de la cual el hombre obtiene los objetos que le sirven para satisfacer sus necesidades. En el materialismo dialéctico, esta relación se desequilibra completamente, porque el hombre ha sido reducido a un epifenómeno, un producto secundario e innecesario de la evolución de la materia. Y el desarrollo de las sociedades humanas, que Marx trataba de explicar desde la prehistoria hasta el triunfo y la crisis de la burguesía europea, en el materialismo dialéctico no es más que un breve capítulo de la historia natural del mundo.

---

<sup>18</sup> La expresión es de T. Adorno.

Además, equiparando las leyes del pensamiento a leyes «científicas», inmanentes a la naturaleza, la concepción de Engels resultaba ser tanto un idealismo cuanto un materialismo. En esta concepción, la distinción entre pensamiento y realidad tiende a desaparecer, exactamente como en la filosofía hegeliana que Engels había pretendido «enderezar». De hecho, si se dice que las leyes del pensamiento son un reflejo de las leyes de la realidad, bien se puede afirmar que las leyes de la realidad son un reflejo de las leyes del pensamiento. Paradójicamente, el materialismo dialéctico terminaba siendo una reproposición de la filosofía de la naturaleza del romanticismo alemán.

Resta aún por señalar que la capacidad heurística de la nueva «ciencia» dialéctica —que debía otorgar estructuralidad y una visión global a las ciencias empíricas— fue prácticamente nula. Ya Engels, pretendiendo aplicar las leyes de la dialéctica a todos los campos del saber, había llegado a forzamientos vistosos, aportando pruebas que eran demasiado genéricas o que fueron invalidadas por las investigaciones posteriores.

Para dar una idea de la arbitrariedad con la cual Engels utilizó el método dialéctico en el campo de las ciencias, baste el siguiente ejemplo en el que una de las tres leyes de la dialéctica que él derivó de las obras de Hegel —la «negación de la negación»— se aplica al álgebra: «Tomemos —dice Engels— una magnitud algebraica cualquiera, por ejemplo,  $a$ . Neguémosla y obtendremos  $-a$ . Neguemos esta negación multiplicando  $-a$  x  $-a$ : obtendremos así  $a^2$ , es decir, la primera magnitud positiva pero a un grado más elevado, o sea a la segunda potencia».<sup>19</sup>

Mucho más lamentables se mostraron las aplicaciones dogmáticas del materialismo dialéctico soviético. Una de las más conocidas es la que intentó el biólogo Lysenko. Éste se encontraba en abierta polémica con los genetistas occidentales que sostenían la tesis de la invariabilidad del gene —entendido como factor hereditario determinante— a través de las generaciones. Según él, una teoría que postulase la fijeza de una estructura biológica era necesariamente falsa porque incompatible con el materialismo dialéctico. Lysenko aplicó a la organización del plan agrícola soviético sus propias teorías genéticas basadas en el materialismo dialéctico. Los resultados fueron tan desastrosos que al poco tiempo Lysenko desapareció de la escena política y científica.

Éstos son los aspectos fundamentales de la doctrina del materialismo dialéctico, cuya importancia creció en el movimiento marxista internacional a medida que aumentaba la fuerza política de la Unión Soviética. Como ya hemos visto, los escritos de Engels tuvieron un peso determinante en la elaboración de esta interpretación del marxismo. Pero su influencia fue también grande en la formación de la otra interpretación, la que ve al marxismo como una «ciencia» —en sentido positivista— de la sociedad y la historia.

En este punto se hace necesaria una aclaración. El rol desempeñado por Engels en la construcción de la imagen «científica» del marxismo hacia fines del siglo XIX se explica no sólo por el clima cultural de la época y el interés que este autor tenía en las disciplinas experimentales, sino también por el hecho de que las obras de Marx eran conocidas en forma muy parcial. En aquel entonces Marx era fundamentalmente el autor de *El Capital*, un escrito de economía política. Los textos propiamente filosóficos se reducían a los prefacios de *El Capital* y a otro famoso, aunque breve de 1859, aquel de *La crítica de la economía política* que, como hemos visto, contiene una síntesis del materialismo histórico. La mayor parte de los textos de la juventud que permiten entender la base filosófica y metodológica de Marx (*Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público*, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *La ideología alemana*) no fueron publicados antes de los años Treinta. Y sólo en esa década los críticos pudieron acceder a importantes textos de la madurez ya publicados, como los *Grundrisse* y la *Teoría de la plusvalía*. Y, como veremos detalladamente más adelante, es sobre todo en base a las obras juveniles que se construyó la interpretación humanista del marxismo.

Pero aun sin que se supiera de la existencia de estos textos, la línea interpretativa del marxismo como «ciencia» (ya sea en sentido positivista o dialéctico) comenzó a ser duramente criticada desde principios de los años Veinte por algunos teóricos eminentes que operaban fuera de la Unión Soviética. G. Lukàcs, K. Korsch y más tarde A. Gramsci, cada uno a su modo, niegan decididamente que el marxismo sea una ciencia y que deba necesariamente derivar su propio método de las disciplinas experimentales. Para ellos, por el contrario, el marxismo es fundamentalmente una crítica a la sociedad burguesa y una doctrina de la

<sup>19</sup> Fragmento del *Antidühring* de F. Engels citado por J. Monod como ejemplo de «proyección animística» en las ideas científicas, en *Le hazard et la nécessité*, trad. ital. de A. Busi, Milán 1970, pág. 42.

revolución social que se orienta a la liberación del ser humano de todas las alienaciones a las que el sistema capitalista lo ha condenado. La teoría de la alienación y del fetichismo de los bienes, patente en *El Capital* pero prácticamente ignorada por los comentaristas posteriores, con Lukács reaparece en primer plano como uno de los aspectos fundamentales del pensamiento de Marx.

En esta línea interpretativa —que recibe el nombre de «marxismo occidental»— el verdadero núcleo del pensamiento de Marx, el centro teórico que contiene la carga revolucionaria, está dado por la dialéctica. A ésta se la entiende como un método teórico-práctico para la comprensión de la historia y de la sociedad humanas, y que no se puede extender a la descripción del mundo natural así como lo entienden las ciencias empíricas. En este caso, la dialéctica adquiere las características de tales ciencias, es decir, se transforma en un mecanismo de causa-efecto, en una conexión determinista entre datos, entre hechos. La dialéctica, al contrario, postula la negación de un mundo históricamente dado: un mundo dividido, alienado, que debe ser superado y reconstituido en su unidad a través de la actividad revolucionaria. En este sentido, la dialéctica es incompatible con la lógica de las ciencias empíricas. Para Lukács esta lógica que despedaza el mundo en datos separados y desconectados es la misma lógica de la producción industrial del capitalismo, donde la división del trabajo se hace exasperada y donde el trabajador es transformado en objeto, en cosa, en «hecho natural». Pretender utilizar los métodos de investigación de las ciencias empíricas o una interpretación «científica» de la dialéctica para comprender la historia y la sociedad humanas es tergiversar el pensamiento de Marx.

Gramsci ataca duramente las teorías de Engels y de sus seguidores rusos en cuanto proyectan en el mundo de los hombres un determinismo que no existe. Los hombres están sí condicionados por un cierto modo de producción y por ciertas superestructuras pero, precisamente por ser hombres y no simples objetos naturales, pueden transformar su situación histórica a través de la toma de conciencia y de la práctica revolucionaria. Un evolucionismo vulgar, un determinismo naturalístico, como el que propone Engels, no podrá jamás explicar las transformaciones históricas. Gramsci llega a negar que el marxismo sea un materialismo y ataca la idea misma de «realidad» objetiva, que es el fundamento de las ciencias empíricas. Creer en la «realidad», en la objetividad del mundo —y en esto Gramsci se remite directamente a Hegel— constituye sólo el primer estadio cognoscitivo, estadio que corresponde a una conciencia ingenuamente «natural». «Objetivo» para Gramsci significa siempre «históricamente subjetivo», por lo que su visión no da lugar a teorías del «reflejo». Esencialmente, Gramsci ve en el marxismo un historicismo y un humanismo.

La reacción del marxismo soviético ante las ideas de Lukács y Korsch fue de total rechazo. El Quinto Congreso de la Internacional Comunista del año 1924 en Moscú las tachó de «revisionistas». Pero mientras tanto el panorama político europeo estaba cambiando radicalmente y, con la llegada al poder de los facismos en Italia y Alemania, el desarrollo del marxismo se interrumpía en dos de las tres áreas de mayor vitalidad. En la tercera, Rusia, el marxismo se transformaba con Stalin en una suerte de religión de Estado que legitimaba el sistema de poder de las cúpulas burocráticas del partido comunista soviético y, consecuentemente, de los partidos comunistas operantes en países capitalistas.

Pero la aparición de los textos de la juventud de Marx, y en especial de los *Manuscritos* (descubiertos casualmente en París), revelaba, sin lugar a dudas, el fuerte impulso humanista de Marx y una actitud crítica y libertaria que desacreditaban radicalmente a las burocracias de los partidos comunistas en el poder en aquel entonces. La posición que asumieron estas burocracias frente a los textos juveniles de Marx fue la de considerarlos obras aún inmaduras, ejercicios preparatorios para el desarrollo de un pensamiento que se habría manifestado plenamente sólo mucho más tarde. El espíritu libertario de estos escritos fue etiquetado de *ideología*, palabra que, en la terminología marxista, significa toda representación que oculta la verdadera realidad de los hechos, revistiéndola de imágenes falsas o ilusorias. Es precisamente a las ideologías, a las superestructuras (jurídicas, políticas, filosóficas, religiosas, etc.) que Marx contraponen su concepción materialista de la historia.

Para Marx, la producción de ideologías presupone ya la existencia de una fundamental división social del trabajo, o sea, la separación entre trabajo manual e intelectual. Es gracias a esta escisión que pueden constituirse los grupos de intelectuales de profesión que operan en campos especializados y que dan vida a estructuras institucionales más o menos complejas. La función de estas franjas intelectuales productoras de ideologías es principalmente la de esconder y justificar la división en clases de la sociedad y la explotación

del trabajo manual. A partir de esta mentira de base, construyen una imagen invertida e idealizada de la realidad social e histórica.

En modo grotesco y sin ninguna capacidad de autocrítica, los intelectuales ligados a las burocracias del partido no dudaron en acusar de «ideología» al mismo Marx joven y contraponerlo al Marx «científico» de las últimas obras. Se llegó incluso a censurar sus textos juveniles y a ocultar pasajes enteros de los textos de su madurez.<sup>20</sup>

Pero luego de la Segunda Guerra Mundial —y aquí retomamos el hilo del discurso inicial— comenzó a quedar en claro que el modelo ruso había producido, con el estalinismo, una dictadura monstruosa que infringía los derechos humanos fundamentales y las más elementales formas de libertad personal. Fue en este clima cultural que surgió en los ambientes filosóficos marxistas no ligados a las burocracias de partido un interés creciente por recuperar los aspectos humanistas del pensamiento de Marx. Y así se fue desarrollando la línea interpretativa del humanismo marxista, opuesta al «materialismo dialéctico» y, en general, a las interpretaciones del marxismo entendido como «ciencia» de la economía y de la historia.

Veamos entonces la concepción que Marx tiene del hombre y cómo él considera el humanismo en sus escritos juveniles.

A los 26 años, Marx critica el idealismo de Hegel —para quien el hombre era sólo un ser espiritual, una autoconciencia— y delinea su antropología en los *Manuscritos*. Según Marx, el hombre es ante todo un ente natural, material. Las distintas definiciones que da ponen de relieve este aspecto. Así el hombre: «...es el hombre real, corpóreo, plantado en la tierra firme y redonda, este hombre que espira y aspira todas las fuerzas de la naturaleza...».<sup>21</sup> Además «El hombre es inmediatamente un ser natural. Como ser natural, como ser natural viviente está en parte provisto de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es decir, es un ser natural *activo*, y estas fuerzas existen en él como disposiciones y facultades, como *impulsos*; él es en parte, en cuanto ser natural, objetivo, dotado de cuerpo y de sentidos, un ser *pasivo* condicionado y limitado, tal como los animales y las plantas: es decir, los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, como *objetos* independientes de él, pero estos objetos son *objetos* de su *necesidad*, *objetos* esenciales, indispensables para actuar y reafirmar sus fuerzas esenciales».<sup>22</sup>

Vemos entonces que el hombre vive en el horizonte del mundo natural del que recibe, tal como los demás seres sensibles, impresiones y condicionamientos, y en el que encuentra los objetos que satisfacen sus necesidades, objetos hacia los que lo dirigen sus impulsos internos, también ellos entendidos como fuerzas naturales. Y el mundo que lo circunda es un mundo real, objetivo. Esta concepción deriva claramente de Feuerbach quien, en polémica con Hegel, consideraba al hombre y al mundo como entes naturales objetivos.

Y sin embargo, en los *Manuscritos*, la distancia que separa a Marx del riguroso naturalismo de Feuerbach es ya incolmable. Para Marx, de hecho, «... el hombre no es solamente un ser natural; es también un ser natural *humano*, o sea un ser que es para sí mismo y luego *un ser que pertenece a una especie*; como tal él debe realizarse y confirmarse tanto en su ser como en su saber. *Por ello los objetos humanos no son los objetos naturales como se presentan en modo inmediato*».<sup>23</sup> Y «la naturaleza, considerada en forma abstracta, en sí, fijada en su separación del hombre, es para el hombre una total nulidad».<sup>24</sup>

Vemos así que, a diferencia de los demás seres naturales, el hombre posee características que le son particulares: es también una conciencia (para sí) que se manifiesta como saber. No es solamente naturaleza. A su vez, los objetos naturales, aun siendo reales, no pueden ser concebidos en sí mismos, independientemente de las actividades de los hombres. La relación hombre-naturaleza no consiste por lo tanto en un «reflejo» fiel de la realidad natural en la conciencia humana —como sostendrán Engels y Lenin —, o en un simple condicionamiento que la naturaleza ejerce sobre el hombre; se trata en cambio de una relación eminentemente activa, práctica.

<sup>20</sup> Para un análisis de las distorsiones del marxismo soviético, cfr. H. Marcuse. *Soviet Marxism*, New York 1958.

<sup>21</sup> K. Marx. *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, trad. ital. de N. Bobbio, Torino 1968, pág. 171.

<sup>22</sup> Ibid., pág. 172.

<sup>23</sup> Ibid., pág. 174.

<sup>24</sup> Ibid., pág. 185.

A través de su actividad consciente (el trabajo), el ser humano se «objetiva» en el mundo natural, acercándolo siempre más a sí, haciéndolo cada vez más similar a sí: lo que antes era simple naturaleza, ahora se transforma en un producto humano. Por lo tanto, si el hombre es un ser natural, la naturaleza es a su vez naturaleza humanizada, o sea transformada conscientemente por el hombre. Dice Marx: «... *Toda la así llamada historia del mundo* no es otra cosa que la generación del hombre a través del trabajo humano, nada más que el devenir de la naturaleza para el hombre». <sup>25</sup> «Es solamente en la transformación del mundo objetivo que el hombre se muestra realmente como un *ser perteneciente a una especie*. Esta producción es su vida activa como ser perteneciente a una especie. A través de ella, la naturaleza se revela como su obra y su realidad». <sup>26</sup>

Por consiguiente, para Marx la especificidad del ser humano, su característica fundamental en cuanto perteneciente a una especie natural determinada, la especie humana, consiste en la transformación de la naturaleza por medio del trabajo. El hombre es, fundamentalmente, *homo laborans*. Varios aspectos de una tal concepción llegan a Marx directamente de Hegel. Éste había sostenido en la *Fenomenología del Espíritu* (aunque con una perspectiva distinta) que toda la realidad histórico-social, cultural y aun natural es un producto de la actividad de los hombres, una «objetivación» de la conciencia humana. También para Hegel el trabajo —que transforma contemporáneamente a la naturaleza y al hombre mismo— constituye la vida y la conciencia de la especie.

El otro aspecto fundamental (estrechamente ligado al anterior) de la antropología de Marx se encuentra en la afirmación de que el hombre es, por esencia, social: «El hombre es un 'zoon politikon' en el sentido más literal: no sólo es un animal social, sino también un animal que puede individualizarse únicamente en la sociedad». <sup>27</sup> «La esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales». <sup>28</sup>

Por consiguiente, la esencia humana no reside en alguna característica que se pueda ubicar en el interior de un individuo aislado, en su conciencia. Por el contrario, ella se encuentra, por así decir, en su exterior, en la sociedad, en el conjunto de relaciones sociales que el hombre establece con sus semejantes. Colaborando entre sí para transformar a la naturaleza, los hombres construyen una especie de ser colectivo, social, comunitario. Y es sólo aquí que la esencia humana se manifiesta plenamente: «*El intercambio de actividad humana dentro de la producción misma, así como el intercambio de productos con el otro, es equivalente a la actividad de la especie y al espíritu de la especie, cuya existencia real, consciente y auténtica, es la actividad social y la satisfacción social*. Así como la naturaleza humana es la verdadera naturaleza comunitaria o el ser comunitario de los hombres, éstos a través de la activación de su naturaleza crean y producen un ser *humano comunitario*, un ser social que no es un poder abstracto, universal, opuesto al del individuo aislado, sino que es la naturaleza o esencia de cada individuo aislado, su propia actividad, su propia vida, su propio espíritu, su propia riqueza». <sup>29</sup>

El hombre se transforma de ser natural en ser verdaderamente *humano* únicamente en la sociedad. Y sólo en la sociedad resulta comprensible y realizable la tarea que le ha sido asignada a la especie: la humanización de la naturaleza. «La esencia *humana* de la naturaleza existe solamente para el hombre *social*: en efecto, sólo aquí la naturaleza existe para el hombre como *vínculo* con el *hombre*, como existencia de él para el otro y del otro para él ... sólo aquí la naturaleza existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Solamente aquí la existencia *natural* del hombre se ha vuelto para el hombre existencia *humana*; la naturaleza se vuelto hombre. Por lo tanto, la sociedad es la unidad esencial, plenamente realizada, del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo completado del hombre y el humanismo completado de la naturaleza». <sup>30</sup>

De esta concepción derivan dos consecuencias, ambas de gran importancia. Ante todo, el hombre no posee una esencia posible de ser asimilada a un concepto abstracto y estático, que pueda ser determinada de una vez para siempre: siendo el conjunto de las relaciones sociales, la esencia humana es

<sup>25</sup> Ibid., pág. 125.

<sup>26</sup> Ibid., pág. 79.

<sup>27</sup> Fragmento de una Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho* escrito por K. Marx en 1857. Citado por R. Mondolfo, *Umanesimo di Marx*, Torino 1968, pág. 337. También en *Grundrisse*, trad. it. di E. Grillo, Florencia, 1978, Vol. I, pág. 5.

<sup>28</sup> K. Marx. *Thesen über Feuerbach*, VI tesis. Traducción italiana de M. Rossi, Roma 1950, pág. 84.

<sup>29</sup> Texto inédito de los Manuscritos, MEGA, I, 3, págs. 535-536, citado por J. O'Malley en su Introducción a *Critique of Hegel's Philosophy of Right* de K. Marx, Cambridge 1970, pág. XLIII.

<sup>30</sup> K. Marx. Manuskripte, trad. cit., pág. 113.

necesariamente histórica y cambia de acuerdo a la organización de la producción social, al proceso de humanización de la naturaleza.

La segunda consecuencia es que la sociabilidad natural del hombre no podrá manifestarse en su positividad mientras que el trabajo, la producción, estén organizados en forma no comunitaria, no solidaria. En tales condiciones, se manifestará siempre como *alienación*, como extrañamiento del hombre de sí mismo, de la sociedad, de la especie, de la naturaleza. He aquí como Marx expresa este concepto fundamental: «En tanto el hombre no sea reconocido como hombre y no organice el mundo humanamente, su ser social se manifestará en forma de alienación, puesto que su *sujeto*, el hombre, es un ser extrañado de sí mismo. Los hombres *son* este ser no en una abstracción, sino como individuos reales, vivientes, particulares. Tal *como* ellos son, así es por consiguiente este ser. Es, pues, una proposición idéntica [el decir] que el *hombre* se extraña a sí mismo y [el decir] que la *sociedad* de este hombre extrañado es la caricatura de su *real ser social*, de su verdadera vida de especie; que su actividad, por tanto, se le presenta como tormento, su propia creación se le presenta como una potencia extranjera, su riqueza como pobreza, el *vínculo esencial* que lo liga a los otros hombres como un vínculo inesencial; y que también la separación de los otros hombres se le presenta como su verdadera existencia ..».<sup>31</sup>

Marx descubre el origen de la alienación en la propiedad privada, que en la sociedad capitalista domina todos los aspectos de la vida individual y colectiva. El ser humano ha sido reducido al trabajo que es capaz de ofrecer, a la mercancía que produce. Así, él mismo se ha transformado en mercancía, en cosa. En su contra se yergue como un Golem un «poder social extraño», que no es otra cosa que el ser colectivo que por esencia los hombres siempre construyen, pero que, por el hecho de ser el resultado de una producción no comunitaria, domina como una fuerza independiente a los hombres que le han dado vida.

He aquí cómo Marx describe esta «guerra de todos contra todos» en la sociedad capitalista: «Cada hombre se las ingenia para procurar una *nueva* necesidad a otro hombre, para constreñirlo a un nuevo sacrificio, para reducirlo a una nueva dependencia... Cada uno trata de crear sobre el otro una fuerza esencial *extraña* para lograr con esto la satisfacción de la propia necesidad egoísta. Con la masa de los objetos crece, entonces, la esfera de los seres extraños a los cuales el hombre está sometido, y cada nuevo producto es un nuevo potenciamiento del recíproco engaño y de los recíprocos despojamientos. El hombre se hace mucho más pobre como hombre, tiene mucha más necesidad del *dinero* para apoderarse del ser hostil, y la potencia de su *dinero* está en proporción inversa a la masa de la producción; en otras palabras, su miseria crece en la medida en que aumenta la *potencia del dinero*».<sup>32</sup>

Pero la alienación no se limita a la relación entre los hombres: ésta produce una escisión, una fractura en el interior de hombre mismo, alterando incluso su estructura perceptiva. «La propiedad privada nos ha vuelto tan obtusos y unilaterales, que un objeto es considerado *nuestro* solamente cuando lo tenemos y, por lo tanto, cuando existe para nosotros como capital o es por nosotros poseído, comido, bebido, llevado sobre nuestro cuerpo, habitado, etc., en síntesis, cuando es *utilizado* por nosotros... En lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales, se ha instalado la simple alienación de *todos* estos sentidos, el sentido de *poseer*».<sup>33</sup> «...los *sentidos* del hombre social son *distintos* de los del hombre no social».<sup>34</sup>

Para Marx es posible eliminar la alienación sólo suprimiendo su causa: la propiedad privada. Gracias a la negación de aquello que la había negado, la sociabilidad natural del hombre vuelve a manifestarse en su positividad y plenitud. Con una nueva inversión, el mundo invertido se endereza. Se restablece la humanidad del ser humano; se sana la escisión interna y se salva la fractura entre hombre y sociedad, especie, naturaleza.

«La abolición de la propiedad privada representa, entonces, la completa *emancipación* de todos los sentidos y de todos los atributos humanos; pero es una emancipación de este tipo precisamente porque estos sentidos y estos atributos se han vuelto *humanos*, subjetiva y objetivamente. El ojo se ha vuelto *humano* en el momento en que su *objeto* se ha transformado en un objeto social, *humano*, que procede del hombre para el hombre».<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Fragmento de un comentario a *Elementos de Economía Política* de James Mill escrito por K. Marx en 1844-45, citado por R. Mondolfo en *Umanesimo di Marx*, op. cit. pág. 340-341.

<sup>32</sup> K. Marx. *Manuskripte*, trad. cit. pág. 127.

<sup>33</sup> Ibid., pág. 116.

<sup>34</sup> Ibid., págs. 118-119

<sup>35</sup> Ibid., pág. 117.



Y ahora, veamos la definición más completa que da Marx del comunismo humanista: «El comunismo [se define] como supresión *positiva* de la *propiedad privada*, entendida como *autoalienación del hombre* y por lo tanto como real *apropiación* de la esencia del hombre a través del hombre y para el hombre; por esto [se define también] como regreso del hombre para sí, del hombre como ser *social*, o sea humano; regreso completo, hecho consciente, madurado dentro de toda la riqueza del desarrollo histórico hasta hoy. Este comunismo se identifica, en cuanto naturalismo que ha alcanzado la propia realización, con el humanismo; en cuanto humanismo que ha alcanzado la propia realización, con el naturalismo...».<sup>36</sup>

Pero, para Marx, esta fundamental comprensión teórica no es suficiente como tal: debe ser actuada, puesta en práctica. La filosofía ya no basta más a sí misma, no vale más como modo de existencia. No hay que contentarse con interpretar el mundo, es necesario transformarlo. Es preciso que la filosofía se comprometa en actividades, que oriente la transformación del mundo, que llegue a ser praxis. Sin la praxis, la filosofía es nada.<sup>37</sup>

Así entonces, con Marx la filosofía pasa a ser fundamentalmente acción (trabajo) y el filósofo, un revolucionario. Pero la acción humana, que niega y transforma las condiciones inhumanas del mundo, no sería posible si la evolución de la historia fuera el resultado de un rígido determinismo —como sostenían los materialistas antiguos y modernos— o de la astucia de la Razón universal que se sirve de los hombres como ingenua materia de la historia —como sostenía Hegel. Marx critica con fuerza ambas posiciones. Para él, el determinismo no es suficiente. La dinámica histórica nace de la unión entre el condicionamiento natural e histórico y la actividad humana libre, que trata de modificar este condicionamiento.<sup>38</sup>

Esta concepción filosófica no es fácilmente definible como un materialismo en el sentido tradicional. Marx mismo aclara este punto en los *Manuscritos* cuando inicia la exposición de su antropología: «Vemos aquí cómo el naturalismo o humanismo, conducido a la propia realización, se distingue tanto del idealismo como del materialismo, y es al mismo tiempo la verdad que une a ambos».<sup>39</sup> Pero, la concepción que emerge de las obras juveniles parece ser, según lo que Marx mismo afirma, un naturalismo que coincide con un humanismo, en el sentido de que si el hombre es un ser natural, la naturaleza es siempre naturaleza humanizada, es decir transformada por el trabajo social de la humanidad.

El humanismo marxista ha sido desarrollado sobre todo en base a estas ideas. No es sorprendente que los exponentes de esta línea interpretativa sostengan con vehemencia que no es correcto considerar al marxismo como un materialismo y que afirmen que la definición más adecuada es precisamente la de humanismo. He aquí cómo se expresa Mondolfo, el primer intérprete de Marx en sostener esta tesis: «... En realidad si examinamos sin prejuicios el materialismo histórico, tal como resulta de los textos de Marx y Engels, debemos reconocer que no se trata de un materialismo, sino de un verdadero humanismo, que coloca el concepto de hombre en el centro de toda consideración y discusión. Es un humanismo realista (*realer Humanismus*) como lo llamaron sus mismos creadores, que quiere considerar al hombre en su realidad efectiva y concreta, comprender su existencia en la historia y comprender la historia como una realidad producida por el hombre a través de su actividad, de su trabajo, de su acción social, durante los siglos en los cuales se va desarrollando el proceso de formación y de transformación del ambiente en el que el hombre vive, y en el que se va desarrollando el hombre mismo, simultáneamente como efecto y causa de toda la evolución histórica. En este sentido consideramos que el materialismo histórico no puede ser confundido con una filosofía materialista... ».<sup>40</sup>

Pero la interpretación humanista del pensamiento de Marx desencadena una durísima reacción por parte de los sostenedores de la «cientificidad» del marxismo. Uno de los más conocidos, el francés Althusser, escribe: «... el binomio 'humanismo socialista' encierra en realidad una extraordinaria desigualdad teórica: en el contexto de la concepción marxista, el concepto de socialismo es efectivamente un concepto científico, mientras que el concepto de humanismo es solamente un concepto ideológico».

A pesar de reconocer una fase humanista en el período juvenil de Marx, Althusser continúa: «Desde 1845 Marx rompe radicalmente con toda teoría que fundamente la historia y la política en una esencia del hombre. Esta ruptura única comporta tres aspectos teóricos insolubles: 1) Formación de una teoría de la

<sup>36</sup> Ibid., pág. 111.

<sup>37</sup> K. Marx. *Thesen über Feuerbach*. Tesis VIII y XI

<sup>38</sup> Ibid. Tesis III.

<sup>39</sup> K. Marx. *Manuskripte*, trad. cit. Pág. 172.

<sup>40</sup> R. Mondolfo, *Umanesimo di Marx*, cit. Pág. 312-313.

historia y de la política fundada en conceptos radicalmente nuevos, conceptos tales como: formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideologías, determinación en última instancia por obra de la economía, determinación específica de los otros niveles, etc. 2) Crítica radical de las pretensiones *teóricas* de todo humanismo filosófico. 3) Definición del humanismo como *ideología*».<sup>41</sup>

Althusser sostiene, entonces, que en la producción de Marx existe un momento de ruptura y de cambio, una especie de conversión de una fase humanista a una estrictamente científica. Con la elaboración de los conceptos clave del materialismo histórico y la crítica de los humanismos filosóficos, Marx se colocaría más allá de cualquier concepción *ideológica*, o sea, no fundada sobre un análisis científico de los fenómenos económicos que son la base de la evolución histórica.

Ésta es la «teoría de los dos Marx» (el joven, todavía ideólogo y el maduro, verdaderamente científico), que substancialmente se alinea con la teoría «oficial» del partido marxista-leninista soviético. Las consecuencias que el filósofo francés deriva de esta posición son las siguientes: «Todo pensamiento que se remita a Marx para restaurar, de un modo u otro, una antropología o un humanismo filosóficos, no sería *teóricamente* más que polvo. Pero, prácticamente, erigiría un monumento de ideología premarxista que pesaría gravemente sobre la historia real y que podría arrastrarla a un callejón sin salida».<sup>42</sup> «Una (eventual) política marxista de la ideología humanista, o sea una actitud política con respecto al humanismo —política que puede ser rechazo o crítica, uso o sostén, desarrollo o renovación de las formas actuales de la ideología humanista en el campo *ético-político*—, una tal política no es entonces posible a menos que cumpla con la condición absoluta de estar fundada en la filosofía marxista, cuya premisa es el *antihumanismo* teórico».<sup>43</sup>

Es así que Althusser, haciéndose intérprete de lo que considera el pensamiento original de Marx, niega decididamente que el marxismo sea un humanismo. Por el contrario, considera que el marxismo, por ser una «ciencia» de la sociedad y de la historia, es necesariamente un antihumanismo. La relación política del marxismo con cualquier tipo de humanismo puede, desde este punto de vista, ser táctica, es decir que según las circunstancias puede comportar un rechazo o un apoyo, etc.; pero debe quedar siempre en claro que marxismo y humanismo son antitéticos.

De todo lo que hemos dicho hasta ahora resulta evidente cuán divergentes son las evaluaciones que los mismos marxistas han hecho del significado general de la obra de Marx. Y en años más recientes, el hecho de que su pensamiento pueda ser considerado un humanismo divide a los intérpretes en dos facciones irreconciliables. Es cierto que en la historia de la filosofía no faltan ejemplos análogos: basta pensar en la variedad de interpretaciones que de Aristóteles dio el mundo antiguo y el medieval. Pero, en general, aparecen nuevas interpretaciones de una doctrina cuando ésta comienza a operar en un contexto histórico-cultural distinto de aquél que le dio origen.

El aspecto singular, en el caso del marxismo, reside en el hecho de que dos interpretaciones opuestas aparecieron casi simultáneamente en el ámbito cultural originario. Como hemos visto, ya en el área de influencia alemana el marxismo ha sido entendido, por una parte, como una teoría materialista de la sociedad de tipo científico, fundada sólo en el estudio de relaciones deterministas de causa-efecto y por lo tanto carente, en cuanto ciencia, de juicios de valor y, por otra parte, se lo ha visto como una crítica de la sociedad burguesa alienada, crítica que, como tal, presupone una confrontación con un sistema de valores considerados superiores.

En el primer caso, la teoría de la alienación o la dialéctica misma se relegan al margen de la obra de Marx. En el segundo caso, son sus aspectos «científicos» los que se dejan de lado como elementos caducos y superados.

Pero si se analiza la cuestión con detenimiento, esta duplicidad interpretativa parece derivar de una ambigüedad de fondo que caracteriza a toda la obra de Marx. Como hemos observado, Marx ha combinado positivismo con idealismo, el reino de los hechos y las causas con el de los fines y los valores. Por un lado, ha intentado investigar los mecanismos y los nexos causales que operan en las formaciones económico-sociales y que producen su transformación; ha pretendido estudiar la sociedad humana como lo hace un investigador que escruta fríamente un fenómeno natural, describiendo con precisión y desapego sus características y leyes. Pero esta actitud, si es coherente, no permite juzgar a las distintas conformaciones

<sup>41</sup> L. Althusser, *Pour Marx*, París 1965, trad. ital. de F. Madonia, Roma 1967, pág. 202-203.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pág. 205.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pág. 206.

económico-sociales en base a un ideal ético: el estudio de los nexos evolutivos entre especies de primates o de insectos sometidos a la presión del ambiente no puede comportar un juicio moral sobre las mismas.

Pero Marx, por otro lado, ha sido el filósofo de su tiempo que con mayor fuerza ha denunciado la alienación y la cosificación del hombre, su deshumanización en un mundo trastornado. Su indignación ante la explotación y la miseria del proletariado industrial, su desprecio por la hipocresía de la clase burguesa y de sus ideólogos, su llamado a la praxis consciente para la transformación de una realidad social inhumana constituyen una de las críticas morales más duras a la sociedad capitalista. En realidad, toda su concepción filosófica, está impregnada de una tensión ideal y de una promesa escatológica. Para Marx, el hombre que recorre el largo camino de la historia es una criatura mutilada, expropiada de su verdadera esencia: el trabajo social y solidario para humanizar la naturaleza. Porque el hombre es señor y dios; es el centro de la naturaleza. Pero esta historia de lágrimas y sangre, de extrañamiento y dominio, que es la historia de la humanidad, llegará a un término: al final de la Historia, la sociedad ideal, el reino de la libertad —el comunismo— sanará todas las laceraciones, reconciliando al hombre consigo mismo, con los otros hombres y con la naturaleza.

Es evidente que tanto la dimensión humanista cuanto la escatológica (que deriva claramente de Hegel) mal se concilian con la pretensión de describir científicamente los fenómenos económico-sociales, ya que se basan en juicios de valor, en fines, en lo que Marx mismo ha llamado *ideologías*.

Si este análisis es correcto, es posible decir en síntesis que Marx, por un lado, asimila el ser humano a un ente natural cualquiera y, por otro, lo coloca al centro de la naturaleza y de la historia como valor supremo. Marx oscila continuamente —a menudo incoherentemente— entre estas dos concepciones opuestas del hombre. En su esfuerzo por conciliarlas, Marx intenta demostrar que la historia, aunque se fundamente en rígidas leyes de necesidad, tiende a realizar un Fin Último: la libertad humana. Si se considera a estas dos concepciones del hombre en menoscabo una de otra, la doctrina marxista puede ser interpretada en dos modos divergentes: como materialismo o como humanismo. Si se la entiende como un materialismo, la doctrina marxista se expone a la misma crítica que Marx lanzaba contra la sociedad burguesa capitalista: el reducir el ser humano a objeto, a cosa. Efectivamente, como Sartre ha escrito en su polémica contra el marxismo interpretado de este modo: «Todo materialismo tiene por efecto el considerar a los hombres, incluso al materialista mismo, como objetos, es decir, como una suma de reacciones determinadas que en nada se distinguen de la suma de las cualidades y los fenómenos que conforman una mesa, una silla o una piedra».<sup>44</sup>

Si, en cambio, se lo entiende como un humanismo, el marxismo ya no puede ser presentado como un ciencia, fundada sobre hechos y leyes de la sociedad y la historia, sino que puede sólo desempeñar el rol de una interpretación.

## **2. El humanismo cristiano**

La interpretación del Cristianismo en clave humanista se desarrolla en la primer mitad de este siglo como parte de un vasto proceso —que comienza en el siglo pasado y se continúa hasta nuestros días— de revisión de las doctrinas cristianas a fin de adaptarlas al mundo moderno; un mundo con respecto al cual la Iglesia católica había adoptado, durante siglos, a partir de la Contrarreforma, una posición de neto rechazo o de abierta condena.

A partir del Renacimiento, la autoridad espiritual de la Iglesia, que por mil años había sido la depositaria de la visión cristiana en Occidente, fue declinando cada vez más en un crescendo de eventos epocales: la cultura del humanismo invierte la imagen que el cristianismo medieval había construido del hombre, la naturaleza y la historia; luego la Reforma protestante divide a los cristianos de Europa; en el Seiscientos y sobre todo en el Setecientos, las filosofías racionalistas, que se habían difundido entre las clases cultas, ponen en discusión la esencia misma del cristianismo. En el Ochocientos, las ideologías liberales o socialistas de trasfondo científico, que se desarrollaron paralelamente a la expansión de la revolución industrial, conquistan el rol de guía en la organización de la sociedad y en la definición de sus fines e ideales que hasta ese entonces había desempeñado la religión, dejándole a ésta un rol marginal. Finalmente, en

<sup>44</sup> J.P.Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, París 1946, trad. ital. de G. Mursia Re, Milán 1978, pág. 84.

este siglo, la rápida difusión del ateísmo, que se transformó rápidamente en un fenómeno de masas, pone en peligro la sobrevivencia misma de la Iglesia como institución.

Para no dejarse arrollar, la Iglesia se vio obligada a abandonar progresivamente la visión del mundo que había heredado del Medioevo y la defensa del orden social ligado a ella. Este proceso de apertura y modernización sufrió durísimas resistencias, cambios de rumbo y replanteos.

En el tortuoso acercamiento de la Iglesia al mundo moderno, la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII de 1891 constituye un hito fundamental. Con esta encíclica la Iglesia se dio una doctrina social que pudiera contraponerse al liberalismo y al socialismo. En polémica con éste último, reafirmaba el derecho a la propiedad privada, pero atenuándolo con un llamado a la solidaridad entre clases en pos del bien común y a la responsabilidad recíproca entre individuo y comunidad. Contra el liberalismo y su *laissez faire* en materia de economía, la Iglesia invitaba al Estado y a las clases más fuertes a ayudar a los grupos sociales más débiles.

Después de la tragedia de la primera guerra mundial, en el clima de desilusión general frente a las ideas de progreso sostenidas por el socialismo y el liberalismo, la Iglesia pasó decididamente al contraataque. Y lo hizo tanto en el plano político, autorizando la formación de partidos de masas de inspiración cristiana, como en el doctrinario, proponiéndose como portadora de una visión, una fe y una moral capaces de dar respuesta a las necesidades más profundas del hombre de esta época.

Es en este intento de reproponer al mundo moderno los valores cristianos, debidamente actualizados, que se encuadra el Humanismo cristiano, cuyo iniciador puede ser considerado el francés Jacques Maritain.

Maritain había sido primero alumno de Bergson, y después había adherido al socialismo revolucionario. Insatisfecho de ambas filosofías, en 1906 se convirtió al Catolicismo. Fue uno de los exponentes más notables del así llamado «neotomismo», es decir, de aquella corriente de pensamiento católico moderno que se remite directamente a Santo Tomás de Aquino y, a través de él, a Aristóteles, cuya filosofía Santo Tomás había tratado de conciliar con los dogmas cristianos. A este punto cabe recordar que ya en el siglo pasado, otra encíclica de León XIII, *Aeterni Patris* de 1879 había afirmado que la filosofía de Santo Tomás era la que mejor se adaptaba a la visión cristiana.

Maritain, con una posición que se contrapone radicalmente a la tendencia más general del pensamiento moderno, da un salto hacia atrás, sobrevolando el Renacimiento y reconectándose con el pensamiento medieval. Y hace esto porque es precisamente en el Humanismo renacentista donde descubre los gérmenes que han llevado a la crisis y al resquebrajamiento de la sociedad moderna, de los cuales el nazismo y el estalinismo son la máxima expresión. Con esto él no pretende explícitamente revalorizar el Medioevo y la visión cristiana ligada a aquel período; su objetivo es restablecer —luego de la difícil experiencia del Medioevo— el curso de la evolución histórica del Cristianismo que, según su visión, ha sido interrumpido y obstaculizado por el pensamiento moderno, laico y secular.

En su libro *Humanismo integral*, examina la evolución del pensamiento moderno desde la crisis de la Cristiandad medieval al individualismo burgués del siglo XIX y al totalitarismo del siglo XX. En esta evolución Maritain ve la tragedia del Humanismo *antropocéntrico*, como él lo llama, que se desarrolla a partir del Renacimiento. Este Humanismo, que ha llevado a una progresiva descristianización de Occidente es, según Maritain, una metafísica de la «libertad sin la gracia». Con el Renacimiento, el hombre comienza a ver su propio destino y su propia libertad desligados de los vínculos de la «gracia», es decir, del plano divino. Para el hombre, la libertad es un privilegio que él pretende realizar por sí solo. Dice Maritain: «A él sólo le compete ya crear su propio destino, a él sólo le corresponde intervenir como un dios, mediante un saber dominador que absorbe en sí mismo y que supera toda necesidad, en la conducta de su propia vida y en el funcionamiento de la gran máquina del universo, abandonada a merced del determinismo geométrico».<sup>45</sup>

Así, el hombre moderno que surge en el Renacimiento, lleva consigo este pecado de soberbia. Quiere prescindir de Dios y se construye un saber científico de la naturaleza que, a partir de Descartes, es considerada como una gran máquina para ser estudiada *more geométrico*, o sea según las leyes de la geometría. Pero una concepción tal de la naturaleza sólo puede llevar a una escisión entre hombre y mundo, y a un determinismo mecanicista que arrolla al hombre mismo. En efecto, a medida que la razón substituye a Dios y el saber científico se extiende, la crisis interna del hombre se hace más profunda.

<sup>45</sup> J. Maritain. *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, París 1936. Trad. ital. de G. Dore, Roma 1980, pág. 75.

He aquí las etapas de esta decadencia progresiva del hombre moderno que, como Prometeo, se rebela ante Dios y, como Fausto, está dispuesto a todo con tal de arrebatar los secretos de la naturaleza: «Con respecto al hombre, se puede notar que durante el primer período de la época moderna, ante todo con Descartes y luego con Rousseau y Kant, el racionalismo había construido de la *personalidad* del hombre una imagen soberbia y espléndida, indestructible, celosa de su inmanencia y autonomía y, finalmente, buena por esencia. En nombre mismo de los derechos y de la autonomía de esta personalidad, la polémica racionalista había condenado toda intervención externa en este universo perfecto y sagrado. Ya fuera que tal intervención proviniese de la revelación y de la gracia, o de una tradición de humana sabiduría, o de la autoridad de una ley de la cual el hombre no fuese autor, o de un Bien soberano que solicitase su voluntad, o, finalmente, de una realidad objetiva que midiese y regulase su inteligencia».<sup>46</sup>

Pero esta soberbia de la razón —que primero eliminó todos los valores tradicionales y trascendentes y luego, con el idealismo, absorbió en sí la realidad objetiva— ha generado ella misma su propia destrucción. Primero Darwin y después Freud asestaron los golpes mortales a la visión optimista y progresista del humanismo antropocéntrico. Con Darwin el hombre descubre que no existe discontinuidad biológica entre él y el mono. Pero no sólo esto: entre él y el mono ni siquiera existe una verdadera discontinuidad metafísica, es decir, no hay una radical diferencia de esencia, un verdadero salto cualitativo. Con Freud, el hombre descubre que sus motivaciones más profundas están dictadas en realidad por la libido sexual y el instinto de muerte. «Acheronta movebo», moveré el infierno, había dicho Freud, y con él la soberbia de la razón se hunde en la ciénaga de los instintos. Al final de este proceso dialéctico destructivo, ya se han abierto las puertas a los totalitarismos modernos, el fascismo y el estalinismo. Concluye Maritain: «Después de todas las disociaciones y los dualismos de la época humanista antropocéntrica ... asistimos a una dispersión y una descomposición definitivas. Lo que no impide al ser humano reivindicar más que nunca la propia soberanía, pero ya no más para la persona individual. Ésta ya no se sabe dónde está y se ve sólo disociada y descompuesta. Está ya madura para abdicar ... a favor del hombre colectivo, de aquella gran figura histórica de la humanidad de la cual Hegel ha hecho una teología y que, para él, consistía en el Estado con su perfecta estructura jurídica, y que con Marx consistirá en la sociedad comunista con su dinamismo inmanente».<sup>47</sup>

Al humanismo antropocéntrico así descrito, Maritain contrapone un Humanismo cristiano, que define como *integral* o *teocéntrico*. He aquí cómo se expresa: «Llegamos de este modo a distinguir dos tipos de humanismo: un humanismo teocéntrico, o verdaderamente cristiano, y un humanismo antropocéntrico del cual son responsables el espíritu del Renacimiento y el de la Reforma... El primer tipo de humanismo reconoce que Dios es el centro del hombre, implica el concepto cristiano del hombre pecador y redimido, y el concepto cristiano de gracia y libertad... El segundo cree que el hombre es el centro del hombre y, por ende, de todas las cosas, e implica un concepto naturalista del hombre y de la libertad. Si este concepto es falso, se entiende por qué el Humanismo antropocéntrico merece el nombre de humanismo inhumano y que su dialéctica deba ser considerada *la tragedia del humanismo*».<sup>48</sup>

La base sobre la que se apoya el Humanismo teocéntrico es una concepción del hombre «...como dotado de razón, cuya suprema dignidad consiste en la inteligencia; ... como libre individuo en relación personal con Dios, cuya suprema virtud consiste en obedecer voluntariamente la ley de Dios; ... como criatura pecadora y herida, llamada a la vida divina y a la liberación aportada por la gracia, cuya suprema perfección consiste en el amor».<sup>49</sup>

Aquí vemos que la concepción que Maritain tiene del hombre es la concepción clásica de Aristóteles ("el hombre es un animal racional") interpretada en clave cristiana por Santo Tomás. El hombre no es pura naturaleza ni pura razón: su esencia se define en la relación con Dios y con su gracia. El hombre así entendido es una *persona*.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Ibid., págs. 81-82.

<sup>47</sup> Ibid., pág. 83.

<sup>48</sup> Ibid., pág. 81.

<sup>49</sup> J. Maritain. *L'education a la croisée des chemis*, París 1947. Trad. ital. de A. Agazzi. Brescia 1969, pág. 19.

<sup>50</sup> Este término tiene una larga historia. El significado latino original es «máscara teatral» y, por extensión, llegó a significar «personaje», «rol». El estoicismo tardío la utilizó para designar al individuo humano en cuanto intérprete, en el drama del mundo, de un determinado rol que el destino le ha asignado.

Maritain distingue en la persona humana dos tipos de aspiraciones, las *connaturales* y las *transnaturales*. Mediante las primeras, el hombre tiende a realizar ciertas cualidades específicas que hacen de él un individuo particular. El hombre tiene derecho a ver colmadas sus aspiraciones connaturales, pero la realización de las mismas no lo deja completamente satisfecho porque existen en él también las aspiraciones transnaturales que lo impulsan a superar los límites de su condición humana. Estas aspiraciones derivan de un elemento trascendente en el hombre y no tienen derecho alguno a ser satisfechas. Si lo son, en algún modo, tal cosa sucederá por la gracia divina.<sup>51</sup>

Al humanismo teocéntrico así entendido, Maritain le confía la tarea de reconstruir una «nueva cristiandad» que sepa reconducir la sociedad profana a los valores y al espíritu del Evangelio. Pero esta renovada civilización cristiana deberá evitar repetir los errores del Medioevo, y en particular la pretensión de someter el poder político al religioso. Deberá, en cambio, preocuparse por integrar los dos tipos de aspiraciones humanas y amalgamar las actividades profanas con el aspecto espiritual de la existencia.

La interpretación cristiana que Maritain dio del humanismo fue acogida en forma entusiasta en algunos sectores de la Iglesia y entre varios grupos laicos. Inspiró numerosos movimientos católicos comprometidos con la acción social y la vida política, por lo que resultó ser un arma ideológica eficaz sobre todo contra el marxismo.

Pero esta interpretación recibió también críticas demoledoras de ámbitos filosóficos no confesionales. En primer lugar, se observó que la tendencia racionalista que aparece en la filosofía post-renacentista y que Maritain denuncia en Descartes, Kant y Hegel, se remonta precisamente al pensamiento de Santo Tomás. Esta tendencia, que llevará a la crisis y a la derrota de la razón, no es un producto del humanismo renacentista, sino más bien del tomismo y de la escolástica tardía: la filosofía cartesiana que se encuentra a la base del pensamiento moderno, en su racionalismo se reconecta mucho más con Santo Tomás que con el neoplatonismo y el hermetismo místico del Renacimiento. Correspondería buscar las raíces de la «soberbia de la razón» de la filosofía moderna en la pretensión del tomismo de construir una teología intelectualista y abstracta. Según estas críticas, Maritain cumplió con una obra colosal de mistificación y de camuflaje, casi un juego de prestidigitación filosófica, atribuyendo al Renacimiento una responsabilidad histórica que, por el contrario, compete al pensamiento medieval.

En segundo lugar, la crisis de los valores y el vacío existencial al cual ha llegado el pensamiento europeo con Darwin, Nietzsche y Freud no es una consecuencia del humanismo renacentista, sino por el contrario deriva de la persistencia de concepciones cristianas medievales dentro de la sociedad moderna. La tendencia al dualismo y al dogmatismo, el sentimiento de culpa, el rechazo del cuerpo y el sexo, la desvalorización de la mujer, el miedo a la muerte y al infierno son todos residuos del cristianismo medieval, que aun después del Renacimiento han influido fuertemente en el pensamiento occidental. Aquéllos determinaron, con la Reforma y la Contrarreforma, el ámbito sociocultural en el cual el pensamiento moderno se ha desarrollado. La esquizofrenia del mundo actual en la que Maritain insiste deriva, según estos críticos, de la coexistencia de valores humanos y antihumanos. La «dialéctica destructiva» de Occidente se explica entonces como un intento doloroso y frustrado por liberarse de valores en pugna.

### **3. El humanismo existencialista**

Inmediatamente después de la segunda guerra mundial, el panorama cultural francés se ve dominado por la figura de Sartre y por el existencialismo, la corriente de pensamiento que él contribuyó a difundir a través de su obra de filósofo y escritor, y de su *engagement* o compromiso político-cultural.

La formación filosófica de Sartre recibe principalmente la influencia de la escuela fenomenológica. Becado en Alemania en los años 1933-34, Sartre entra en contacto directo con el pensamiento de Husserl y Heidegger. Es precisamente en la fenomenología y en su método de investigación que Sartre encuentra los instrumentos para superar la filosofía académica francesa de su tiempo, fuertemente teñida de espiritualismo e idealismo, y hacia la que siente un neto rechazo.

La búsqueda de Sartre parte del campo de la psicología. Es más, su ambición juvenil es revolucionar los fundamentos de esta ciencia. Sartre se siente profundamente insatisfecho con la psicología moderna, con su

<sup>51</sup> J. Maritain. *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de métaphysique et de morale*. New York 1944. Trad. ital. de R. Bartolozzi, Milán 1947. pág. 149.

planteo positivista y su pretensión de tratar a los fenómenos síquicos como si fueran fenómenos naturales, aislándolos, separándolos de la conciencia que los ha constituido. Para Sartre —que hace propia la posición de Husserl— la conciencia no es un simple contenedor de «hechos» síquicos, ni una suerte de espejo que pasivamente refleja, o deforma, la realidad externa; la conciencia es fundamentalmente *intencional*, activa, posee su propio modo de estructurar los datos sensibles y de construir «realidades» que, aun dependiendo de éstos, presentan características que les son propias y específicas.

La aplicación del método fenomenológico a temas de psicología se formaliza en tres ensayos: *La imaginación* (1936), *Esbozo de una teoría de las emociones* (1939) y *Lo imaginario* (1940). Para Sartre no se trata de estudiar esta o aquella emoción, o de recoger datos sobre particulares comportamientos emotivos —como lo haría un psicólogo tradicional—, sino de ir a las estructuras fundamentales de la conciencia que permiten y explican el fenómeno emotivo. La emoción y la imaginación son tipos organizados de conciencia, modos particulares de relacionarse con el mundo, de atribuir un significado a las situaciones que se viven. Además, las imágenes mentales no son simples «repeticiones» de datos externos, de objetos, o de hechos; la función imaginativa, al contrario, revela la propiedad fundamental que tiene la conciencia de tomar distancia de las cosas, de trascenderlas, y de crear libremente otra realidad, como la actividad artística demuestra en sumo grado.

Pero Sartre no tarda en alejarse de Husserl por la importancia central que éste asigna a los aspectos lógicos y gnoseológicos en su investigación. Para Sartre, en cambio, es fundamental el estudio de la relación entre la conciencia humana real, existente, y el mundo de las cosas al que la conciencia, por su misma constitución, hace siempre referencia, pero por el que se siente limitada y oprimida. Siguiendo esta línea, Sartre se acerca siempre más a Heidegger y a su problemática ontológica y existencial, hasta llegar a una visión filosófica cuyo centro es la idea de una «complementariedad contradictoria» entre la conciencia (el *para sí*) y el mundo (el *en sí*).

Sartre reformula el concepto fundamental de la fenomenología —la *intencionalidad* de la conciencia— como *trascendencia* hacia el mundo: la conciencia *trasciende* a sí misma, se supera continuamente hacia el mundo de las cosas. Pero el mundo, a pesar de ser el soporte de la actividad intencional de la conciencia, no es reducible a ésta: es lo *otro* para la conciencia, es la realidad de las cosas y los hechos, realidad maciza y opaca, dada, gratuita. El mundo es absurdo e injustificable: está ahí, pero podría no estar porque nada lo explica; es contingente, pero sin embargo está allí, existe. O mejor dicho *ex-siste*, en el lenguaje sartriano, o sea emerge, asomándose a la conciencia.

Lo mismo vale para el ser humano: es contingente, está destinado a morir, podría no estar, pero no obstante existe, está allí, arrojado en el mundo sin haberlo elegido, *en-situación*, en un tiempo dado y en un lugar dado, con ese determinado cuerpo y en esa determinada sociedad, interrogándose «bajo un cielo vacío». Y *la náusea* es entonces esa sensación de radical desasosiego que la conciencia registra frente a lo absurdo y a la contingencia de todo lo que existe, luego de haber puesto en crisis, o *suspendido* según el lenguaje de Husserl, los significados y los valores habituales.

En *El ser y la nada* (1943), la conciencia es descrita en lacerante tensión con el mundo que la rodea (*el ser*) con el que se encuentra necesariamente en relación, pero con el cual no se siente jamás en armonía completa. La conciencia, que es libertad absoluta de crear los significados de las cosas, de las situaciones particulares y del mundo en general, está siempre obligada a elegir, a discriminar la realidad. Por su propia constitución, ella contiene en sí misma a *la nada* en cuanto continuamente niega, anula lo existente, proyectándose más allá de lo que ya está dado, de lo que ya está hecho, creando nuevos proyectos, nuevas posibilidades.

En esta tarea de incesante proyección y de auto-proyección que anula y reconstruye el mundo, el hombre es, por esencia, sus propias posibilidades; su existencia está de continuo puesta en juego por sus elecciones, proyectos y actos. Por lo tanto, lo que caracteriza a la realidad humana no es una esencia preconstituida, sino precisamente el existir, con un incesante preguntarse sobre sí misma y sobre el mundo, con su libertad de elegir y elegirse, con su proyección hacia el futuro, con su ser siempre más allá de sí misma.

Pero es justamente la libertad de elegir, esta libertad absoluta que es la esencia misma de la conciencia, la que genera *angustia*. En *El ser y la nada*, siguiendo tanto a Kierkegaard y como a Heidegger, Sartre define a la angustia como la sensación de vértigo que invade al hombre cuando éste descubre su libertad y

se da cuenta de ser el único responsable de las propias decisiones y acciones. A diferencia del miedo, que se refiere siempre a un objeto, la angustia no tiene referencia precisa, sino que es más bien «miedo a tener miedo» o, como decía Kierkegaard, es «temor y temblor» frente a la indeterminación y a la complejidad de las alternativas de elección que se presentan en la existencia. Y es para huir de la angustia que anida en la libertad, para eludir la responsabilidad de la elección, que los hombres recurren a menudo a esas formas de auto-engaño que constituyen los comportamientos de fuga y excusa, o a la hipocresía de la *mala fe*, cuando la conciencia trata de mentirse a sí misma, mistificando sus motivaciones y enmascarando e idealizando sus fines. Es el modo de ser no-auténtico de los burgueses descritos despiadadamente algunos años antes en la novela *La náusea* (1938) y en la colección de cuentos *El muro* (1939).

Pero la conciencia, que es el fundamento de todo, por su propia contingencia no puede encontrar justificación para sí ni en el mundo ni en sí misma. En la conciencia se presenta entonces una dualidad —ineludible en cuanto constitutiva— que deja entrever un fondo indescifrable, de no-trasparencia: aun siendo libertad para crear nuevos posibles, libertad de dar significado al mundo, la conciencia no puede jamás conformar un significado definitivo, no puede jamás llegar a la cristalización de un valor.

En la conclusión de *El ser y la nada* se dice: «...el para-sí es *efectivamente* perpetuo proyecto de fundarse en cuanto ser y perpetua derrota de este proyecto».<sup>52</sup>

En síntesis, para el Sartre de *El ser y la nada* la esencia de la conciencia humana está en el intento permanentemente frustrado de autofundarse, de anclarse. Pero ésta es una «fatiga de Sísifo», como dirá Camus, un perpetuo hacer y deshacer, un compromiso que es necesario asumir pero para el cual no ha sido prevista ni recompensa ni esperanza alguna, y al que la muerte, como *hecho* extremo, pone fin abruptamente. Por lo tanto, están la rebelión y la denuncia de la *mala fe*, pero todo «bajo un cielo vacío». En efecto, *El ser y la nada* no presenta ninguna propuesta positiva, no indica ninguna dirección para superar el jaque, el sin-sentido de la existencia. El libro concluye con la afirmación de que «el hombre es una pasión inútil» y con la admisión de que todas las elecciones posibles son equivalentes y, en última instancia, siempre negativas.

Estos temas del *existencialismo ateo* —como fue llamado— se hicieron muy populares y llegaron a transformarse en una verdadera moda en el clima de pesimismo y de desconcierto en el que se encontraba Europa después de la Liberación. Sartre, que había participado sólo marginalmente en la resistencia contra los nazis, «llevando alguna valija» —como él mismo dirá— se encontró dominando la escena político-filosófica francesa, junto al marxismo y al humanismo cristiano. Entre tanto, el horizonte político internacional se iba oscureciendo nuevamente con los primeros síntomas de la «Guerra Fría» entre la URSS y Estados Unidos, y nuevas amenazas de conflicto comenzaban a condensarse sobre la Europa dividida.

Fue así que, en el nuevo clima de post-guerra y en la confrontación con el marxismo, Sartre se esforzó por reelaborar su existencialismo, enfatizando principalmente los aspectos éticos y las implicancias intersubjetivas y políticas. El existencialismo se reformula como doctrina humanista, en cuyo centro están el hombre y su libertad, pero además invoca el compromiso militante en la sociedad y la lucha contra toda forma de opresión y alienación.

Una doctrina así estructurada debía servir como base para la construcción de una nueva fuerza política, para la apertura de una «tercera vía» entre el partido católico y el comunista. En particular, Sartre se dirigía a la izquierda francesa, proponiendo su existencialismo no sólo como filosofía anti-burguesa y revolucionaria, sino como filosofía de la libertad, en contraposición al marxismo y su visión determinista, que anula al individuo y a su especificidad. El marxismo, sobre todo en su versión leninista, era considerado por Sartre como totalmente carente de una visión coherente del hombre y de una teoría del sujeto agente.

Es entonces con esta intención que Sartre publicó, en el año 1946, *El existencialismo es un humanismo*. Este ensayo es una versión levemente modificada del texto integral de la conferencia que había dado un año antes en el Club Maintenant en París.

La conferencia había tenido el objetivo inmediato de responder a las acusaciones y a los malentendidos que circulaban con respecto al existencialismo en los ambientes de derecha y de izquierda. Los adversarios de derecha lo calificaban como una doctrina del absurdo y de la nada; atea, materialista, que mostraba los aspectos más crudos y sórdidos del ser humano, y en la cual las relaciones interpersonales se configuraban como una tortura recíproca. Los adversarios de izquierda lo describían como una teoría decadente, un típico

<sup>52</sup> J.-P. Sartre. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París 1943, trad. ital. de G. Del Bo, Milán 1965, pág. 744.



producto del idealismo pequeño-burgués que conducía al inmovilismo y a la resignación, y que, en su miope subjetivismo, no tomaba en cuenta los verdaderos factores de opresión que actúan sobre el ser humano real, o sea las diversas formas de dominio económico-social ejercidas por la sociedad capitalista.

Después de estos comentarios, necesarios para entender el cuadro filosófico-político en que Sartre se movía, veamos cómo él mismo presenta y defiende la tesis de que el existencialismo es un humanismo: «Trataré hoy de responder a todas estas críticas dispares y es por ello que he titulado esta breve exposición «El existencialismo es un humanismo». Muchos se maravillarán de que aquí se hable de humanismo. Veremos en qué sentido lo entendemos como tal. En todo caso podemos ya decir que entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implican tanto un ambiente como una subjetividad humana».<sup>53</sup>

Y más adelante precisa: «Nuestro punto de partida es, en efecto, la subjetividad del individuo, y esto por razones estrictamente filosóficas... No puede haber, en principio, otra verdad que ésta: *yo pienso, por lo tanto soy*. Esta es la verdad absoluta de la conciencia que se aprehende a sí misma. Toda teoría que considere al hombre fuera del momento en el cual él se alcanza a sí mismo, es antes que nada, una teoría que suprime la verdad, porque fuera del «cogito» cartesiano todos los objetos son solamente probables; y una doctrina de probabilidad que no esté sostenida por una verdad se hunde en la nada. Para describir lo probable es preciso poseer lo verdadero. Entonces, para que exista una verdad cualquiera, necesitamos una verdad absoluta; y ésta es simple, fácil de lograr, puede ser entendida por todos y consiste en aprehenderse a sí mismo sin intermediarios. Además, esta teoría es la única que da una dignidad al hombre, es la única que no hace de él un *objeto*».<sup>54</sup>

Pero a diferencia de lo que ocurre en la filosofía cartesiana, para Sartre el *yo pienso* remite directamente al mundo, a los otros seres humanos. Continúa Sartre: «De esta manera, el hombre que se aprehende a sí mismo directamente con el «cógito» descubre también a todos los demás, y los descubre como condición de su propia existencia. Él cae en cuenta de que no puede ser nada (en el sentido en que se dice que alguien es simpático, malo, o celoso) si los otros no lo reconocen como tal. Para obtener una verdad cualquiera sobre mí mismo es necesario que la consiga a través del *otro*. El *otro* es tan indispensable para mi existencia como para el conocimiento que yo tengo de mí. En estas condiciones el descubrimiento de mi intimidad me revela, al mismo tiempo, al *otro* como una libertad colocada frente a mí, la cual piensa y quiere solamente para mí o contra mí. Así descubrimos inmediatamente un mundo que llamaremos la intersubjetividad, y es en este mundo que el hombre decide sobre lo que él es y sobre lo que los otros son».<sup>55</sup>

Luego Sartre pasa a definir lo que es el hombre para el existencialismo. Todos los existencialistas de distinta extracción, ya sea cristiana o atea, incluso Heidegger, para Sartre concuerdan en esto: que en el ser humano la existencia precede a la esencia. Para aclarar este punto, Sartre da el siguiente ejemplo: «Cuando se considera un objeto fabricado, como por ejemplo un libro o un cortapapel, se sabe que tal objeto es obra de un artesano que se ha inspirado en un concepto. El artesano se ha referido al concepto de cortapapel y, al mismo tiempo, a una técnica de producción preliminar que es parte del concepto mismo y que en el fondo es una «receta». Por lo tanto el cortapapel es por un lado un objeto que se fabrica de una determinada manera y, por otro, algo que tiene una utilidad bien definida... Por lo que concierne al cortapapel, diremos entonces que la esencia —o sea, el conjunto de los conocimientos técnicos y de las cualidades que permiten su fabricación y su definición— precede a la existencia...».<sup>56</sup>

Así, dice Sartre, en la religión cristiana, sobre la cual se ha formado el pensamiento europeo, el Dios creador es concebido como un sumo artesano, que crea al hombre inspirándose en una determinada concepción, la esencia del hombre, tal como el artesano común fabrica el cortapapel. En el Setecientos, la filosofía atea ha eliminado la noción de Dios, pero no la idea de que la esencia del hombre precede a su existencia. Según tal concepción, dice Sartre, «...esta naturaleza, o sea el concepto de hombre, se encuentra en todos los hombres, lo que significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal: el hombre».<sup>57</sup>

<sup>53</sup> J.-P. Sartre. L'existencialisme est un humanisme, op. cit., págs. 42-43.

<sup>54</sup> Ibid., págs. 83-84.

<sup>55</sup> Ibid., págs. 85-86.

<sup>56</sup> Ibid., pág. 47-48.

<sup>57</sup> Ibid., pág. 49.

Pero «el existencialismo ateo que yo represento» —prosigue Sartre— «es más coherente. Éste afirma que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el cual la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de ser definido por algún concepto: este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa en este caso que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre ante todo existe, se encuentra, surge en el mundo, y que luego se define. El hombre, según la concepción existencialista, no es definible, en cuanto al principio no es nada. *Será sólo después, y será como se habrá hecho*». <sup>58</sup>

Y más adelante precisa: «...el hombre no es de otro modo más que como él mismo se hace. Este es el primer principio del existencialismo. Y es también aquello que se llama subjetividad y que se nos reprocha con este mismo término. Pero, ¿qué queremos decir nosotros con esto, sino que el hombre tiene una dignidad más grande que la piedra o la mesa? Nosotros queremos decir que el hombre en primer lugar existe, o sea que él es en primer lugar aquello que se lanza hacia un porvenir y aquello que tiene conciencia de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es, al comienzo, un proyecto que se vive a sí mismo subjetivamente; ...nada existe antes de este proyecto; ...el hombre, ante todo, será aquello que habrá proyectado ser». <sup>59</sup>

Por lo tanto, el hombre no tiene una esencia determinada; su esencia se construye en la existencia, primero como proyecto y después a través de sus acciones. El hombre es libre de ser lo que quiera, pero en este proceso de autoformación, no tiene a disposición reglas morales que lo guíen.

Refiriéndose a uno de los inspiradores del existencialismo, Dostoievski, Sartre afirma: «Dostoievski ha escrito: 'Si Dios no existe, todo está permitido'. He aquí el punto de partida del existencialismo. Efectivamente todo es lícito si Dios no existe, y como consecuencia el hombre está «abandonado» porque no encuentra en sí ni fuera de sí la posibilidad de anclarse. Y sobre todo no encuentra excusas. Si verdaderamente la existencia precede a la esencia, no podrá jamás dar explicaciones refiriéndose a una naturaleza humana dada y fija; en otras palabras, no hay determinismo: el hombre es libre, el hombre es libertad».

Y continúa, «Por otra parte, si Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que puedan legitimizar nuestra conducta. Así, no tenemos ni por detrás ni por delante, en el luminoso reino de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Situación que creo poder caracterizar diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado porque no se ha creado a sí mismo, y no obstante libre porque, una vez lanzado al mundo, es responsable de todo lo que hace». <sup>60</sup> «El hombre, sin apoyo ni ayuda, está condenado en todo momento a inventar al hombre». <sup>61</sup>

Entonces, según lo que Heidegger había enseñado, el hombre está solo, abandonado en el mundo; además está obligado a elegir y a construirse en la elección. El abandono y la elección van junto con la angustia. Hay que decir que Sartre, en el intento de recalificar al existencialismo como un humanismo, se ha visto obligado a revisar este punto, dándole una distinta función al concepto de angustia, que tanta importancia tenía en su filosofía precedente. En *El ser y la nada*, Sartre había descrito la angustia como la sensación de vértigo que el hombre experimenta cuando reconoce que es libre y que debe asumir la responsabilidad de sus elecciones. En *El existencialismo es un humanismo*, el significado de angustia se traslada del ámbito subjetivo al intersubjetivo. La angustia pasa a ser entonces el sentimiento de «aplastante responsabilidad» que acompaña una elección que se reconoce no sólo como individual, sino que involucra a otros seres humanos, o aún a la humanidad toda cuando se trata de decisiones muy importantes y radicales.

He aquí cómo Sartre se expresa: «Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero con esto también queremos decir que cada uno de nosotros, eligiéndose, elige por todos los hombres. En efecto, no existe tan siquiera uno de nuestros actos que, creando al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre que nosotros juzgamos deba ser. Elegir ser esto en lugar de aquello es afirmar, al mismo tiempo, el valor de nuestra elección, ya que no podemos

---

<sup>58</sup> Ibid., págs. 49-50.

<sup>59</sup> Ibid., pág. 51.

<sup>60</sup> Ibid., págs. 62-63

<sup>61</sup> Ibid., pág. 64.

jamás elegir el mal; lo que elegimos es siempre el bien y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos». <sup>62</sup>

Sobre estas bases Sartre construye su ética social de la libertad: «...Cuando en un plano de total autenticidad, yo he reconocido que el hombre es un ser en el cual la esencia está precedida por la existencia, que es un ser libre que sólo puede querer, en circunstancias diversas, la propia libertad, he reconocido al mismo tiempo que yo sólo puedo querer la libertad de los otros». <sup>63</sup>

Esta ética de Sartre no se funda sobre el objeto elegido, sino sobre la autenticidad de la elección. A diferencia de cuanto afirmaba en *El ser y la nada*, ahora, para Sartre no todos los comportamientos son igualmente carentes de sentido. No obstante él reafirme que para actuar no es necesario tener esperanza, la acción no es necesariamente gratuita, absurda o infundada. En efecto, es posible dar un juicio moral aunque no exista una moral definitiva y aunque cada uno sea libre de construir la propia moral en la situación en la cual vive, eligiendo entre las distintas posibilidades que se le ofrecen. Este juicio moral se basa en el reconocimiento de la libertad (propia y de los otros) y de la mala fe. Veamos cómo lo explica Sartre ahora: «Se puede juzgar a un hombre diciendo que está en mala fe. Si hemos definido la condición del hombre como libre elección, sin excusas y sin ayuda, quien se refugie detrás de la excusa de sus pasiones, quien invente un determinismo, es un hombre en mala fe». <sup>64</sup> «Pero se puede replicar: ¿Y si yo quiero estar en mala fe? Respondo: No hay ninguna razón para que usted no lo esté. Pero yo afirmo que usted está en mala fe y que la actitud de estricta coherencia es la actitud de buena fe. Y, además, puedo dar un juicio moral». <sup>65</sup>

Veamos ahora, en qué modo el existencialismo —que en el fondo es un intento por deducir todas las consecuencias de una posición atea coherente— llega a ser un humanismo. «...el hombre está constantemente fuera de sí mismo; sólo proyectándose y perdiéndose fuera de sí hace existir al hombre y, por otra parte, sólo persiguiendo fines trascendentes él puede existir; el hombre, siendo esta superación, y aprehendiendo los objetos sólo en función de esta superación, está en el corazón, en el centro de esta superación. No hay otro universo que no sea un universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta conexión entre la trascendencia como constitutiva del hombre (no en el sentido que se da a la palabra cuando se dice que Dios es trascendente, sino en el sentido del ir más allá) y la subjetividad (en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo, sino que está siempre presente en un universo humano) es lo que nosotros llamamos humanismo existencialista. Humanismo porque le hacemos recordar al hombre que él es el único legislador y que precisamente en el abandono él decidirá sobre sí mismo; y porque nosotros mostramos que, no dirigiéndose hacia sí mismo, sino buscando siempre fuera de sí un objetivo (que es aquella liberación, aquella actuación particular) el hombre se realizará precisamente como humano». <sup>66</sup>

Éstas son entonces las ideas fundamentales del humanismo existencialista, según Sartre las formulara en 1945-46. Pero el pensamiento de Sartre sufrió, en los años sucesivos, continuos reajustes y, a veces, mutaciones profundas en un difícil itinerario que llevó al filósofo primero a ser un «compañero de camino» del Partido Comunista francés y luego a asumir una posición de abierta ruptura con éste, después de la invasión de Hungría en 1956. Asimismo, varias de las ideas expuestas en *El existencialismo es un humanismo* fueron reelaboradas más tarde. Después del encuentro con el marxismo, que lo estimuló a hacer un análisis más profundo de la realidad social, Sartre pasó a sostener la idea de una libertad ya no absoluta, sino condicionada por un conjunto de factores sociales y culturales.

Él mismo admitió que las antítesis radicales de *El Ser y la nada* le habían sido impuestas por el clima de la guerra, en el cual no parecía posible otra alternativa que aquella entre *ser con* o *ser contra*. «Después de la guerra llegó la experiencia verdadera, la de la sociedad», o sea, la experiencia de una realidad compleja y ambigua, con matices y gradaciones, donde la relación entre situación dada y elección individual, entre libertad y condicionamiento, no es clara ni directa. En la entrevista dada a la *New Left Review* en 1969, Sartre llega a dar la siguiente definición de libertad: «Yo creo que un hombre puede siempre hacer algo diferente de lo que se haya hecho con él. Ésta es la definición de libertad que hoy consideraría apropiada:

<sup>62</sup> Ibid., págs. 53-54.

<sup>63</sup> Ibid., págs. 99-100.

<sup>64</sup> Ibid., págs. 96-97.

<sup>65</sup> Ibid., pág. 98.

<sup>66</sup> Ibid. págs. 107-108.

esa pequeña diferencia que hace de un ser social completamente condicionado, una persona que no se limita a re-exteriorizar en su totalidad el condicionamiento que ha sufrido».<sup>67</sup>

Aun con esta definición más restringida, Sartre no abandona el tema central de toda su filosofía: que la libertad es constitutiva de la conciencia humana. Y aun en los años Setenta, discutiendo con los *gauchistes* de la revuelta estudiantil del '68, Sartre —ya casi ciego— reafirma que los hombres no son jamás totalmente identificables con sus condicionamientos, que la alienación es posible precisamente porque el hombre es libre, porque no es una cosa.<sup>68</sup>

Éste es, en rápida síntesis, el camino filosófico recorrido por Sartre. Camino sufrido, lleno de cambios y autocríticas, pero siempre «dentro de una cierta permanencia». Sartre debió continuamente responder a los ataques de los burgueses 'de bien', de los católicos y de los marxistas, pero las críticas más profundas y radicales al intento de dar una formulación humanista a su filosofía, las recibió de Heidegger, es decir, de aquél que había sido el inspirador de varios aspectos de su existencialismo.

#### **4. Heidegger y la crítica al humanismo metafísico**

Uno de los eventos decisivos en la formación filosófica de Heidegger se dio en 1916 cuando Husserl fue nombrado titular de la cátedra de filosofía de Friburgo, universidad en la que Heidegger se había graduado y donde ejercía como docente libre. En aquel entonces Husserl era ya un pensador muy conocido y respetado, y la fenomenología, un movimiento en rápido desarrollo que estaba generando gran interés. Ese mismo año Husserl nombró al joven Heidegger como su asistente e inició así un período de estrecha colaboración entre los dos durante el cual Heidegger contribuyó en modo decisivo al desarrollo de la fenomenología, no sólo a través de su investigación personal, sino también ejerciendo su influencia sobre la dirección de las investigaciones de Husserl. Este último solía describir la situación de la escuela fenomenológica en aquellos años en Friburgo así: «La fenomenología somos yo y Heidegger, nadie más».

En 1927, Heidegger —que ahora era profesor ordinario de filosofía en la Universidad de Marburgo— publicó su obra fundamental *Ser y tiempo*, dedicándola a Husserl. Pero este trabajo selló la ruptura entre ambos, que fue explícita en ocasión del fallido intento de redactar juntos la voz «fenomenología» para la Enciclopedia Británica. Esta ruptura marcó asimismo una verdadera escisión de la escuela fenomenológica que Husserl hizo pública en 1931, atacando duramente lo que él dio en llamar «la filosofía de la existencia» de Heidegger.

En 1928 Heidegger fue nombrado sucesor de Husserl en la Universidad de Friburgo. Al asumir el nuevo cargo académico Heidegger leyó una ponencia que sería una de sus obras más conocidas y discutidas: *Qué es la metafísica*. En 1933, con la victoria política del nazismo, Husserl —que era hebreo— fue alejado del cuerpo de docentes de la universidad, y Heidegger nombrado rector de la misma. Un mes después adhirió al partido nazi. Esta adhesión duró menos de un año, porque ya en 1934 Heidegger renunció al cargo por disensión con las autoridades gubernativas al rehusarse a expulsar de la universidad a dos colegas antinazistas. Dejó entonces de ocuparse de política y entró en un período de reserva y silencio, interrumpiendo sus publicaciones que ya eran obstaculizadas por el régimen. Sin embargo dictó regularmente sus cursos universitarios, constantemente vigilados por los Servicios de Seguridad.

No obstante todo, su adhesión al partido nazi siempre arrojó sobre Heidegger una luz siniestra, una especie de estigma que, ciertamente, no ayudó a la comprensión de su filosofía y de la revolución por él producida en el pensamiento occidental.

Una vez finalizada la guerra, el Comando de las fuerzas de ocupación le prohibió ejercer la docencia hasta 1951. Al año siguiente la prohibición fue revocada y Heidegger comenzó nuevamente a enseñar, al principio en forma privada. A partir de ese momento publicó un gran número de ensayos, escritos sobre todo durante los años de silencio que siguieron a la publicación de *Ser y tiempo*. Estos ensayos testimonian un viraje que ha hecho hablar de una «segunda fase» del pensamiento de Heidegger y que aparece explícito en la *Carta sobre el Humanismo*, publicada en 1947 y de la que nos ocuparemos extensamente.

<sup>67</sup> Itinerary of a Thought: Interview with Jean-Paul Sartre, *New Left Review*, No. 58, Diciembre 1969, pág. 45.

<sup>68</sup> J.-P. Sartre. *On a raison de se révolter*, París 1974.

*Ser y tiempo* se inicia con un epígrafe que ilustra eficazmente la problemática; se trata del siguiente fragmento del *Sofista* de Platón: «Está claro que vosotros desde hace tiempo estáis familiarizados con lo que entendéis cuando usáis la expresión *ser*; también nosotros creímos un día haberlo comprendido sin lugar a dudas, pero ahora hemos caído en la perplejidad». Heidegger se pregunta si el significado de la palabra *ser* goza de mejor comprensión actualmente, si nos es claro lo que queremos decir cuando la utilizamos. La respuesta que él se da es que esto no sucede, sino que el problema mismo ha sido olvidado. En efecto, el hecho de no comprender el significado del término *ser* no crea en nosotros perplejidad alguna. Lo utilizamos continuamente pero jamás nos detenemos a analizarlo, jamás nos interrogamos sobre él. En general decimos «Esto es ...». continuando con una serie de predicados que definen el objeto que estamos examinando. Discutimos si una cosa es esto o aquello, pero nunca examinamos la palabra «es». Siendo el concepto más general y vacío de todos, el que se aplica a todos los *entes* (las cosas, los animales, los vegetales, nosotros mismos, etc.), el concepto de ser aparentemente elude cualquier tipo de definición. Su significado se pierde en el uso común.

En su larga historia, la filosofía ha dado distintas respuestas a la pregunta fundamental sobre el ser, y Heidegger declara que no pretende proponer una nueva respuesta. Visto que el problema mismo parece haber sido olvidado, lo que le interesa es re-despertar la comprensión del sentido de la pregunta. Ya el hecho de que el hombre se plantee qué es el ente (que pregunte: «¿Qué cosa es...?») presupone una comprensión «media y vaga» del ser del ente. Y es precisamente en base a tal comprensión que el hombre se pregunta sobre el ser. Por lo tanto la investigación sobre el significado del ser deberá partir de este ente que parece ocupar una posición privilegiada, es decir, deberá comportar una clarificación preliminar del ser del hombre.

Pero no se puede indagar sobre el ser —o la esencia— del hombre del mismo modo en que se indaga sobre todos los otros entes. En la tradición filosófica, cuando se habla de la «esencia» o la «naturaleza» de un ente, se hace referencia al conjunto de características específicas inherentes al ente y sin las cuales éste no sería lo que es. Pero para Heidegger el hombre no es jamás algo definitivo, terminado; el modo de ser que le es más propio es el *existir*, o sea, *poder ser*, el relacionarse constantemente con posibilidades. El hombre, «ese ente que siempre somos», no se presenta según el modo de ser de las cosas, el modo de la *realidad*, de la *objetividad*; el hombre se presenta como existencia, que es posibilidad, continua superación de lo dado. Decir que el hombre es constitutivamente *poder ser* o, en otras palabras, que su *esencia* es su *existencia*, equivale a decir que no posee una esencia en el sentido tradicional, una esencia dada y definida como la de las cosas.

Para Heidegger, entre el hombre y los demás entes existe una radical diferencia de esencia que no puede ser olvidada. Al contrario, si se reduce el ser humano a un ente cualquiera y se lo estudia como ente, como «cosa» —del modo en que lo hacen las ciencias que tienen por objeto al hombre (la antropología, la biología, la psicología)— se pierden sus características más propias y constitutivas. Esta diferencia representa precisamente el punto de partida de la *analítica existencial* que deberá hacer luz, paso a paso, con la profundización y el desvelamiento progresivos característicos del método fenomenológico, sobre las estructuras constitutivas del ser del hombre.

Por lo tanto, de un primer nivel de análisis surge que la esencia del hombre consiste en su existencia. Pero esta existencia no se da en abstracto, sino concretamente en un mundo constituido por cosas y por otros seres humanos. Así, la existencia es fundamentalmente estar-en-el-mundo. Heidegger designa la esencia humana con el término *Dasein* que significa literalmente «existencia», pero lo descompone en *Da-sein* que significaría «ser ahí», enfatizando de esta manera el carácter de la realidad humana como ser en el mundo y *apertura* al mundo.

Pero ¿qué debemos entender por «mundo»? Para Heidegger el mundo no es simplemente la sumatoria de todos los entes posibles, entendidos como cosas-en-sí, dotadas de realidad *objetiva*. He aquí uno de los puntos centrales de su pensamiento. Para Heidegger, la filosofía no ha logrado jamás explicar adecuadamente ni la vida ni la historia precisamente porque siempre ha concebido la realidad como *simple-presencia*, o mejor dicho —utilizando un término ya común al lenguaje científico y al cotidiano— como *objetividad*. Esta concepción, por una parte, presupone un sujeto separado que observe las cosas y, por otra, que las cosas mismas posean una naturaleza en-sí a las que el sujeto se esfuerza por acercarse a través de una mirada pura y desinteresada cuanto más posible, como se trata de hacer en las ciencias

exactas. Pero un análisis del significado de «mundo» muestra que originariamente las cosas se nos presentan no como objetos separados de nosotros, como cosas en-sí, dotadas de existencia objetiva. Las cosas se dan a nuestra experiencia sobre todo como instrumentos, en el sentido que siempre las incluimos de alguna manera en nuestra vida, dándoles un objetivo, refiriéndolas a un «proyecto». El mundo es entonces el horizonte dentro del cual utilizamos y damos significado a lo que encontramos, a aquello de lo que podemos disponer. En este sentido el mundo es una estructura constitutiva de la realidad humana.

La apertura del hombre al mundo se da a través de tres modos fundamentales: la «situación emotiva», la «comprensión» y el «discurso».

El hombre siempre experimenta su ser-en-el-mundo con una cierta disposición emotiva; su relación con las cosas no es nunca neutral, su actitud no es la de un «sujeto puro»; él *se siente* en el mundo. Por lo tanto, la «situación emotiva» es ya una aprehensión, una pre-comprensión del mundo. Sin embargo, el hombre no puede disponer de ella: la tonalidad afectiva que determina su modo de relacionarse con las cosas no depende de él. A través de esta apertura el hombre descubre que el aspecto fundamental de su existir lo elude. La situación emotiva lo enfrenta con su propia inexplicabilidad y finitud, con el hecho de *ser arrojado*, abandonado en el mundo.

Además, el hombre siempre tiene una «comprensión» del mundo, en el sentido de que está familiarizado con una totalidad de significados antes de encontrarse con los objetos que se le presentan. En cuanto *poder-ser*, el hombre está en el mundo fundamentalmente como «proyectante», y su conocimiento de las cosas es siempre una interpretación, o sea una inclusión de las mismas en un proyecto. Por lo tanto, la «comprensión» no es algo que se obtiene conociendo a las cosas «así como son» (en-sí), sino que es siempre expresión de una relación ineludible con ellas. Tenemos siempre una comprensión-interpretación del mundo que, en cuanto proyecto, está sujeta a desarrollos y cambios.

El «discurso», finalmente, articula y concreta la situación emotiva y la comprensión.

A través de estas tres aperturas fundamentales, el hombre «cuida» a las cosas, a los otros y a sí mismo. El cuidar, el dedicarse-a, es el ser de la realidad humana en cuanto existencia.

Profundizando aún más el análisis, Heidegger reconoce en la *temporalidad* el sentido del *cuidado*. En otras palabras, lo que hace posible y comprensible que el ser humano entre en relación con los objetos, les dé un significado y los comprenda en un proyecto, reside en la temporalidad. Dice, en efecto, Heidegger: «En la medida en que calcula, planea, provee, previene, el Ser-ahí [el ser humano], dice siempre, explícita o implícitamente: «después» ocurrirá esto, «antes de que» aquello haya sido llevado a cabo, «ahora» se debe rehacer lo que «entonces» no tuvo éxito».<sup>69</sup>

Pero la *temporalidad* no es para Heidegger el tiempo como se entiende vulgarmente. En *Ser y tiempo* desarrolla un análisis de la concepción común del tiempo de extraordinaria profundidad. Al tiempo común se lo entiende como una sucesión de «instantes» y en esta sucesión se datan los acontecimientos. Así, el tiempo es concebido como una recta infinita, tanto en la dirección del pasado como en la del futuro, formada por tales puntos-instante. El punto-instante es siempre entendido como «ahora», por lo que también el pasado y el futuro se entienden sólo a partir de la experiencia del presente. Pero el «ahora» del presente es experimentado mientras se desliza hacia el pasado y tiende hacia el futuro. Por lo tanto «ahora» es necesariamente también un «hace poco» y un «dentro de poco». Por otra parte, si el pasado es entendido en función del presente, en función del «ahora», aquél es «ahora no más»; y a su vez el futuro, interpretado en función del «ahora», es «ahora no todavía».

La imagen del tiempo como sucesión infinita de puntos-instante, de «ahoras», surge cuando los «ahoras» del presente (que poseen las características descritas) son proyectados en el pasado y en el futuro. He aquí cómo Heidegger describe la concepción común del tiempo y el sentido que tiene su aparición: «Antes que nada, el tiempo se presenta como una sucesión ininterrumpida de «ahoras». Cada «ahora» es ya también un «hace poco» o un «dentro de poco». Si la comprensión del tiempo se basa primariamente o exclusivamente en *esta sucesión*, no podrá nunca encontrar ni un fin ni un principio. Cada último «ahora», *en cuanto* «ahora» es siempre *ya* un «dentro-de-poco-no-más» y es por lo tanto tiempo en el sentido del «ahora-no-más», del pasado. Cada primer "ahora" es siempre un "hace-poco-no-aún" y es por lo tanto tiempo en el sentido del "ahora-no-todavía", o sea del porvenir. En consecuencia el tiempo es infinito "por ambas partes". Esta concepción del tiempo se mueve en el horizonte *fantástico de una sucesión, en sí*

<sup>69</sup> M. Heidegger. *Sein und Zeit*, Halle 1927. Trad. ital. de P. Chiodi, Milán 1976, pág. 486.

*existente, de «ahoras» simplemente-presentes. ... Si «se piensa» en el «fin» de la sucesión de los «ahora» en el horizonte del ser-presente y en del no-ser-presente, tal fin no se puede jamás encontrar. A partir del hecho de que este pensar en el fin del tiempo se ve obligado siempre a pensar el tiempo, se deduce que el tiempo es infinito. ¿Pero en qué se funda la nivelación del tiempo-mundano y el encubrimiento de la temporalidad? En el ser mismo del Ser-ahí [del hombre] que hemos ya interpretado ... como cuidado. Arrojado y deyecto, el Ser-ahí está antes que nada y en general perdido en aquello que cuida. Pero esta pérdida es la fuga en la cual el Ser-ahí se esconde frente a su existencia auténtica, o sea en presencia de la decisión anticipadora [de la muerte]. Esta fuga dominada por el cuidado es una fuga frente a la muerte, es decir un rechazo a ver el fin del ser-en-el-mundo [la existencia]».*<sup>70</sup>

Así, para Heidegger, la construcción de esta imagen ilusoria de la temporalidad tiene su sentido en el intento de eludir el problema de la muerte. De todas las posibilidades que se le presentan al hombre —que, como hemos visto es fundamentalmente *poder-ser*— la muerte es la única ineludible, y por lo tanto constitutiva y propia del hombre.

La existencia es fundamentalmente ser-para-la-muerte. Frente a la angustia que la nada de la muerte produce, el ser humano tiene dos posibles vías: la primera consiste en perderse en el mundo, abandonándose en la banalidad cotidiana, en el *cuidado*, en los proyectos continuamente hechos y deshechos, logrados o frustrados. El hombre inventa así la ilusión del tiempo como sucesión infinita de «ahoras» que aleje el oscuro conocimiento de que su tiempo es necesariamente finito.

El presente, el «ahora», es siempre un «mientras»; está siempre en relación a algún objeto presente que es parte de un proyecto. El hombre llega así a comprender al ente como cosa-presente y a sí mismo como cosa-yo. Esta forma de vida inauténtica tiene como dimensiones la charla, la curiosidad y el equívoco; el sí mismo deviene el «se» impersonal y anónimo, el «se dice», «se cree», «se hace» porque, en el fondo, la muerte rechazada es siempre la muerte de los demás, nunca la propia. Es precisamente del «se muere» que nacen todos los otros «se». Vemos entonces que la relación cotidiana con el mundo del ser humano que rechaza su ser-para-la-muerte está marcada por esta inautenticidad, que Heidegger llama *deyección*, que literalmente significa deposición de material de deshecho, de descarte.

A la existencia deyectiva, Heidegger contrapone la posibilidad que el ser humano tiene de conquistar un modo auténtico de existencia. Éste se puede lograr sólo a través de la «decisión anticipadora» de la muerte. En esta decisión, el ser humano asume conscientemente la posibilidad de la muerte como la posibilidad que le es más propia. Llegando al centro de la angustia de la nada, el hombre se abre así a vivir auténticamente todas las otras posibilidades de la existencia. Descubrir, sin velos ni fingimientos, que uno es-para-la-muerte y que ha sido arrojado en el mundo significa descubrir lo que uno ha siempre sido. Por lo tanto, el hombre puede auténticamente haber-sido sólo en cuanto se descubre en su porvenir. El pasado surge, en cierto modo, del porvenir. Entonces, en el proyecto auténtico el hombre se anticipa o, como dice Heidegger, «adviene» a sí mismo, y en tal «ex-tasis», como él lo llama, define el pasado y el presente. En este sentido, «el fenómeno primario de la temporalidad originaria y auténtica es el porvenir».<sup>71</sup>

Heidegger nos exhorta a no considerar la temporalidad como algo que sucede en el tiempo, como se lo entiende comúnmente. Esta tendencia deriva simplemente de nuestro ilusorio concepto de tiempo. Lo mismo vale para los conceptos de pasado y futuro. ««Porvenir» no significa aquí un «ahora» *que todavía no* ha llegado a ser «actual» y *que llegará a serlo*, sino más bien el advenimiento al que llega el Ser-ahí [el hombre] en sí mismo en base a su poder-ser más propio. La anticipación [de la muerte] hace al Ser-ahí *auténticamente* adveniente, ya que la anticipación misma es posible solamente porque el Ser-ahí, *en cuanto existente*, ha, en general, ya siempre llegado a sí mismo, o sea, en cuanto en su ser, es, en general, adveniente».<sup>72</sup>

Dicho en términos más simples: la aceptación consciente de la muerte muestra al hombre su anticiparse, su proyectarse en el porvenir (usamos aquí palabras tradicionales) sólo porque el hombre ha sido siempre así. No se trata de una causa que produce un efecto, sino más bien de un des-velamiento, un trascenderse, un llegar a ser aquello que siempre se ha sido, porque «el sentido primario de la existencialidad es el porvenir».<sup>73</sup> Esto no significa, según el modo ingenuo de pensar el tiempo, que el futuro esté «antes» del

<sup>70</sup> Ibid., págs. 506-507.

<sup>71</sup> Ibid., pág. 395.

<sup>72</sup> Ibid., pág. 391.

<sup>73</sup> Ibid., pág. 393.

presente, en el sentido de un «antes» y un «después». Presente-pasado-futuro son, como dice Heidegger, co-origenarios y forman una unidad estructural.

La obra *Ser y tiempo* quedó inconclusa. El plan original contemplaba dos partes de tres secciones cada una. Heidegger escribió las dos primeras secciones de la primera parte, que —como hemos visto— analizan, respectivamente, la existencia humana y su sentido, que es el tiempo. La tercera sección, anunciada con el título de *Tiempo y ser* y que debía tratar el problema central, el del «sentido del ser en general», no fue nunca escrita. Heidegger mismo explicaría más tarde que no le había sido posible completar *Ser y tiempo* «por razones de lenguaje», en cuanto el lenguaje que tenía a disposición era, en el fondo, el tradicional de la filosofía, marcado por un error originario que impide expresar el sentido del ser.

Para Heidegger toda la historia del pensamiento occidental, comenzando con Platón y Aristóteles, ha concebido al ente como *simple-presencia* y esto ha oscurecido la conexión entre ser y tiempo, y entre los tres grados temporales. En este horizonte, la relación con los entes ha adquirido las formas de la existencia inauténtica y deyectiva, por lo que el lenguaje que ha expresado y expresa esta relación está necesariamente marcado por el olvido del ser. Por lo tanto no se puede expresar al ser con el lenguaje de la ontología tradicional, de la metafísica. Es por esto que, después de *Ser y tiempo*, la reflexión sobre el lenguaje tenderá a ocupar una posición siempre más central en el filosofía de Heidegger.

Sin embargo, el olvido del ser que señala toda la historia de la metafísica occidental no puede ser considerado simplemente un error filosófico. De hecho, si tal ha sido el modo en que el ser se le ha presentado al Ser-ahí durante el transcurso de la historia de Occidente, es porque *así es el ser para el Ser-ahí* en esta tradición cultural. No se ha tratado por lo tanto de un error, sino de un Destino. En el Destino de Occidente, el ser se manifiesta escondiéndose. Es en este horizonte que se aclara el significado de la tecnología. El mundo tecnológico, donde todo es instrumento, donde sólo hay entes, donde el ser ha sido oscurecido y completamente olvidado, constituye la más acabada expresión del pensamiento occidental y, al mismo tiempo, el punto de arribo de un modo de expresión del ser.

Como surge claramente de estos temas, que pertenecen ya a la «segunda fase» del pensamiento de Heidegger —la fase posterior al viraje de su pensamiento después de *Ser y Tiempo*— los términos de la relación entre el Ser-ahí y el ser aparecen invertidos. Ya no es el hombre quien indaga sobre el ser y se abre a éste, sino que es el Ser el que se abre al hombre. Y el lenguaje es el nuevo centro de esta relación; pero el que habla no es más el hombre, sino el Ser. Y la existencia, que había sido definida como ser-en-el-mundo y ser-para-la-muerte, ahora, en la *Carta sobre el Humanismo*, es definida así: «Yo llamo *ek-sistencia* del hombre a su estar en el traslucir [*Lichtung*] del Ser».<sup>74</sup>

En esta ubicación existencial, en la cual entrevé la luz del Ser, el hombre oye el lenguaje del Ser. Sin embargo, como hace notar un conocido intérprete de Heidegger, «este lenguaje ontológico ya no es portador de significados humanos; es una especie de lenguaje sagrado, o de símbolo misterioso, una suerte de revelación del Ser en el silencio de toda palabra humana. El filósofo, en el sentido corriente del término, deberá callar para ser substituido por el «pensador» o el poeta. Ellos tendrán la palabra o, más bien, la palabra los tendrá a ellos. El poeta, confidente del Ser, habiendo aprendido a «existir en aquello que no tiene nombre», puede *nombrar* lo sagrado. En cuanto al pensador, él puede «decir» el Ser».<sup>75</sup>

Con esta concepción del ser y del lenguaje, Heidegger se ubica conscientemente al término del pensamiento occidental, e idealmente se reconecta —saltando por sobre toda la metafísica, desde Platón en adelante— con los iniciadores de este pensamiento, los antiguos Presocráticos, que a menudo escribían en poesía y «*decían* el Ser como se recita religiosamente una fórmula sagrada».<sup>76</sup>

Luego de esta rápida presentación del pensamiento de Heidegger, pasaremos a analizar la posición que el filósofo asume con respecto al humanismo, posición que, en el contexto del presente escrito, constituye el tema de mayor interés.

En 1946, la publicación del ensayo de Sartre *El existencialismo es un humanismo* causó un encendido debate y profundas controversias. En aquella ocasión un filósofo francés, Jean Baufret, escribió una carta a Heidegger en la cual hacía una serie de preguntas sobre este tema y, entre ellas, la de «cómo volver a dar

<sup>74</sup> Heidegger escribirá de ahora en adelante Eksistenz en vez de Existenz y Seyn en vez de Sein para enfatizar el nuevo significado de estos términos.

<sup>75</sup> P.Thevenaz. *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Neuchatel 1966. Trad. ital. de G. Mura, Roma 1976, págs. 60-61.

<sup>76</sup> Ibid., pág. 61.



significado a la palabra 'humanismo'», disputada entre cristianos y marxistas, y ahora hecha propia también por el existencialismo sartriano.

Heidegger respondió a estas preguntas precisamente con *la Carta sobre el Humanismo* que fue publicada, con algunas correcciones, en 1947. En esta *Carta*, Heidegger traza una historia de la idea de humanismo desde la antigüedad griega hasta el presente, reconstruyendo los distintos significados que le han sido atribuidos. Cada uno de estos significados deriva de una determinación previa de qué cosa es lo humano, es decir, de cuál es la esencia del hombre. Es evidentemente la definición de esta esencia, la que traza el confín entre lo humano y lo inhumano.

El primer humanismo histórico, dice Heidegger, ha sido el que surgió en Roma en el tiempo de la República. Aquí el hombre humano que se contrapone al hombre bárbaro es el romano que ha incorporado la educación griega. Este humanismo tiene como ideal la *humanitas*, que es la traducción de la palabra griega *paideia*, educación. Se trata de la educación que se impartía en las escuelas filosóficas de la civilización griega tardía. A fines de la Edad Media, el humanismo italiano, que trata expresamente de reconectarse con Grecia y Roma, hará suyo este mismo ideal humanista. En este caso el hombre bárbaro, al cual se contrapone el hombre humano, es el hombre de la Edad Media. Todas las corrientes de pensamiento que, después del Renacimiento, tomaron como modelo a las civilizaciones griega y romana han reivindicado este concepto de humanismo.

Los otros humanismos (el marxista, el cristiano, el sartriano) no apelan en absoluto a la antigüedad y determinan la esencia del hombre cada uno con su propia forma. Así, «Marx quiere que sea conocido y reconocido "el hombre humano" y lo encuentra en la «sociedad»: el hombre es, para él, el hombre "social" en cuanto es en la sociedad que se asegura adecuadamente la "naturaleza" del hombre, o sea el conjunto de sus "necesidades naturales" (nutrirse, vestirse, reproducirse, obtener recursos económicos). El cristiano considera a "la humanidad" del hombre ... desde el punto de vista de sus límites con respecto a Dios: él es, en la historia de la salvación, hombre en cuanto «hijo de Dios» que aprende y recoge el derecho a tal paternidad en Cristo. Para el cristiano el hombre no es de este mundo, en cuanto el «mundo» es entendido —según la teoría platónica— sólo como vía de pasaje que debe conducir al más allá. »<sup>77</sup> Para Sartre, el hombre no tiene una esencia determinada; ésta se construye en la existencia a través de la elección.

«Sin embargo —continúa Heidegger— todas estas formas de humanismo, aun siendo tan diferentes en objetivo y fundamento, en los modos y los medios previstos para sus respectivas realizaciones, y en la forma doctrinaria, coinciden en esto: que la *humanitas del homo humanus* se determina en base a una interpretación ya fijada de la naturaleza, de la historia, del mundo y de su fundamento, o sea del ser en su totalidad. Todo Humanismo, por lo tanto, se funda en una metafísica o se hace él mismo fundamento de una metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que presuponga ya una interpretación del ente sin plantearse el problema de la verdad del ser, lo sepa o no, es metafísica».<sup>78</sup>

Por lo tanto, para Heidegger, todas estas concepciones humanistas poseen el mismo vicio de fondo: son metafísica o construyen una metafísica. Y hemos visto cómo él incluye en esta categoría a todo el pensamiento occidental, a partir de Platón y Aristóteles. La metafísica reduce la realidad del ente a *simple-presencia*, lo aprehende sólo en la dimensión temporal del presente. Además, la metafísica presupone el ser del ente, pero no indaga sobre él ni lo conoce.

La metafísica se apoya sobre un fundamento que le es ignoto. Lo mismo sucede necesariamente con todos los humanismos metafísicos, tanto antiguos como modernos. Presuponen —y aquí llegamos al punto central del análisis de Heidegger— que la esencia del hombre es algo evidente que no necesita discusión, porque todos se remiten a la definición de hombre como «animal racional», o sea a la fórmula latina que es traducción de la definición griega «zoon logon ekhon». Pero esta definición es, de por sí, un tipo de metafísica, es ya una interpretación. Coloca de hecho al hombre en la dimensión de la animalidad, aunque después agregue el «racional» que es entendido, según los distintos sistemas filosóficos, como alma, o mente, o espíritu, o sujeto pensante, o persona, etc. Ciertamente, de esta manera se dice algo verdadero sobre el hombre, pero su esencia se concibe en forma demasiado limitativa. «La metafísica —dice Heidegger— piensa al hombre a partir de la *animalitas*; no lo piensa en la dirección de su *humanitas* ».<sup>79</sup>

<sup>77</sup> M. Heidegger. *Brief über den Humanismus*, Bern 1947, Trad. ital. de A. Carlini, Florencia 1979, pág. 93.

<sup>78</sup> Ibid., pág. 95.

<sup>79</sup> Ibid., pág. 98.

A esta concepción restrictiva de la esencia humana, Heidegger contrapone su visión del Ser, únicamente del cual el hombre deriva su propio fundamento. Como ya hemos dicho, la concepción de la relación entre el Ser-ahí y el Ser propuesta en la *Carta sobre el Humanismo* pertenece a la «segunda fase» del pensamiento de Heidegger. La esencia del hombre es ahora su *ek-sistencia*, entendida como su «estar en el traslucir del Ser». Precisamente por morar en proximidad del Ser, el hombre es radicalmente distinto de los otros seres vivientes.

He aquí cómo se expresa Heidegger: «De ek-sistencia se puede hablar solamente con referencia a la esencia del hombre, o sea sólo al modo humano de ser; porque únicamente el hombre, según la experiencia que tenemos, está involucrado en el destino de la ek-sistencia. Entonces, la ek-sistencia no puede ser nunca pensada como un modo específico de ser entre los demás seres vivientes, dado que el destino del hombre es pensar la esencia del propio Ser». <sup>80</sup> «Probablemente, de todos los entes, los más difíciles de pensar son los seres vivientes, a causa, por un lado, de la mayor afinidad que en un cierto modo tenemos con ellos y, por otro lado, por el abismo que separa nuestro ser ek-sistente del de ellos. En cambio, pareciera que la esencia de lo divino estuviera más cerca de nosotros que este (extraño para nosotros) ser del viviente... ». <sup>81</sup>

Vemos así, que para Heidegger, el hombre está mucho más cercano a lo divino, al Ser entendido como *Trascendens* puro, que a las otras especies vivientes. Expresión fundamental de esta cercanía es el lenguaje. Es entonces a partir de esta cercanía, y no a partir de la animalidad, que debe ser pensada su esencia. La palabra *ek-sistencia*, con la que Heidegger define la esencia del hombre, para él no tiene nada en común con la palabra *existencia* utilizada por la tradición metafísica. En esta tradición, existencia quiere decir «realidad de hecho», en contraposición a la esencia, entendida como posibilidad lógica, como ejemplaridad ideal. Sartre forma parte, con pleno derecho, de la tradición metafísica. Sartre —dice Heidegger— «formula la proposición fundamental del existencialismo así: la existencia precede a la esencia. Él, entonces, considera *existentia* y *esentia* en el sentido de la metafísica que, desde los tiempos de Platón, dice que la *esentia* está antes de la *existentia*; sólo que él invierte esta proposición, pero la inversión de una proposición metafísica es siempre una proposición metafísica, y con la metafísica se detiene en el olvido de la verdad del ser». <sup>82</sup>

Por consiguiente, el existencialismo sartriano no tiene nada que ver con la filosofía de Heidegger. En otro pasaje, Heidegger invertirá la frase de Sartre «Nosotros estamos precisamente en un plano donde hay solamente hombres», afirmación que está a la base del existencialismo del filósofo francés, y dirá: «Nosotros estamos en un plano donde está solamente el Ser». Para Heidegger el plano del cual habla Sartre no es otro que el Ser. Los caminos de los dos filósofos divergen radicalmente.

Para Heidegger, entonces, queda bien poco de los así llamados «humanismos» una vez denunciada su raíz metafísica, la que ha determinado su empobrecimiento y la pérdida de sus significados. Sin embargo, una denuncia tal no ha sido inútil. Ha permitido concebir la esencia del hombre de una manera más originaria, o sea, como ek-sistencia, como el vivir del hombre en proximidad al Ser.

Pero ¿conviene que esta nueva forma de pensamiento, que critica a los humanismos sin defender lo «inhumano», sea llamada «humanismo»? «O, ¿no convendría —se pregunta Heidegger— intentar, con una abierta resistencia al «humanismo», provocar un choque capaz de forzar la atención de manera que, de una vez por todas, ésta se dirija al problema de la *humanitas del homo humanus* y su fundamento? Aunque el momento actual de la historia mundial no impulsara ya en esta dirección, se podría así estimular una reflexión que se orientaría no solamente hacia el hombre, sino también hacia la «naturaleza» del hombre, y no solamente hacia esta naturaleza, sino más originariamente aún, hacia la dimensión en la cual la esencia del hombre, determinada por el punto de vista del Ser mismo, se sienta como en su casa». <sup>83</sup>

Esta reflexión sobre la esencia del hombre es entonces fundamental, en cuanto es sólo en base a la comprensión de su esencia que el hombre puede construir su futuro. <sup>84</sup> Pero volver a dar un sentido a la palabra «humanismo» no puede ser una operación abstracta. Es necesario tener una experiencia más originaria de la esencia del hombre. Los humanismos tradicionales han fracasado en su objetivo: el hombre

<sup>80</sup> Ibid., pág. 98.

<sup>81</sup> Ibid., pág. 99.

<sup>82</sup> Ibid., pág. 102.

<sup>83</sup> Ibid., pág. 113.

<sup>84</sup> Ibid., págs. 97-98.

moderno se siente alienado, sin casa, sin patria. Pero esta alienación no puede ser pensada en los términos de Marx, sino como lejanía del Ser.

Un acercamiento al Ser olvidado es entonces la única vía posible para sacar al hombre de la situación de extrañeza en la que se encuentra. En este reaceramiento está el Destino de Occidente. Veamos cómo se expresa Heidegger: «El Occidente no debe ser pensado regionalmente en su distinción del Oriente, ni simplemente como Europa, sino, desde el punto de vista de la historia del mundo, [debe ser pensado] en su cercanía al origen primero. La patria de esta morada histórica es la cercanía del Ser. En esta cercanía, y no en otra parte, podrá también tener lugar la decisión de si y cómo Dios y los dioses llegaron a faltar y queda la noche; de si y cómo ya raya el alba de un nuevo día de lo sagrado; de si y cómo, con el surgir de lo sagrado, pueden comenzar nuevamente a mostrarse Dios y los dioses. Pero lo sagrado, que es solamente el espacio esencial de la divinidad, que, a su vez, es la única que asegura la dimensión para los dioses y para Dios, lo sagrado puede mostrarse, sólo si antes, y con una larga preparación, el Ser mismo ha llegado a traslucir y se lo experimenta en su verdad. Solamente así puede comenzar una superación de ese encontrarse sin patria, en el cual no sólo los hombres, sino la esencia del hombre está vagando».<sup>85</sup>

Éste es, en breve síntesis, el pensamiento de Heidegger sobre el humanismo. En la *Carta* él ha ejercido sobre las concepciones humanistas tradicionales la misma tarea de desestructuración, de nulificación, que ya había efectuado sobre la filosofía. Para él, la visión que los humanismos metafísicos tienen del hombre es insuficiente, más aún, dañina, por lo cual es necesario desmantelarla totalmente. Recordemos que si él piensa contra el humanismo tradicional, es porque éste no realiza suficientemente la *humanitas* del hombre. Pero Heidegger no dice de qué modo es posible efectuar esta nueva experiencia de la esencia humana. Él simplemente demuestra la necesidad de tal experiencia y da como única indicación genérica que su realización atañe a Occidente. Pero corresponde al Ser, y no al hombre, abrirse en las formas que le son propias. Sobre éstas, el hombre no puede intervenir; él sólo puede prepararse, en silencio, a la revelación del Ser.

## **5. El antihumanismo filosófico**

### **5.1. El estructuralismo y C. Lévi-Strauss**

Una de las corrientes de pensamiento que más decididamente adoptan una posición antihumanista es el estructuralismo. Se trata de una tendencia filosófica que surge en los años Sesenta especialmente en Francia. No es posible atribuir al estructuralismo las características de una Escuela ni las de un movimiento homogéneo. Es, como otros han ya señalado, un "estilo de pensar" que reúne personalidades muy diferentes entre sí, activas en los más diversos campos de las ciencias humanas, tales como la antropología (C. Lévi-Strauss), la crítica literaria (R. Barthes), el psicoanálisis freudiano (J. Lacan), la investigación historiográfica (M. Foucault), o pertenecientes a corrientes filosóficas específicas como el marxismo (L. Althusser).

Este heterogéneo grupo de estudiosos comparten, sin embargo, una actitud general de rechazo de las ideas de subjetivismo, historicismo y humanismo, que son el núcleo central de las interpretaciones de la fenomenología y del existencialismo que, en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, desarrollarían J.-P. Sartre y M. Merleau-Ponty, y que, en aquel entonces, dominaban la escena filosófica francesa. Utilizando un método en neto contraste con el que adoptaban estos últimos, los "estructuralistas" tienden a estudiar al ser humano desde afuera, como a cualquier fenómeno natural, «como se estudia a las hormigas» —dirá Lévi—Strauss— y no desde adentro, como a una conciencia. Con este enfoque, que imita a los procedimientos de las ciencias físicas, tratan de elaborar estrategias investigativas capaces de dilucidar las relaciones sistemáticas y constantes que existen en el comportamiento humano, individual y colectivo, y a las que dan el nombre de *estructuras*. No son relaciones evidentes, superficiales, sino que se trata de relaciones profundas que, en gran parte, no se perciben conscientemente y que limitan y constringen la acción humana. Independientemente del objeto de estudio, la investigación estructuralista tiende a hacer resaltar lo inconsciente y los condicionamientos en vez de la conciencia o la libertad humana.

---

<sup>85</sup> Ibid., págs. 107-108.

Es necesario aclarar que el concepto de estructura y el método inherente a él llegan al estructuralismo no directamente desde las ciencias lógico-matemáticas ni de la psicología (la escuela de la Gestalt), en las que ya se encontraban operando desde hacía tiempo, sino por otra vía: la lingüística. En tal sentido, se ha dicho que el estructuralismo nace de una exorbitancia, de un "exceso" de las teorías del lenguaje.<sup>86</sup> De hecho, un punto de referencia común a los distintos desarrollos del estructuralismo ha sido siempre la obra de Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (1915) que, además de constituir un aporte decisivo para la fundación de la lingüística moderna, introduce el uso del "método estructural" en el campo de los fenómenos lingüísticos.

Corresponde agregar que las raíces del estructuralismo, especialmente en lo que respecta a las teorías estéticas y literarias, se encuentran en aquella vasta y abigarrada tendencia que aparece en Rusia en la época de la Revolución, que atraviesa todo el pensamiento y el arte europeos de principios del siglo XX y que recibe el nombre de Formalismo. Este término, más precisamente "método formal", aparece por primera vez en las teorías estéticas de los Futuristas rusos, quienes proclamaban que era necesario revolucionar la literatura y las artes conjuntamente con la sociedad. El arte y la literatura son instrumentos cuyo objetivo es desfamiliarizar el pensamiento, destruir el estrato de los hábitos perceptuales normales, a través del uso de objetos extraños e inmotivados, de artificios técnicos, privilegiando el aspecto formal en desmedro del contenido.<sup>87</sup>

El lingüista ruso R. Jakobson cumplió con el importante rol de conectar los diversos componentes históricos del estructuralismo y de transferir el método interpretativo estructural de la lingüística a las demás ciencias humanas. En efecto, en Jakobson se entrecruzan las más variadas líneas del desarrollo del estructuralismo: partiendo de la experiencia del formalismo ruso —del cual propagó las ideas estéticas—, desarrolló las ideas de Saussure, al principio en el Círculo lingüístico de Praga —del que fue uno de los fundadores— y más tarde en América. Fue precisamente en Nueva York —donde se había refugiado para escapar de la guerra— que Lévi-Strauss entro en contacto directo con el estructuralismo lingüístico gracias a su amistad con Jakobson.

Pasemos ahora a examinar los aspectos fundamentales de la teoría de Ferdinand de Saussure. Esto nos permitirá comprender por qué tuvo tanta importancia para el desarrollo del estructuralismo.

Para Saussure el lenguaje, una facultad común a todos, no se puede concebir simplemente como la suma de los actos del hablar (sean estos pasados o futuros) que los individuos efectúan para comunicar entre sí. La distinción fundamental en el lenguaje es la que existe entre *lengua* y *habla* (en francés, *langue* y *parole*). La *lengua* (*langue*) «es un sistema de signos que expresan ideas»<sup>88</sup> y «es la parte social del lenguaje, exterior al individuo, quien por sí solo no puede ni crearla ni modificarla; no existe más que en virtud de una especie de contrato establecido entre los miembros de la comunidad».<sup>89</sup> El *habla* (*parole*) es un acto único de comunicación verbal efectuado por un individuo para expresar un pensamiento personal. El primer concepto indica el sistema de reglas que están a la base de cada acto del hablar y que, siendo bagaje común de toda la comunidad, existe independientemente del sujeto. Si no se conoce este sistema de reglas —que el individuo hace suyo a través del aprendizaje— ningún acto del hablar sería posible. La lingüística es, para Saussure, fundamentalmente el estudio de la *langue* y, en este sentido, constituye solo una rama de una disciplina más general, una ciencia de los signos o semiología, que él espera se desarrolle a futuro.

Saussure efectúa una segunda distinción básica entre el *significante* y el *significado* de un signo lingüístico. Ante todo aclaremos este último término. En un primer análisis, Saussure define al signo lingüístico como la unión entre un concepto y una «imagen acústica» (es decir un sonido, no en el sentido estrictamente físico, material, sino un sonido en la dimensión de la percepción auditiva).<sup>90</sup> Más tarde Saussure propone, a fin de evitar posibles ambigüedades, dar el nombre de *significado* al concepto y llamar *significante* a la imagen acústica. Pero el punto clave que surge del análisis de Saussure es el siguiente: el nexo que une a los dos componentes de un signo lingüístico es arbitrario. Tal es así, que un mismo

<sup>86</sup> P. Anderson: *In the tracks of historical materialism*, Londres 1983, pág. 40.

<sup>87</sup> J. G. Melquior: *From Prague to Paris. A critique of structuralist and post-structuralist thought*. Londres 1986, Cap. II.

<sup>88</sup> F. de Saussure. *Cours de linguistique générale*, París 1972. Traducción castellana de Amado Alonso. Alianza Editorial. Madrid, 1987, pág. 32.

<sup>89</sup> *Ibidem* pág. 30.

<sup>90</sup> *Ibid.* pág. 88.

concepto, por ejemplo, "hermana" aparece ligado a imágenes acústicas diferentes según el idioma (sister, soeur, sorella, etc.). No existe por lo tanto ninguna razón aparente por la cual una imagen acústica dada se deba asociar a un cierto concepto: cualquier otra imagen sería igualmente adecuada. Esto no significa que el hablante pueda modificar libremente la asociación entre los dos términos; si así lo hiciera comprometería seriamente la comunicación. En efecto, esta asociación, aunque arbitraria, está socialmente dada en un cierto momento histórico. Es evidente que el lenguaje cambia con el tiempo, pero para una comunidad lingüística lo que cuenta es su situación presente, que es la que permite la comunicación entre las personas.

Es más. Un idioma no sólo produce un conjunto singular de significantes, dividiendo y organizando el espectro sonoro de un modo que es al mismo tiempo arbitrario y específico, sino que se comporta de la misma manera en el espectro de las posibilidades conceptuales: un idioma posee un modo, también arbitrario y específico, de dividir y organizar el mundo en conceptos y categorías, es decir, posee su propia forma de crear significados. Esto no es difícil de comprobar si consideramos que ciertos términos, expresiones o construcciones de un idioma no se pueden traducir fácilmente a otro justamente porque sus significados no son completamente equivalentes, ya que corresponden a distintas articulaciones del plano conceptual. Por lo tanto, los significados no existen por sí mismos, no constituyen entidades fijas, válidas para todos los idiomas y que luego cada idioma expresa con diferentes significantes. Los significantes y los significados, precisamente por el hecho de ser divisiones arbitrarias de un continuo —conceptual en un caso, sonoro en el otro— pueden ser definidos solamente a partir de sus relaciones, o sea, en función del sistema de diferencias recíprocas, siendo cada uno de ellos lo que los demás no son. Aclaremos este punto utilizando un ejemplo que nos da Saussure.<sup>91</sup> El expreso Ginebra-París de las 8.25 es el mismo tren todos los días a pesar de que sus componentes materiales puedan ser siempre distintos. En efecto, la locomotora, los vagones y el personal pueden cambiar según los días. Pero lo que da identidad al tren es su posición en el sistema de trenes que describe el horario ferroviario. Lo importante es que se lo pueda distinguir entre todos los demás trenes. Así expone Saussure este punto clave de su teoría lingüística, esta *concepción diferencial* de los significados y los significantes: «Lo importante en una palabra no es el sonido en sí, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir tal palabra de todas las demás porque son ellas las que llevan la significación».<sup>92</sup> «[Los conceptos] son puramente diferenciales, definidos no positivamente por su contenido, sino negativamente por sus relaciones con los demás términos del sistema. Su más exacta característica es la de ser lo que los otros no son».<sup>93</sup>

Falta aún considerar una última distinción fundamental que Saussure describe entre *sincronía* y *diacronía*. Todos hemos experimentado que el lenguaje cambia continuamente. Los signos lingüísticos no son estáticos: se transforman incesantemente. Este hecho admite una verificación inmediata en lo que respecta a los significantes, pero vale del mismo modo para los significados. Por ejemplo, la palabra inglesa "silly" tuvo el significado de "pío", "bueno" hasta el siglo XVI, durante el cual comenzó a significar "inocente", "indefenso". La palabra continuó cambiando hasta el momento actual en que se la conoce con el significado de "estúpido". Se puede entonces estudiar el lenguaje en una dimensión *diacrónica*, es decir histórica, siguiendo las transformaciones de los signos lingüísticos, o en un particular momento histórico, en otras palabras, en su dimensión *sincrónica*. Esta última es la única que importa a quienes utilizan el lenguaje y la única que permite determinar el sistema de relaciones internas, de reglas (*langue*) de un idioma. De aquí la importancia primaria que Saussure otorga al análisis sincrónico en la lingüística.

Son las comentadas hasta aquí, en forma extremadamente sintética, las ideas fundamentales y más innovativas del *Curso*. Recordemos que el *Curso* es una reconstrucción del pensamiento de Saussure que hicieron sus alumnos en base a los apuntes tomados durante las lecciones y que fue publicado en 1915, luego de la muerte del maestro. Es interesante destacar que en el *Curso* nunca aparece el vocablo «estructura», sino «sistema» con el cual, como ya hemos visto, Saussure asigna al lenguaje la condición de un todo solidario, cuyas partes son interdependientes. Con el término estructura se designa en general el modo de organización de un sistema en base al rango, el rol, las relaciones, etc. de sus partes. Y es con este sentido que la palabra fue luego utilizada por el estructuralismo lingüístico, apareciendo por primera vez en el Círculo lingüístico de Praga donde se habla de «estructura del sistema lingüístico».

---

<sup>91</sup> Ibid. pág. 136.

<sup>92</sup> Ibid. pág. 148.

<sup>93</sup> Ibid. pág. 147.

De todo lo que hemos dicho resulta que el lenguaje, en el análisis de Saussure, posee algunas propiedades singulares: por una parte está compuesto de signos totalmente arbitrarios y por otra parte presenta una rígida estructura impersonal, externa y que precede al individuo, quien no puede crearla ni transformarla. Esta estructura funciona como una suerte de *a priori* social: aunque no se perciba conscientemente, ella ejerce una influencia fundamental sobre los que la aprenden y la usan, en cuanto determina en gran medida la calidad y la amplitud de su horizonte cognoscitivo. En efecto, las personas asimilan el lenguaje mucho antes de poder "pensar por sí mismas"; es más, tal aprendizaje constituye precisamente la base para que eso suceda. Es cierto que luego se pueden privilegiar algunos contenidos y rechazar otros, pero no se puede cambiar fácilmente el sistema de asociaciones entre significantes y significados, que ha sido establecido socialmente y que el aprendizaje ha depositado en la memoria de cada uno. Dicho de otro modo, se piensa siempre desde adentro de un lenguaje, y el lenguaje es ya una forma interpretativa de la realidad. Este enfoque restringe al máximo el espacio que le queda al sujeto para construir conscientemente la propia experiencia y para expresarla libremente a través del lenguaje. De este planteo deriva que no existe un momento perceptivo distinto de un momento posterior en el cual la percepción es articulada conscientemente en el lenguaje: pareciera existir un único momento de percepción-interpretación que en gran medida elude al "sujeto".

Todo esto permite comprender la actitud general anti-subjetiva y anti-humanista que los estructuralistas desarrollan a partir del paradigma lingüístico de Saussure. Además, la posición de privilegio otorgada al análisis sincrónico, que es el que permite reconocer las estructuras, transforma a la historia en una serie de "cuadros" sin conexión, en los que, aunque cambie el trasfondo, los seres humanos aparecen siempre sometidos a condicionamientos inconscientes. Lo que se obtiene de este modo es una *historia sin sujeto*.

Lévi-Strauss, que puede ser considerado el "padre" del estructuralismo, no era un lingüista; era un antropólogo formado en la tradición de la sociología francesa de E. Durkheim y M. Mauss. Después de su encuentro con Jacobson, el enfoque adoptado por el estructuralismo lingüístico se le presenta como el mejor instrumento para indagar en lo profundo de los fenómenos socio-culturales —el objeto de estudio de la antropología— con el fin último de determinar precisamente aquellas *constantes universales* de las sociedades humanas que Durkheim buscaba. Así, adoptando el método del estructuralismo lingüístico, Lévi-Strauss propone reducir la antropología a una semiótica, es decir, estudiar las culturas humanas como estructuras de lenguajes verbales y no verbales.<sup>94</sup>

Efectivamente, del estudio de una cultura, la antropología pone de relieve una serie de sistemas tales como el parentesco, los ritos matrimoniales, la comida, los mitos, etc. Cada uno de ellos constituye un conjunto de procesos que permiten un tipo específico de comunicación y, por lo tanto, pueden ser tratados como lenguajes que operan en distintos niveles de la vida social, cada uno con su propio sistema de signos. El conjunto estructurado de todos estos lenguajes constituye la totalidad de la cultura que, desde este punto de vista, puede ser considerada como una suerte de lenguaje global.

De este modo, analizando los complejos sistemas de división en clanes totémicos de las tribus así llamadas "primitivas", Lévi-Strauss descubre en ellos una forma de comunicación, un lenguaje. A un observador "moderno" tales sistemas pueden parecer absurdos, primitivos en cuanto confusos, ingenuos, carentes de racionalidad. Sin embargo, cuando un hombre primitivo divide el universo de acuerdo a las características del propio clan, incluyendo ciertos animales, plantas o estrellas, está construyendo un sistema de divisiones entre sí y los demás miembros de la tribu, divisiones que permiten la existencia misma de la tribu como un conjunto *articulado y no indistinto*<sup>95</sup>, está construyendo un sistema de comunicación social, que es precisamente lo que mantiene unida a la tribu. Esta operación no es «primitiva» en ningún modo sino altamente sofisticada, en el sentido que ese hombre reúne cosas *que no están juntas en la experiencia perceptual*, y esto es justamente la esencia de todos los signos y de la operación misma de la significación.

De la misma manera, cuando se identifica con el animal totémico, el hombre primitivo no se "percibe" como animal —como un etnólogo ingenuo podría llegar a creer—; él se "interpreta" como un tipo específico

<sup>94</sup> C. Lévi-Strauss. *Anthropologie structurale*, París 1958, trad. inglesa: Structural Anthropology de C. Jacobson, Nueva York, 1963, Vol I, Caps. III y IV.

<sup>95</sup> C. Lévi-Strauss. *La pensée sauvage*, París 1962. Traducción castellana de F. González Aramburu, Fondo de Cultura Económica, Méjico 1964, pág. 160-161.

de animal, es decir que se transforma en un signo para sí mismo y para los demás miembros de la tribu, entrando así en el "discurso" de su sociedad.

El salvaje organiza su propio mundo mental de un modo que Lévi-Strauss define "analógico", ya que utiliza los objetos naturales que están a su alrededor para construir sus propios signos, como lo haría un *bricoleur*, que crea o repara algo con pedazos de objetos que tiene a disposición. Desde este punto de vista, su pensamiento es distinto del moderno, o "lógico", ya que este inventa signos artificiales y los superpone a la naturaleza, como haría un *ingeniero*. Sin embargo, el pensamiento salvaje no es menos abstracto que el pensamiento moderno, y está tan lejos cuanto éste último lo está de un mundo de datos sensoriales puros. En este sentido, el estudio de los complejos sistemas de parentesco en las sociedades primitivas es muy ilustrativo. Refiriéndose a esto, Lévi-Strauss dice: «Un sistema de parentesco no consiste en relaciones objetivas de descendencia o consanguinidad entre individuos. Existe sólo en la conciencia humana; es un sistema arbitrario de representación y no el desarrollo espontáneo de una situación real».<sup>96</sup>

La diferencia entre nosotros, hombres modernos, y los "primitivos" no consiste entonces, para Lévi-Strauss, en una capacidad mental diferente, sino en un área diversa de aplicación de la misma energía mental. La mente primitiva es exactamente la misma mente moderna y su funcionamiento devela el funcionamiento de ésta última: ambas construyen sus propias realidades y las proyectan sobre cualquier realidad que encuentran a su alrededor, aunque esta operación no sea consciente en ninguno de los dos casos. En síntesis, lo que surge es una *función simbólica*, estructurante, de la mente humana que existe siempre, en todas partes, en toda sociedad, aunque se presente bajo diversas formas.

Por otra parte, la forma analógica de pensar, típica del totemismo, no se circunscribe ciertamente a los pueblos primitivos; se la puede encontrar donde sea, en un club deportivo, por ejemplo, donde los jugadores se dan el nombre de animales para indicar el propio temperamento o alguna característica física y distinguirse así de los demás. Lo que ocurre es que ya no la reconocemos, o simplemente nos parece "extraña" y este fenómeno comienza cuando los seres humanos dejan de cooperar analógicamente con la naturaleza y se interesan solamente por actuar lógicamente sobre ella.

Lévi-Strauss es un crítico severo y amargo del hombre y de la sociedad moderna, a la que define "un cataclismo monstruoso" que amenaza con deglutir a todo el planeta, y en este sentido anticipa muchos de los temas de los movimientos ecológicos que surgirían más tarde. Para él, el así llamado "progreso" ha sido posible sólo a costa de la violencia, la esclavitud, el colonialismo, la destrucción de la naturaleza; es sólo una ilusión etnocéntrica de nuestra civilización, un *mito*, y como tal tiene el mismo valor de arbitrariedad y la misma función de "verdad social" que aquellos productos del pensamiento primitivo.

El progreso no existe porque tampoco existe la historia como sucesión objetiva de eventos. La historia no es otra cosa que un sistema de signos que, por definición son injustificados y determinados por otras realidades no históricas. En realidad, las expresiones históricas (o sea las distintas formas en que se relata la historia), así como sucede con el lenguaje, el totemismo y los mitos, eligen sus propias unidades significantes de una matriz terminológica pre-existente, que en este caso está constituida por "hechos históricos". Pero la elección, la organización y por lo tanto la interpretación de los "hechos históricos", en síntesis, los significados que se les atribuyen, son arbitrarios, determinados por la proyección que hacemos sobre ellos de nuestra situación actual. Si nos hemos interesado en un cierto período histórico, por ejemplo, la Revolución Francesa, es porque creemos que ésta nos puede dar un modelo interpretativo y de conducta para el presente. La historia en sí no nos provee de significados ni representa progreso: es solamente un catálogo de eventos, un método, que se puede usar de distintas maneras.

Está claro que el pensamiento de Lévi-Strauss no podía evitar el choque con el de Sartre, su perfecta antítesis. Con su *Crítica de la razón dialéctica* (1960) Sartre había intentado hacer una síntesis entre el humanismo existencialista y el marxismo. Para él la historia posee una propia intelegibilidad: son los hombres los que la construyen. Más aún, el pensamiento de Sartre, en cuanto humanismo, tiende a demostrar que el significado, la continuidad y el objetivo atribuidos a la acción humana colectiva son componentes intrínsecos de la comprensión histórica. La historia, por lo tanto, no puede ser reducida a un fenómeno simplemente natural, biológico.<sup>97</sup>

<sup>96</sup> C. Lévi-Strauss. *Structural Anthropology*, Vol I, pág. 50.

<sup>97</sup> Cfr. K. Soper. *Humanism and anti-humanism* (Hutchinson Publishing Group) 1986, Cap. V.

La siguiente cita, extraída del último capítulo de *El pensamiento salvaje* —en gran parte dedicado a la refutación de la *Crítica de la razón dialéctica*— muestra el valor que Lévi-Strauss atribuye al historicismo y al humanismo de Sartre: «Bastaría sólo con reconocer que la historia es un método al cual no corresponde un objeto preciso, para rechazar la equivalencia entre la noción de historia y la noción de humanidad, que algunos han pretendido imponernos con el fin inconfesado de hacer de la historicidad el último refugio de un humanismo trascendental: como si el hombre pudiera recuperar la ilusión de libertad en el plano del "nosotros" con sólo renunciar a los "yo" que, obviamente, están desprovistos de consistencia».<sup>98</sup>

Para Lévi-Strauss, así como no existe un sujeto individual (recordemos aquí que él había definido al "yo" de la tradición fenomenológica como un *enfant gaté*), no existe tampoco un sujeto colectivo, una humanidad que crea la historia y que da una continuidad consciente a los acontecimientos. En la base de la idea moderna de historicidad, con la que se trata de contrabandear la idea de libertad humana, y con ella la de humanismo, está el hecho de que nosotros vivimos en una sociedad «caliente» (como él la llama), es decir una sociedad que genera constantemente, a través de una dialéctica interna, el cambio social y, por lo tanto, continuas tensiones y conflictos. Es una sociedad que funciona como una máquina termodinámica, que produce un alto nivel de orden a costa de un gran consumo de energía y de desigualdades internas, en otras palabras, una máquina que genera entropía: un desorden global mayor que el orden interno. Por el contrario, las sociedades primitivas son «frías» porque tratan de limitar los cambios, tratan de evitar la historia. Lo hacen manteniendo un bajo standard de vida —y por ende preservando el ambiente—, tratando de controlar el crecimiento demográfico y basando el poder en el consenso.<sup>99</sup>

En este punto se ve claramente una de las tantas paradojas de la filosofía de Lévi-Strauss, que sus muchos críticos no han dejado de señalar<sup>100</sup>: luego de haber emitido un juicio tan áspero y negativo de la sociedad industrial, uno se esperaría que repudiase la ciencia o, más en general, la "mirada científica" que objetiviza la naturaleza, que la transforma en cosa. Porque el desarrollo de nuestra «sociedad entrópica» ha ido de la mano con el de la ciencia y la tecnología. Pero al contrario, Lévi-Strauss ubica su propia investigación en el ámbito de las ciencias naturales; es más, la encuadra en el más riguroso y global cientificismo materialista. Así es como él se expresa en un famoso pasaje: «...Creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo. El valor eminente de la etnología es el de corresponder a la primera etapa de una acción que comporta a otras: más allá de la diversidad empírica de las sociedades humanas, el análisis etnográfico quiere llegar a invariables ... Sin embargo, no basta con reabsorber las humanidades particulares en una humanidad general; esta primer empresa esboza otras ... que incumben a las ciencias exactas y naturales: reintegrar a la cultura en la naturaleza y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas».<sup>101</sup>

En una última reducción, para Lévi-Strauss, los distintos tipos de sociedades humanas derivan simplemente de distintas configuraciones de los elementos estructurales de la mente humana, cuya raíz se encuentra en los funcionamientos bioquímicos y biofísicos. Esto es así porque la mente humana no es otra cosa que un atributo del cerebro humano y constituye un *sistema cerrado*: como un caleidoscopio donde sucesivos movimientos producen continuos juegos de formas y colores, pero siempre a partir de pocos elementos simples.

Es evidente que este naturalismo y anti-humanismo radicales se prestan a objeciones en distintos niveles. Las más inmediatas se refieren a la posición y al rol del observador. Después de todo, es siempre un hombre el que estudia a los hombres-hormiga. Como ha escrito el fenomenólogo M. Dufrenne: «Sea cual fuere el elemento en donde se mueve, el pensamiento del hombre se enfrentará siempre con la fatigosa tarea de reconducir el pensamiento al pensador; no importa lo que se diga del hombre, será siempre un hombre quien lo dice ... ».<sup>102</sup>

Debemos considerar además el punto clave del valor que pueden tener las interpretaciones de las estructuras culturales de los pueblos primitivos efectuadas por una mente moderna que, por definición, posee una configuración inconsciente diferente de aquello que interpreta. Lévi-Strauss ha reconocido que sus interpretaciones de los mitos primitivos constituyen una suerte de traducción del código semántico del

<sup>98</sup> C. Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje*, op. cit. pág. 380.

<sup>99</sup> C. Lévi-Strauss: *Structural Anthropology*, op. cit., Vol II, Cap I.

<sup>100</sup> J. G. Melquior: *From Prague to Paris*, op. cit. pág. 68-74.

<sup>101</sup> C. Lévi-Strauss: *El pensamiento salvaje*, op. cit., págs. 357-358.

<sup>102</sup> M. Dufrenne: *La philosophie du néo-positivisme* en *Esprit*, 35:360 (Mayo 1967), pág. 783.



"pensamiento salvaje" a un código moderno, y, en este sentido son, de por sí, necesariamente *míticas*. Pero, si lo anterior es cierto —como ha observado el filósofo post-estructuralista J. Derrida— no se entiende por qué habría que tomar esas interpretaciones en serio.

## 5.2. Michel Foucault

Michel Foucault, de quien examinaremos la ideas fundamentales especialmente en lo que respecta a su visión del hombre y la crítica que hace al humanismo, ha siempre sostenido que no era un estructuralista. En su opinión una tal denominación no significa nada, dado que engloba personalidades que tienen muy poco en común.<sup>103</sup> Cuando describe su propia formación y el clima general que reinaba al momento de la conformación de su pensamiento, Foucault se siente parte de aquella generación que, al principio de los años Cincuenta, ya no se reconocía más en el existencialismo de Sartre y Merleau-Ponty y en su insistencia en los problemas del "sentido". La generación de Foucault, después de los estudios de Lévi-Strauss sobre las sociedades y de Lacan sobre el inconsciente, considera superficial y vana la problemática existencialista. Aquello que vale la pena indagar es el "sistema". Éstas son, en las palabras de Foucault, las razones: «En todas las épocas el modo de reflexionar de la gente, el modo de escribir, de juzgar, de hablar (incluso en las conversaciones de la calle y en los escritos más cotidianos) y hasta la forma en que las personas experimentan las cosas, las reacciones de su sensibilidad, toda su conducta, está regida por una estructura teórica, un sistema, que cambia con los tiempos y las sociedades pero que está presente en todos los tiempos y en todas las sociedades».<sup>104</sup>

No existe un pensamiento verdaderamente libre: siempre «se piensa en el interior de un pensamiento anónimo y constrictor que es el de una época y el de un lenguaje. ... La tarea de la filosofía actual ... es la de sacar a la luz este pensamiento ..., ese trasfondo sobre el cual nuestro pensamiento "libre" emerge y centellea durante un instante».<sup>105</sup>

Y así es como Foucault describe los aspectos fundamentales de su problemática. El fin de toda su obra es «... intentar encontrar en la historia de las ciencias, de los conocimientos y del saber humano algo que sería como su «inconsciente». ... Si se quiere, la hipótesis de trabajo es globalmente ésta: la historia de los conocimientos no obedece simplemente a la idea de progreso de la razón; no es la conciencia humana o la razón humana quien detenta las leyes de su historia. Por debajo de lo que la ciencia conoce de sí misma existe algo que desconoce, y su historia, su devenir, sus episodios, sus accidentes obedecen a un cierto número de leyes y determinaciones. Son precisamente esas leyes y esas determinaciones lo que yo he intentado sacar a luz. He intentado desentrañar un campo autónomo que sería el del inconsciente de la ciencia, el inconsciente del saber que tendría sus propias reglas del mismo modo que el inconsciente del individuo humano tiene también sus reglas y sus determinaciones».<sup>106</sup>

Además, para Foucault, uno de los obstáculos más graves con los que se enfrenta el pensamiento actual es la idea de "humanismo". Por ello, una de las tareas principales de su obra es la de depurar el campo filosófico de tal idea. En las palabras de Foucault, «Los descubrimientos de Lévi-Strauss, de Lacan, de Dumezil ... borran no sólo la imagen tradicional que se tenía del hombre, sino que, a mi juicio, tienden todas a convertir en inútil, para la investigación y para el pensamiento, la idea misma de hombre. La herencia más gravosa que hemos recibido del siglo XIX —y de la que ya es hora de desembarazarse— es el humanismo».<sup>107</sup>

Foucault, que había sido un estudiante brillante y contaba con una formación filosófica y psicológica, inicia su carrera con una obra profundamente original, *La historia de la locura en la edad clásica*<sup>108</sup>, publicada en 1961. En este libro Foucault describe una historia de la locura en Occidente, que parte del Renacimiento y, pasando por la Edad de la Razón (la "edad clásica") llega al siglo XIX, o sea hasta la fundación de la siquiatria como "ciencia". Foucault revierte la interpretación normal y optimista que presenta a la siquiatria como a una disciplina en continua evolución y crecimiento; el libro constituye una suerte de contra-historia

<sup>103</sup> Entrevista con Jean-Pierre El Kabbach. *La quinzaine littéraire*, No. 48, Marzo 1968. En: *Michel Foucault: Saber y verdad*, Madrid 1985, pág. 42-43.

<sup>104</sup> Entrevista con Madelaine Chapsal. *La quinzaine littéraire*, No. 5, Mayo 1966. En: *Michel Foucault: Saber y verdad*, op. cit., pág. 33.

<sup>105</sup> Ibidem, págs. 33-34.

<sup>106</sup> Entrevista con Jean-Pierre El Kabbach, op. cit. pág. 43.

<sup>107</sup> Entrevista con Madelaine Chapsal, op. cit., pág. 34.

<sup>108</sup> M. Foucault. *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*, París, 1961. *Madness and Civilization: a History of Insanity in the Age of Reason*, traducción en inglés (compendiada) de R. Howard, New York, 1965.

de esta disciplina. La locura emerge como un concepto históricamente cambiante, móvil, que asume formas a veces contradictorias, y que en general depende del conjunto de creencias que caracterizan a una época. Así, en el Renacimiento, durante el cual a los locos se los deja a menudo libres, de alguna manera la locura "habla" a los sanos de otro mundo a donde la razón no llega, o, como en la combinación del rey-bufón, la locura desafía a la razón mostrando la demencia que hay en ella y presentándole sus propias razones. Mientras que en la sucesiva edad del racionalismo, la locura está separada de la razón y deviene la no-razón: se confina a los locos en lugares cerrados junto a los pobres, los vagabundos, los criminales, es decir junto a aquéllos que no tenían trabajo y que podían constituir una amenaza para la sociedad. Este grupo heterogéneo está unido por el hecho de divergir del comportamiento que en aquella época se consideraba conforme a la razón. A fines del siglo XVIII se inicia la fase moderna, con la reforma que aísla a los locos de sus compañeros de desventura y se da origen al manicomio como lugar de confinamiento y de tratamiento médico. A partir de este momento, el loco deviene objeto del estudio y de la práctica siquiátrica, o sea de un saber que se constituye como resultado de tales actividades. La locura es ahora "enfermedad mental" que "habla" según el discurso médico; el loco es acallado y por él hablan las distintas interpretaciones, en conflicto entre sí, construidas incesantemente por los siquiatras. Pero la locura, relegada por la fuerza al manicomio, "grita" en la sociedad moderna a través del arte -su único lugar de expresión— desafiando y relativizando la normalidad burguesa: grita con las voces de Sade, Hölderlin, Van Gogh, Nietzsche...

No obstante la buena recepción en los ambientes académicos y entre las corrientes de la anti-siquiatría, el libro no tuvo gran resonancia. Y lo mismo ocurrió con el sucesivo, *Nacimiento de la clínica*, de planteo similar. Fue con la publicación de *Las palabras y las cosas*<sup>109</sup> en 1966 que Foucault tuvo gran éxito, aun entre el público no especialista, éxito que lo catapultó al centro de la escena de la filosofía francesa.

En este libro, que en inglés fue traducido —por sugerencia del autor— como *The Order of Things* (El orden de las cosas), Foucault se propone estudiar los códigos culturales fundamentales que han determinado el ordenamiento de la experiencia humana en Occidente. Como ya hemos visto, para Foucault, la actividad cognoscitiva en cualquier período histórico no es libre, sino que se da dentro de ciertos canales ya delineados, dentro de ciertas formas de conocimiento dadas, que son simultáneamente anónimas, inconscientes e ineludibles. Él llama a estas formas *episteme* (esta palabra, de origen platónica, se usa comúnmente en filosofía con el significado de "conocimiento verdadero", "ciencia"). Las distintas *episteme* constituyen «a priori sociales» que delimitan, en la totalidad de la experiencia posible, un espacio cognoscitivo específico y determinan tanto los modos de ser de lo que se conoce en ese espacio, como los criterios según los cuales se construye un discurso "verdadero".

Una *episteme* es ineludible porque, como dice Foucault, cualquier ordenamiento de las cosas o de los conceptos, «cualquier similitud o distinción, aún para una percepción no entrenada, es siempre el resultado de una precisa operación y de la aplicación de un criterio preliminar».<sup>110</sup>

En este contexto, evidentemente no tiene sentido preguntarse si una *episteme* es verdadera o falsa, o cuál es su valor racional. Es la *episteme* misma la que determina lo que se puede decir y el modo de construir las verdades reconocidas en una época dada. Es el fundamento de los discursos, el reticulado conceptual que permite o excluye la existencia de tales verdades; es lo *no-pensado* mediante lo cual se modela y articula el conocimiento y el saber.

El estudio efectuado en *Las palabras y las cosas* cubre aproximadamente el mismo período considerado en *La historia de la locura*, desde el Renacimiento hasta el fin del siglo XIX. Foucault individúa a las distintas *episteme* a través del estudio de las diversas configuraciones históricas de tres «empiricidades», o sea de tres áreas fundamentales del saber empírico que son el lenguaje, la economía y la vida. Esto porque, según Foucault, los conocimientos humanos se han siempre ocupado, de un modo u otro, de palabras, bienes materiales y seres vivientes. *Las palabras y las cosas* no es, sin embargo, una historia en sentido clásico, sino una «arqueología», en particular —como aclara el subtítulo— una *arqueología de las ciencias humanas*. Con estos términos, Foucault entiende una investigación que, partiendo del presente lleve a la luz —como en una excavación— lo que está por debajo de ese conjunto de conocimientos que actualmente se conoce con el nombre de ciencias humanas: ante todo, la psicología, la sociología, la crítica literaria, la historiografía y luego las contra-ciencias, como él las llama, es decir, la etnología, el psicoanálisis y la

<sup>109</sup> M. Foucault. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, París 1966. *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences*, traducción en inglés de A. Sheridan, New York 1970.

<sup>110</sup> M. Foucault. *The Order of Things*, op. cit. pág. xx

lingüística. Pero esta investigación no tiene por objetivo la reconstrucción de la historia de su desarrollo, sino llegar a un diagnóstico de su actual status cognoscitivo, o sea, de su capacidad, validez y límites en cuanto ciencias del hombre.

Foucault no discute sus contenidos ni sus teorías actuales, así como al arqueólogo no le importa la superficie en la que excava. El diagnóstico de su estado presente es posible sólo reconstruyendo la episteme que constituyó su condición de existencia y que, consecuentemente, ha permitido que aparecieran y se articularan como lo han hecho. La arqueología, como método, trata de aislar los diferentes estratos horizontales dentro de los cuales las tres "empiricidades" fundamentales aparecen con distintos ordenamientos. Es así que, a partir de los modos en los que, en Occidente, durante los últimos cuatro, cinco siglos, se ha hablado del lenguaje, de los bienes materiales y de la vida, es posible reconstruir las diferentes episteme. Aquél que ha dado origen a las ciencias humanas emergerá, en esta excavación, como un estrato específico, distinto de los subyacentes. Con el concepto de arqueología Foucault demuestra seguir, por lo que respecta a la historia, la lección de Lévi-Strauss y, sobre todo, la de Nietzsche: él parte conscientemente del presente para aclarar el presente. La historia es solamente un archivo y la arqueología —mediante el análisis sincrónico de los restos— muestra su discontinuidad, los distintos estratos de depósito, pero no individúa "sujetos históricos" ni explica por qué o cómo se ha pasado de un estrato a otro. Foucault, a diferencia de Lévi-Strauss, no busca estructuras invariables, sino que —como el Nietzsche de la *Genealogía de la moral*— muestra la esencial fluidez de todos los significados sociales y su incesante reinterpretación.

Foucault identifica tres episteme en el período que investiga y entre ellas, dos momentos de neta separación.

La primera episteme es la del Renacimiento que se caracteriza por la *semejanza*. Para el hombre del Renacimiento, todos los seres están envueltos en una apretada red de semejanzas y correspondencias. Cada uno de ellos conduce a otro, al cual está ligado por invisibles hilos, por sutiles analogías. El pensamiento del hombre del Renacimiento no separa las cosas, sino que las une entre sí, ordena el mundo utilizando al cuerpo humano, donde todo está en estrecha relación, como metáfora suprema. El lenguaje del Renacimiento es, como dice Foucault, la "prosa del mundo". Sus signos no son arbitrarios, sino que reconducen a la esencia misma de las cosas: entre significante y significado existe necesariamente una relación, algún tipo de semejanza que el estudioso debe descubrir. El conocimiento es fundamentalmente interpretación, exégesis, del gran libro del mundo que Dios ha escrito para los hombres, es búsqueda de los signos, de las *signaturas*, es decir de los trazos que la mano de Dios ha dejado, como una firma, en la naturaleza.

De repente, a mediados del siglo XVII, esta episteme se derrumba. El carácter general de la nueva episteme está dado por la *representación*, vocablo con el cual Foucault indica la racionalidad abstracta que divide e individúa: «La actividad de la mente ...ya no será la de *reunir las cosas*, dedicarse a buscar algo que pueda revelar un parentesco, una atracción, una naturaleza secretamente común a todas ellas, sino que, al contrario, será la de *discriminar*, o sea, establecer la identidad de las cosas... En este sentido, la discriminación impone, en la comparación, la búsqueda primaria y fundamental de las diferencias...».<sup>111</sup>

En todos los campos, las cosas son medidas, ordenadas, tabuladas, colocadas en serie, en columnas, en estructuras. El conocimiento se espacializa y todas las "ciencias" son ciencias del orden, son taxonomías, nomenclaturas, clasificaciones, siguiendo el modelo de la Botánica de Linneo. En todos los campos, el análisis substituye a la analogía. En el lenguaje, el nexo de similitud, la conjunción entre significado y significante desaparece: la relación entre ambos deviene simplemente convencional, pero al mismo tiempo se la entiende como una relación clara e inequívoca. Las palabras y las cosas pertenecen a dos órdenes paralelos. Es la naturaleza misma de la conciencia humana, así como ha sido creada por Dios, la que permite esta relación transparente entre cosa y concepto de la cosa, entre cosa y palabra.

Esta *episteme* desaparece abruptamente hacia finales del siglo XVIII. Comienza ahora la época moderna propiamente dicha, cuya episteme se caracteriza por la *historicidad* y, como dice Foucault, por la aparición del *hombre*.

---

<sup>111</sup> Ibid. pág. 55.

En la "tabla", que es la metáfora de la episteme de la edad del racionalismo, irrumpen inesperadamente el tiempo y la historia. Por ejemplo, los organismos vivos, colocados uno junto a otro en las clasificaciones, se demuestran —con sus semejanzas y diferencias estructurales— adyacentes, ya no en el espacio abstracto de la serialidad, sino en una *sucesión temporal*. Su proximidad habla ahora de una transformación, de una evolución, de pasajes y relaciones entre identidades que ya no son estables. En el lenguaje se descubre la estratificación de los significados que la historia ha ido depositando continuamente. La palabra ya no es una entidad definida y clara que reconduce en modo transparente a un concepto o a una cosa del mundo; ahora es una construcción ambigua, cargada de significados adquiridos y perdidos. De este modo la filología reemplaza a la gramática como centro de interés. En la economía, el estudio del intercambio de bienes pasa a segundo plano con respecto a la producción. En todos los campos, el pensamiento moderno reconoce el dinamismo y la transformación. El nuevo ordenamiento de las cosas se produce en base a la historicidad. Más aún: para Foucault todas las categorías del pensamiento moderno son fundamentalmente *antropológicas* y ésta es la característica más específica de la nueva episteme.

En la edad moderna, nos aclara Foucault, la «representación» no desaparece, pero, con la introducción de las categorías dinámicas, disminuye, pierde transparencia y —por efecto de su propia estaticidad— no puede dar cuenta del devenir. Además se debilita la fe en un Dios que garantice que la naturaleza de la conciencia humana permita un conocimiento claro y verdadero del mundo. Como consecuencia, la «representación» ya no constituye el terreno común para todos los conocimientos; no es más el *pensamiento* sino *un modo de pensar*. Surge entonces el problema de fundamentar el conocimiento de algún modo y es precisamente ésta la tarea a la que, según Foucault, se dedica toda la filosofía moderna, desde Kant hasta Husserl. La filosofía moderna, por lo tanto, no es otra cosa que epistemología o búsqueda del "sentido". Si antes Dios y la transparencia de la «representación» daban un fundamento infinito al conocimiento, ahora éste deberá fundarse sobre un ser finito: el *hombre*. Pero este ser presenta una dualidad imposible de superar en cuanto es «... un individuo que vive, habla y trabaja de acuerdo a las leyes de una biología, una filología y una economía, pero que, por una suerte de torsión y sobreposición internas, ha adquirido el derecho, precisamente a través de la interacción de estas mismas leyes, de conocerlas y someterlas a una clarificación total». <sup>112</sup> O como dice sintéticamente otro pasaje: «... es un ser cuya naturaleza es ... conocer a la naturaleza y, de consecuencia, a sí mismo como ser natural». <sup>113</sup>

En otras palabras, el ser humano que emerge luego del colapso de la episteme racionalista es, por una parte, un ser natural y finito, sujeto a toda una serie de limitaciones y determinaciones que las "ciencias" de la economía, la biología y la lingüística muestran con sus leyes. Es un ser que habla un lenguaje que no es suyo, en el que se han sedimentado las palabras de infinitas generaciones, un ser que entra en un mundo de producción ya organizado y dotado de reglas internas propias, un ser que tiene un cuerpo sujeto a todas las leyes químicas y físicas... Un ser que nace en una sociedad con una organización y con valores ya dados y cuyo proceso cognoscitivo está sometido a una serie de mecanismos y determinismos, un ser marcado por una no-transparencia original, un inconsciente, es decir, un "otro" dentro de sí que no podrá jamás ser absorbido en ese sí, como las nuevas ciencias humanas de la psicología, la sociología y el psicoanálisis demostrarán más adelante.

Pero este ser, limitado y finito, es también el sujeto de tales conocimientos. Y además, a pesar de ser él en quien se deben establecer empíricamente estos conocimientos, es quien debe poseer en sí sus fundamentos para que la investigación misma tenga sentido. En esta circularidad se mueven las ciencias humanas y toda la filosofía de la episteme moderna.

Es precisamente este doble rol de *objeto del conocimiento* y *sujeto del conocer* (que Foucault describe detalladamente en el capítulo que lleva por título *El hombre y sus dobles*) que ha creado todas las antinomias y las contradicciones de la filosofía moderna, para llevarla finalmente a un callejón sin salida. Es hora de despertar de este "sueño antropológico", dice Foucault parafraseando a Kant y a su "sueño dogmático". Es hora de que el pensamiento se libere de este tipo de humanismo.

Es en el sentido descrito hasta aquí que para Foucault el *hombre* nace sólo al inicio del siglo XIX. Él utiliza entonces el término *hombre* para designar esta construcción intelectualista y circular (autoreferente), pero que —para quien piensa desde el interior de la episteme moderna— es simplemente el hombre.

---

<sup>112</sup> Ibidem, pág. 310.

<sup>113</sup> Ibidem, pág. 310.

Esta extraña figura ha podido nacer, dice Foucault haciendo referencia a Nietzsche, sólo con la muerte, o mejor dicho, con el asesinato de Dios, cuyos atributos ha tratado, poco a poco, de absorber. Éste ha sido también el acto que ha dado origen a las ciencias humanas. Así es como Foucault relata la parábola del *hombre*, su aparición y su fin próximo: «Inventar las ciencias humanas era en apariencia hacer del hombre el objeto de un saber posible. Significaba constituirlo en objeto de conocimiento. Ahora bien, en este mismo siglo XIX se esperaba, se soñaba con el gran mito escatológico de esa época que ha sido el siguiente: actuar de tal modo que ese conocimiento del hombre surtiese tal efecto que el hombre pudiese ser liberado de sus alienaciones, liberado de todas las determinaciones que no controlaba; que pudiese, gracias al conocimiento que poseía de sí mismo, convertirse por vez primera en dueño y detentador de sí. Dicho de otro modo, se convertía al hombre en objeto de conocimiento para que el hombre pudiese convertirse en sujeto de su propia libertad y de su propia existencia.

Pues bien, lo que ocurrió —y en este sentido se puede decir que el hombre nació en el siglo XIX— es que, a medida que se desarrollaban estas investigaciones sobre él en tanto que objeto posible del saber, ... este famoso hombre, esa naturaleza humana o esa esencia humana, lo propio del hombre, todo eso nunca se encontró. Cuando se analizaron, por ejemplo, los fenómenos de la locura o de la neurosis, lo que se descubrió fue un inconsciente ... que en realidad no tenía nada que ver con lo que se podía esperar de la esencia humana, de la libertad o de la existencia humana. ... Lo mismo ocurrió con el lenguaje... ¿qué se ha encontrado? Se han encontrado estructuras, ... pero el hombre en su libertad, en su existencia, una vez más ha desaparecido».<sup>114</sup>

«...Esta desaparición del hombre en el preciso momento en que era buscado en sus raíces no significa que las ciencias humanas vayan a desaparecer. Yo nunca he dicho eso, sino que las ciencias humanas van a desarrollarse ahora en un horizonte que ya no está cerrado o definido por el humanismo. El hombre desaparece en filosofía no tanto como objeto de saber cuanto como sujeto de libertad y de existencia, ya que el hombre sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, es en el fondo una imagen correlativa de Dios. El hombre del siglo XIX es Dios encarnado en la humanidad. Se produce una especie de teologización del hombre, un retorno de Dios a la tierra, que ha convertido al hombre del siglo XIX en una especie de teologización de sí mismo. ... Nietzsche ha sido quien, al denunciar la muerte de Dios, ha denunciado al mismo tiempo a este hombre divinizado con el que no cesó de soñar el siglo XIX. Y cuando Nietzsche anuncia la llegada del superhombre, lo que anuncia en realidad no es la próxima venida de un hombre que se asemejaría más a un Dios que a un hombre, lo que anuncia en realidad es la venida de un hombre que ya no tendrá ninguna relación con ese Dios, cuya imagen encarna».<sup>115</sup>

Y así, para Foucault, el acto que mató a Dios anuncia también la muerte de su asesino: «... dado que él ha matado a Dios, él mismo deberá dar una respuesta a su propia finitud; pero dado que es en la muerte de Dios que habla, piensa, existe, este asesino está destinado a morir; nuevos dioses, los mismos dioses, están ya encrespando el océano futuro; el hombre desaparecerá!»<sup>116</sup>

Si el *hombre* no es una constante del pensamiento humano, sino una creación reciente, que surge desde el interior de una episteme particular de la cultura europea, entonces será cancelado «como un rostro dibujado en la arena a orillas del mar»<sup>117</sup> cuando esta episteme, así como las que la han precedido, se derrumbará. Foucault, al final de *Las palabras y las cosas* parece sentir que ese momento no está lejos, que una suerte de terremoto está por destruir las viejas formas del pensar, abriendo paso a un pensamiento nuevo.

Estas son las ideas fundamentales de Foucault sobre el hombre y el humanismo, así como aparecen en los textos citados, todos ellos anteriores a Mayo del '68. Después de *Las palabras y las cosas* —y sobre todo después de aquel evento clave— la búsqueda del filósofo orbita siempre más en torno a Nietzsche, y se orienta hacia una *genealogía* de aquella trama de relaciones que existen entre el *saber* y el *poder* a diferentes niveles y en diferentes franjas de la sociedad. Mientras que en *Las palabras y las cosas* el análisis de las "prácticas discursivas" es fundamental, el problema del poder se vuelve central en sus escritos sucesivos.

<sup>114</sup> Entrevista con Jean-Pierre El Kabbach, op. cit. pág. 40-41.

<sup>115</sup> Ibidem, págs. 41-42.

<sup>116</sup> M. Foucault. *The Order of Things*, op. cit. pág. 385.

<sup>117</sup> Ibidem, pág. 387.

Según Foucault el poder no está concentrado en un "lugar" específico, en el Estado, como creen los comunistas: el poder es omnipresente. En las diferentes instituciones sociales el poder está ligado a un saber específico junto con el cual se ha ido constituyendo históricamente. El poder-saber dispone de técnicas y estrategias disciplinarias, constructivas y no solamente represivas, por medio de las cuales se reproduce e interioriza, es decir, se transforma en acciones que el individuo termina creyendo libres. El "sujeto" deviene así un producto de la dominación, un instrumento del poder. El poder, por lo tanto, no solamente reprime, sino que forma, entrena y construye: objetos, estructuras organizativas, rituales de verdad e individuos "disciplinados". Las técnicas disciplinarias son comunes al Occidente capitalista y al Oriente comunista, y no desaparecen cuando el poder pasa de una clase a otra, o de un grupo político a otro.

Esta investigación sobre el poder-saber, que en realidad había comenzado con la *Historia de la locura*, alcanza su máxima expresión en *Vigilar y castigar*, una genealogía de la práctica carcelera, que desde la prisión se extiende hacia otros lugares de "reclusión" y disciplina construidos por la sociedad burguesa: la escuela, la fábrica, el hospital. Éste es, tal vez, el libro más maduro y fecundo de Foucault. Cuando la muerte lo sorprende trágicamente en 1984, el filósofo estaba abocado a la tarea de completar una amplia *Historia de la Sexualidad* concebida como una genealogía del psicoanálisis.

## 6. Los últimos años

A comienzos de la década del '80, la situación de los humanismos era desordenada.

Por una parte, el existencialismo sartriano no había podido desembocar en una corriente que, expresada políticamente, conmoviera los ambientes intelectuales más allá del estudio de los filósofos y las producciones de los literatos.

Heidegger, había descalificado a todo humanismo conocido como una expresión metafísica más. A cambio de esto, llamaba al silencio y a la preparación de la «nueva alborada del Ser».

El Humanismo teocéntrico, se hundía en sus propias contradicciones a pesar de los esfuerzos realizados para hacer aparecer al Cristianismo como la verdadera encarnación del *humanismo*.

Autores como W. Luypen, trataron de hacer de la Fenomenología también un humanismo<sup>118</sup>, aun cuando se vio claramente que el interés estaba puesto en abrir nuevos horizontes al Humanismo cristiano. Pero tales intentos, no pudieron desarrollarse en el tiempo que medió desde su origen hasta la década del '80.

El humanismo marxista, luego de algunos intentos por establecer campos diferenciados entre «humanismo burgués» y «humanismo proletario», adoptaba desde sus cúpulas burocráticas la postura propiciada por Althusser.

De este modo, la palabra «humanismo» vagó por distintos ambientes y terminó confundida con una suerte de actitud que más bien se refería a la «preocupación por la vida humana en general», acosada por los problemas sociales, tecnológicos y de *sentido*.

Desde luego que no puede dejarse de lado el trabajo que, aunque realizado en ámbito restringido, llevaba adelante la «Tercera Escuela de Psicoterapia de Viena». Viktor Frankl recogía las enseñanzas de la fenomenología y el existencialismo y las aplicaba exitosamente en una dirección totalmente nueva respecto de las anteriores escuelas psiquiátricas deterministas. Estas últimas, a la sazón, padecían también la crisis de fundamento científico en la medida en que seguían apegadas a sus mitos de origen.

En *Psicoterapia y Humanismo*, dice Frankl: «La logoterapia no invalida, en modo alguno, los profundos e importantes hallazgos de pioneros de la talla de Freud, Adler, Pavlov, Watson o Skinner. Dentro de sus respectivas dimensiones, cada una de estas escuelas posee vigencia. Pero su importancia y valor auténticos se hacen tan solo visibles si las situamos dentro de una dimensión más elevada, más amplia: dentro de la dimensión humana. En ésta, ciertamente, el hombre no puede seguir siendo considerado como un ser cuya preocupación básica es la de satisfacer impulsos y gratificar instintos, o bien reconciliar al ello, al yo y al superyó: ni la realidad humana puede comprenderse meramente como el resultado de procesos condicionantes o de reflejos condicionados. En dicha dimensión, el hombre se revela como un ente en busca de sentido: una búsqueda que, realizada en vano, es origen de muchos males de nuestra época. Un

<sup>118</sup> W. Luypen: *De fenomenologie is een Humanisme*, Amsterdam, 1966.

psicoterapeuta que rehuse a priori escuchar «la voz que clama en demanda de sentido», ¿cómo podrá enfrentarse con la masiva neurosis de nuestros días?»

Y más adelante dice: «... La cualidad autotrascendente de la realidad humana se refleja, a su vez, en la cualidad 'intencional' de los fenómenos humanos como han señalado Franz Brentano y Edmund Husserl. Los fenómenos humanos se refieren y apuntan a 'objetos intencionales'. La razón y el sentido representan objetos de esta índole. Son el 'logos' al cual tiende la psique. Si la psicología ha de ser merecedora de su nombre, deberá reconocer las dos mitades de que se compone su nombre, tanto 'logos' como 'psique'». <sup>119</sup>

Pensadores como M. Buber, formados en Occidente pero enraizados en distintas culturas hicieron también llegar su aporte esclarecedor y refrescante.

Pero también en otras áreas alejadas de las tradiciones culturales occidentales, el Humanismo operó (en la práctica), convirtiéndose en factor dinamizante de sociedades que hasta hace poco tiempo estaban fuera del debate de las ideas universales. Uno de los casos más interesantes fue el del presidente K. Kaunda en Zambia quien había instalado un gobierno fuerte desde el triunfo de la revolución anticolonialista en su país. Su pasaje de un humanismo declamativo a la realización de un humanismo consecuente, mostró los rasgos de una verdadera «conversión». <sup>120</sup> Súbitamente abolió el partido único que lo había mantenido como dictador; devolvió la libertad a los enemigos políticos; lanzó las elecciones que habían sido reclamadas durante largos veinticinco años; fue derrotado por el voto popular y abandonó la suma del poder, en una sucesión de actos de libertad inexplicables para la burocracia que se había consolidado. Y todo esto fue realizado mientras contribuyó substancialmente a la causa de la liberación étnica y política de Sudáfrica y otros países de la región.

En la segunda mitad de la década, el marxismo antihumanista de Althusser había resignado posiciones. Él mismo, tal vez como en su momento había ocurrido con las locuras «metafísicas» <sup>121</sup> de Nietzsche y de Hölderlin, se encontró sin salida en el desarrollo de su filosofía originaria y produjo aquel desafortunado incidente, que bien podríamos calificar de «suicidio» simbólico.

Por otra parte, la Perestroika avanzaba a pasos fenomenales, dejando sin aliento al «Occidente» y, desde luego, a los burócratas de los partidos comunistas dentro y fuera de la Unión Soviética. La interpretación oficial de los fenómenos sociales y de las aspiraciones de la sociedad socialista habían cambiado drásticamente. Así, en el *Informe del Secretario General del CC del PCUS al Pleno del Comité Central*, reunido el 27 de Enero de 1987 en Moscú, se dice: «Nuestra moral, nuestro modo de vida están sometidos a prueba. En este caso se trata de su capacidad de desarrollar y enriquecer los valores de la democracia socialista, de la justicia social y del Humanismo... Por su esencia revolucionaria, por su audacia y por su orientación social humanista, el trabajo que está en marcha es la continuación de la gran obra iniciada por nuestro Partido leninista en octubre de 1917». <sup>122</sup>

No se trataba solamente de declamar humanismos. En la práctica, el clima de participación, democracia directa y desconfianza por el monopolio estatal, mostraba a las claras que se trataba de la misma tendencia humanista que el llamado «joven» Marx hubiera suscrito sin ambages.

Un cambio de actitud, en todos los órdenes, había empezado y algunos esbozos teóricos comenzaban a desarrollarse. En tal sentido, *Man, Science, Humanism: a New Synthesis* de L. Frolov <sup>123</sup> muestra el enriquecimiento de visión operado entre los ideólogos y científicos de la URSS, poco tiempo antes de la llegada de la Perestroika.

Pasada la segunda mitad de la década del '80, algunos movimientos retomaban la marcha perdida en los acontecimientos de Mayo del '68. Esto, básicamente, porque aquella generación, que prematuramente protagonizó los acontecimientos de esa época, hoy se encontraba instalándose en el poder en los distintos campos. Se recordaba con nostalgia la «década prodigiosa» y un nuevo «naturalismo» comenzaba a

<sup>119</sup> Viktor Frankl. *Psicoterapia y Humanismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pág. 57.

<sup>120</sup> «Our revolution is a Humanist revolution. We have decided to wage a struggle against imperialism, neo-colonialism, fascism and racism on the one hand; and hunger, poverty, ignorance, disease, crime and exploitation of man by man on the other. This is what our revolution is all about. Remember that the most important thing to this nation is Man. Man you, Man me, and Man the other fellow. Everything we say and do revolves around Man. Without him there can be no Zambia, there can be no nation. That is why we believe in Humanism. That is why we say Man is the centre of all activities». Lusaka, 20/11/80.

<sup>121</sup> El término es de K. Jaspers.

<sup>122</sup> Mijail Gorbachov. Informe publicado bajo el título *Una revolución en la URSS*. Anteo, Buenos Aires 1987, pág. 151.

<sup>123</sup> Progress Publishers, Moscú 1986.

desarrollarse a través de distintas manifestaciones culturales y políticas. Expresiones ecologistas mostraron su influencia creciente, aun cuando habían comenzado a generarse a partir de la década del '70.

Es en el Movimiento Humanista donde aparece con claridad la influencia de un nuevo tipo de planteo teórico, conocido como «Nuevo Humanismo». El Movimiento Humanista comienza a desarrollarse a través de organizaciones sociales, culturales y políticas al comienzo de la década del '80, apoyándose en numerosos temas propiciados por el método fenomenológico y las corrientes existencialistas, estructurados de un modo original bajo la perspectiva del pensamiento de Silo.



## EL HUMANISMO UNIVERSALISTA

### 1. El Nuevo Humanismo

«... Silo<sup>124</sup> explica que el ser humano, antes de ponerse a pensar respecto a sus orígenes, o su destino, etc., se encuentra en una determinada situación vital. Situación que no ha elegido. Así, nace sumergido en un mundo natural y también social, plagado de agresiones físicas y mentales, que registra como dolor y sufrimiento.<sup>125</sup> Y se moviliza contra los factores agresivos, tratando de superar el dolor y el sufrimiento. A diferencia de otras especies, la humana es capaz de ampliar sus posibilidades corporales mediante la producción y utilización de instrumentos, de 'prótesis' (en su etimología: pro=delante y thesis=posición). Así es que, en su accionar contra los factores dolorosos, produce objetos y signos que se incorporan a la sociedad y que se transmiten históricamente. La producción organiza a la sociedad y, en continua realimentación, la sociedad organiza a la producción. Éste, desde luego, no es el mundo social y natural de los insectos, que transmiten su experiencia genéticamente. Éste es un mundo social que modifica el estado natural y animal del ser humano. En este mundo, nace cada ser humano. Un mundo en que su propio cuerpo es parte de la naturaleza y un mundo no natural, sino social e histórico. Es decir, un mundo de producción (de objetos, de signos), netamente humano. Un mundo humano en el que todo lo producido está «cargado» de significación, de intención, de para qué. Y esa intención está lanzada, en última instancia, a superar el dolor y el sufrimiento. Con su característica ampliación del horizonte temporal, el ser humano puede diferir respuestas, elegir entre situaciones y planificar su futuro. Y es esta libertad la que le permite negarse a sí mismo, negar aspectos de su cuerpo, negarlo completamente como en el suicidio, o negar a otros. Esta libertad ha permitido que algunos seres humanos se apropien ilegítimamente del todo social. Es decir, que nieguen la libertad y la intencionalidad a otros seres humanos, reduciéndolos a prótesis, a instrumentos de sus propias intenciones. Allí está la esencia de la discriminación, siendo su metodología la violencia física, económica, racial y religiosa. Necesariamente, aquellos que han reducido la humanidad de otros seres humanos, han provocado con esto nuevo dolor y sufrimiento, reiniciando en el seno de la sociedad la antigua lucha contra la naturaleza, pero ahora contra otros seres humanos convertidos en objetos naturales. Esta lucha no es entre fuerzas mecánicas, no es un reflejo natural. Es una lucha entre intenciones humanas y esto es, precisamente, lo que nos permite hablar de opresores y oprimidos, de justos e injustos, de héroes y cobardes. Esto es lo único que permite rescatar la subjetividad personal, y es lo único que permite practicar con sentido la solidaridad social y el compromiso con la liberación de los discriminados, sean estas mayorías o minorías. A estas alturas, se impone una definición del ser humano. No bastará decir: 'el hombre es el animal social', porque otros animales también lo son. Será incompleto definirlo como fabricante de objetos, poseedor de lenguaje, etc. En la concepción siloísta, 'el hombre es el ser histórico, cuyo modo de acción social transforma a su propia naturaleza'. Si admitimos esta definición, tendremos que aceptar que puede transformar también su propia constitución física... Y así está sucediendo; comenzó con prótesis externas y hoy las está introduciendo en su propio cuerpo. Está cambiando sus órganos. Está interviniendo en su química cerebral. Está fecundando 'in vitro' y ha comenzado a manipular sus genes. Reconociendo que todo ser humano se encuentra en situación y que esta situación se da en el mundo de lo natural (cuyo exponente más inmediato es el propio cuerpo), al par que en el mundo social e histórico; reconociendo las condiciones de opresión que algunos seres humanos han establecido en el mundo, al apropiarse del todo social, se desprende una ética social de la libertad<sup>126</sup>, un compromiso querido de lucha no sólo contra las condiciones que me producen dolor y sufrimiento, sino que lo provocan a otros. Porque la opresión a cualquier ser humano es también mi opresión. Su sufrimiento es el mío y mi lucha es contra el sufrimiento y aquello que lo provoca. Pero al opresor no le basta con encadenar al cuerpo. Le es necesario llegar más lejos, apropiarse de toda libertad y de todo sentido. Por tanto,

<sup>124</sup> Presentación de la conferencia de Silo sobre *La religiosidad en el mundo actual*, efectuada por la Dra. N. Otero en la Casa Suiza, Buenos Aires 06/06/86.

<sup>125</sup> Referencia al opúsculo *Acercas de lo Humano*. En ese trabajo, Silo establece distinciones entre la comprensión del fenómeno humano en general y el propio «registro» de la humanidad en otros. Buenos Aires 01/05/83.

<sup>126</sup> Referencia a la conferencia de Silo, pronunciada en ocasión de la presentación de *El Paisaje Interno* por editorial Bruguera, en la VIII Feria Internacional del Libro en Buenos Aires, el 10/04/82 y publicada luego por Ediciones del Centro de Investigaciones Literarias de Madrid el 10/01/83, bajo el título de *En torno a El Paisaje Interno*, pág. 45.

apropiarse de la subjetividad. Por lo anterior, las ideas y el pensar deben ser cosificadas por el Sistema. Las ideas 'peligrosas' o 'sospechosas' deben ser aisladas, encerradas y destruidas como si se tratara de gérmenes contaminantes. Vistas así las cosas, el ser humano debe reclamar también su derecho a la subjetividad: a preguntarse por el sentido de su vida y a practicar y predicar públicamente sus ideas y su religiosidad o irreligiosidad. Y cualquier pretexto que trabe el ejercicio, la investigación, la prédica y el desarrollo de la subjetividad... que lo trabe o lo postergue, muestra el signo de la opresión que detentan los enemigos de la humanidad... «

En *Contribuciones al Pensamiento*,<sup>127</sup> Silo expone plenamente las bases teóricas de su concepción, pero es en *Cartas a mis Amigos* donde se expresa el Nuevo Humanismo con todo el vigor de un manifiesto.<sup>128</sup> Desde luego que ya se habían publicado el *Humanist Manifesto* de 1933, inspirado por Dewey, y también el *Humanist Manifesto II* de 1974, influido por las ideas de Lamont y suscrito entre otros por Sakharov. Tal vez para ponerse a distancia del naturalismo del primero y del social-liberalismo del segundo, Silo le da a su escrito el título de «Documento del Movimiento Humanista». Pasamos a transcribir la introducción del *Documento*.<sup>129</sup>

«Los humanistas son mujeres y hombres de este siglo, de ésta época. Reconocen los antecedentes del humanismo histórico y se inspiran en los aportes de las distintas culturas, no solamente de aquellas que en este momento ocupan un lugar central. Son, además, hombres y mujeres que dejan atrás este siglo y este milenio, y se proyectan a un nuevo mundo».

«Los humanistas sienten que su historia es muy larga y que su futuro es aún más extendido. Piensan en el porvenir, luchando por superar la crisis general del presente. Son optimistas, creen en la libertad y en el progreso social».

«Los humanistas son internacionalistas, aspiran a una nación humana universal. Comprenden globalmente al mundo en que viven y actúan en su medio inmediato. No desean un mundo uniforme sino múltiple: múltiple en las etnias, lenguas y costumbres; múltiple en las localidades, las regiones y las autonomías; múltiple en las ideas y las aspiraciones; múltiple en las creencias, el ateísmo y la religiosidad; múltiple en el trabajo; múltiple en la creatividad».

«Los humanistas no quieren amos; no quieren dirigentes ni jefes, ni se sienten representantes ni jefes de nadie. Los humanistas no quieren un Estado centralizado, ni un Paraestado que lo reemplace. Los humanistas no quieren ejércitos policíacos, ni bandas armadas que los sustituyan».

«Pero entre las aspiraciones humanistas y las realidades del mundo de hoy, se ha levantado un muro. Ha llegado pues, el momento de derribarlo. Para ello es necesaria la unión de todos los humanistas del mundo».

En una de sus más recientes conferencias, Silo<sup>130</sup> caracteriza al Humanismo como una *actitud y una perspectiva frente a la vida*, negando que éste haya sido una filosofía. Precisamente, según este autor, la confusión entre defensores y detractores parte de una ubicación falsa del fenómeno y reclama un replanteo de toda la cuestión. Por otra parte, niega que el humanismo histórico defina con exclusivismo esa actitud que, por lo demás, se encuentra en diversas culturas y regiones. Examinemos algunos de sus comentarios.

«Será conveniente explicitar nuestros intereses respecto a estos temas ya que de no hacerlo se podría pensar que estamos motivados simplemente por la curiosidad histórica o por cualquier tipo de trivialidad cultural. El Humanismo tiene para nosotros el cautivante mérito de ser no solo historia sino también proyecto de un mundo futuro y herramienta de acción actual. Nos interesa un humanismo que contribuya al mejoramiento de la vida, que haga frente a la discriminación, al fanatismo, a la explotación y a la violencia. En un mundo que se globaliza velozmente y que muestra los síntomas del choque entre culturas, etnias y regiones debe existir un humanismo universalista, plural y convergente. En un mundo en el que se desestructuran los países, las instituciones y las relaciones humanas, debe existir un humanismo capaz de impulsar la recomposición de las fuerzas sociales. En un mundo en el que se perdió el sentido y la dirección en la vida, debe existir un humanismo apto para crear una nueva atmósfera de reflexión en la que no se opongan ya de modo irreductible lo personal a lo social ni lo social a lo personal. Nos interesa un

<sup>127</sup> Editorial Planeta, Buenos Aires, 1991.

<sup>128</sup> Silo. *Lettere ai miei amici*, Multi Image, Milán, 1994. Pág. 132.

<sup>129</sup> Los párrafos del Documento son los siguientes: 1. El capital mundial; 2. La democracia formal y la democracia real; 3. La posición humanista; 4. Del humanismo ingenuo al humanismo consciente; 5. El campo antihumanista y 6. Los frentes de acción humanista.

<sup>130</sup> Silo. *Qué entendemos hoy por Humanismo Universalista?* Conferencia publicada en el Anuario 1994. Centro Mundial de Estudios Humanistas. Edición simultánea en ruso y español.

humanismo creativo, no un humanismo repetitivo; un nuevo humanismo que teniendo en cuenta las paradojas de la época aspire a resolverlas... Empecemos por lo reconocible históricamente en Occidente, dejando las puertas abiertas a lo sucedido en otras partes del mundo en las que la **actitud humanista** ya estaba presente antes del acuñamiento de palabras como 'humanismo', 'humanista' y otras cuantas del género. En lo referente a la actitud que menciono y que es posición común de los humanistas de las distintas culturas, debo destacar las siguientes características: 1. ubicación del ser humano como valor y preocupación central; 2. afirmación de la igualdad de todos los seres humanos; 3. reconocimiento de la diversidad personal y cultural; 4. tendencia al desarrollo del conocimiento por encima de lo aceptado como verdad absoluta; 5. afirmación de la libertad de ideas y creencias y 6. repudio de la violencia».

Más adelante pasa revista a algunos prejuicios que ya se inician con la aceptación de la palabra «humanismo», sin comprender que ella tuvo poco que ver con la actitud humanista. «...en realidad la actitud humanista había comenzado a desarrollarse mucho antes y esto podemos rescatarlo en los temas tratados por los poetas goliardos y por las escuelas de las catedrales francesas del siglo XII. Pero la palabra 'umanista', que designó a un cierto tipo de estudioso, recién comenzó a usarse en Italia en 1538. En este punto remito a las observaciones de A. Campana en su artículo: *The Origin of the Word 'Humanist'*, publicado en 1946. Con lo anterior estoy destacando que los primeros humanistas no se reconocían a sí mismos bajo esa designación que, en cambio, tomará cuerpo mucho más adelante. Y aquí habría que consignar que palabras afines como 'humanistische' ('humanístico'), de acuerdo con los estudios de Walter Rüegg, comienzan a usarse en 1784 y 'Humanismus' ('humanismo') empieza a difundirse a partir de los trabajos de Niethammer de 1808. Es a mediados del siglo pasado, cuando el término 'humanismo' circula en casi todas las lenguas. Estamos hablando, por consiguiente, de designaciones recientes y de interpretaciones de fenómenos que seguramente fueron vividos por sus protagonistas de un modo muy diferente a como los consideró la historiología o la historia de la cultura del siglo pasado».

Luego retoma la cuestión humanista en el momento actual. «Dijimos que los filósofos de la existencia reabrieron el debate sobre un tema que parecía muerto. Pero este debate partió de considerar al humanismo como una filosofía cuando en realidad nunca fue una postura filosófica sino una perspectiva y una actitud frente a la vida y las cosas. Si en el debate se dio por aceptada la descripción del siglo XIX, no es de extrañar que pensadores como Foucault hayan acusado al humanismo de estar incluido en ese relato. Tal vez la discusión estuvo basada en la posición del existencialismo que planteó la cuestión en términos filosóficos. Viendo estas cosas desde la perspectiva actual nos parece excesivo aceptar una interpretación sobre un hecho como el hecho mismo y, a partir de ello, atribuir a éste determinadas características. Althusser, Lévi-Strauss y numerosos estructuralistas han declarado en sus obras su antihumanismo, del mismo modo que otros han defendido al humanismo como una metafísica o, cuando menos, una antropología... En realidad, el humanismo histórico occidental no fue en ningún caso una filosofía, ni aún en Pico de la Mirándola o en Marsilio Ficino. El hecho de que numerosos filósofos estuvieran incluidos en la actitud humanista no implica que ésta fuera una filosofía. Por otra parte, si el humanismo renacentista se interesó por los temas de la 'filosofía moral' debe entenderse a esa preocupación como un esfuerzo más por desbaratar la manipulación práctica que en ese campo efectuó la filosofía escolástica medieval. Desde esos errores en la interpretación del humanismo, considerado como una filosofía, es fácil llegar a cualquier postura. Así las cosas, autores como Lamont han definido sus humanismos como naturalistas y antiidealistas afirmando el antisobrenaturalismo, el evolucionismo radical, la inexistencia del alma, la autosuficiencia del hombre, la libertad de la voluntad, la ética intramundana, el valor del arte y el humanitarismo. Creo que éstos tienen todo el derecho en caracterizar así a sus concepciones pero me parece un exceso sostener que el humanismo histórico se haya movido dentro de esas direcciones. Por otra parte, pienso que la proliferación de 'humanismos' en los años recientes es del todo legítima siempre que éstos se presenten como particularidades y sin la pretensión de absolutizar al Humanismo en general. La discusión filosófica con un humanismo histórico y, además localizado, ha sido mal planteada. El debate recién comienza ahora y las objeciones del Antihumanismo tendrán que justificarse ante lo que hoy plantea el Nuevo Humanismo universalista. Debemos reconocer que toda esta discusión ha sido un tanto provinciana y ya lleva bastante tiempo este asunto de que el Humanismo nace en un punto, se discute en un punto, y tal vez se quiera exportar al mundo como un modelo de ese punto».

Y comenta irónicamente: «...concedamos que el 'copyright', el monopolio de la palabra 'humanismo', está asentado en un área geográfica. De hecho hemos estado hablando del humanismo occidental, europeo y,

en alguna medida, ciceroniano. Ya que hemos sostenido que el humanismo nunca fue una filosofía sino una perspectiva y una actitud frente a la vida, ¿no podremos extender nuestra investigación a otras regiones y reconocer que esa actitud se manifestó de modo similar? En cambio, al fijar al humanismo histórico como una filosofía y, además, como una filosofía específica de Occidente no sólo erramos sino que ponemos una barrera infranqueable al diálogo con las actitudes humanistas de todas las culturas de la Tierra. Si me permito insistir en este punto es no sólo por las consecuencias teóricas que ha tenido la postura antes citada, sino por sus derivaciones negativas en la práctica inmediata».

¿Qué nos ha dejado el prejuicio de una supuesta filosofía humanista? Silo explica que «en el humanismo histórico, existía la fuerte creencia de que el conocimiento y el manejo de las leyes naturales llevaría a la liberación de la humanidad. Pero hoy hemos visto que existe una manipulación del saber, del conocimiento, de la ciencia y de la tecnología. Que este conocimiento ha servido a menudo como instrumento de dominación. Ha cambiado el mundo y se ha acrecentado nuestra experiencia. Algunos creyeron que la religiosidad embrutecía la conciencia y para imponer paternalmente la libertad, arremetieron contra las religiones. Hoy emergen violentas reacciones religiosas que no respetan la libertad de conciencia. Ha cambiado el mundo y se ha acrecentado nuestra experiencia. Algunos pensaron que toda diferencia cultural era divergente y que había que uniformar las costumbres y los estilos de vida. Hoy se manifiestan violentas reacciones mediante las cuales las culturas tratan de imponer sus valores sin respetar la diversidad. Ha cambiado el mundo y se ha acrecentado nuestra experiencia. Y hoy, frente a esta trágica sumersión de la razón, frente al crecimiento del síntoma neoirracionalista que parece invadirnos, todavía se escuchan los ecos de un racionalismo primitivo en el que fueron educadas varias generaciones. Muchos parecen decir: '¡Razón teníamos al querer acabar con la religiones, porque si lo hubiéramos logrado hoy no habría luchas religiosas; razón teníamos al tratar de liquidar la diversidad porque si lo hubiéramos logrado no se encendería ahora el fuego de la lucha entre etnias y culturas!' Pero aquellos racionalistas no lograron imponer su culto filosófico único, ni su estilo de vida único, ni su cultura única, y eso es lo que cuenta. Sobre todo cuenta la discusión para solucionar estos serios conflictos hoy en desarrollo. ¿Cuánto tiempo más se necesitará para comprender que una cultura y sus patrones intelectuales o de comportamiento no son modelos que la humanidad en general deba seguir? Digo esto porque tal vez sea el momento de reflexionar seriamente sobre el cambio del mundo y de nosotros mismos. Es fácil pretender que cambien los otros, sólo que los otros piensan lo mismo. ¿No será hora de que comencemos a reconocer al 'otro', a la diversidad del 'tú'? Creo que hoy está planteado con más urgencia que nunca el cambio de mundo y que este cambio para ser positivo es indisoluble en su relación con el cambio personal. Después de todo, mi vida tiene un sentido si es que quiero vivirla y si es que puedo elegir o luchar por las condiciones de mi existencia y de la vida en general. Este antagonismo entre lo personal y lo social no ha dado buenos resultados, habrá que ver si no tiene mayor sentido la relación convergente entre ambos términos. Este antagonismo entre las culturas no nos lleva por la dirección correcta, se impone la revisión del declamativo reconocimiento de la diversidad cultural y se impone el estudio de la posibilidad de convergencia hacia una nación humana universal».

Silo termina la conferencia mencionada con estas palabras: «No estamos nosotros para pontificar acerca de quién es o no es un humanista sino para opinar, con las limitaciones del caso, acerca del Humanismo. Pero si alguien nos exigiera definir la actitud humanista en el momento actual le responderíamos en pocas palabras que «humanista es todo aquel que lucha contra la discriminación y la violencia, proponiendo salidas para que se manifieste la libertad de elección del ser humano»».

## **2. Palabras finales**

En los pocos años que quedan para concluir el segundo milenio tal vez comience a dibujarse la silueta de la primera civilización planetaria. En tal situación, es posible que el Nuevo Humanismo encuentre campo fértil para el desarrollo de sus ideas. No obstante, esta civilización que se vislumbra tomará impulso entre conflictos y crisis que habrán de afectarnos profundamente. Será entonces cuando comencemos, como organización humana y como individuos particulares, a preguntarnos seriamente por el destino de nuestra especie y por el significado de nuestros actos. El Nuevo Humanismo, precisamente, pretende dar respuesta a esos interrogantes.

## EL INFORME TÓKAREV

*A Silo*

## PROLOGO

El Informe Tókarev fue publicado en 1981. Cuando llegó a mis manos lo leí de una sentada. Me pareció una obra simpática, absurda y muy original. Creo que entonces la ubique en el genero novelesco de política-ficción. Posteriormente, me encontré con algunos conocidos que habían hojeado el libro y, al intercambiar puntos de vista, comprobé una gran disparidad de opiniones. De esta suerte el Informe quedó archivado, por lo menos para mí, hasta una mejor ocasión.

En Diciembre de 1982 visite a Puledda en el Instituto della Sanita, en Roma. Allí estaba entre cápsulas de Petri y aparatos medidores de contaminación ambiental. Como de costumbre tomamos bastante café mientras revisamos el escenario político mundial y el estado de las ciencias y la tecnología. Yo sabia que mi interlocutor estaba preocupado por el armamentismo creciente y por las derivaciones de la investigación genética. Esto último, casi lo obsesionaba. Había quedado muy impactado por el tema desde su paso por la Universidad de California, en la que trabajara un tiempo dedicado al estudio y experimentación en ese campo. La conversación derivó hacia su libro. Me contó que tenía la intención de publicarlo en varios idiomas y llevarlo al cine, pero que los arreglos en Hollywood no habían prosperado porque el protagonista era soviético en lugar de norteamericano. Contrariamente, pensé que la obra no había sido fácil de digerir a causa de su extravagancia y lejanía respecto a la sensibilidad de la época; que el gasto de producción hubiera sido un despropósito dada la cantidad de lugares remotos en los que se desarrollaba la acción y que Cinecittá, estando más a mano, hubo de ser sigilosamente explorada pero con resultados negativos. Finalmente, me decidí a preguntarle por su última intención al escribir el Informe Tókarev. —*Es una obra pacifista y cada uno hace campaña a su manera*, —me respondió secamente. A partir de ese momento, derivamos hacia otros asuntos.

Dos años después, al encontrarnos nuevamente, volvimos a tocar el tema del libro y consideramos la escasa resonancia que había logrado. Para entonces mi amigo estaba mas calmo, ya no se inquietaba por difundir su novela. Después de todo, el no tenía experiencia previa en el campo literario y, seguramente, había padecido el sarampión del escritor primerizo que considera con desmesura la importancia de su obra. El Informe había sido trazado por una pluma brillante, pero más ejercitada en la comunicación científica que en los desvaríos de la imaginación. Entonces di por supuesto que el autor había llegado a conclusiones parecidas a las mías, abandonando el proyecto de ser un literato reconocido. La conversación siguió y, de pronto, Puledda rozó un punto que me llamó la atención. Según él, la trama de lo que luego se convertiría en el «Informe» había sido desarrollada una noche de 1978 por un amigo común. Al parecer, varios de los presentes en aquella velada, habían quedado convencidos de que el cuento podía convertirse en una historia verdadera ya que muchos de los hechos pronosticados en la conversación (el cambio en el poder soviético hacia el '85; el futuro giro explosivo en la U.R.S.S.; las conmociones de etnias y nacionalidades, la convulsión del Este; el avance del fundamentalismo musulmán, etc.), estaban realmente por acaecer. De inmediato algunos de los concurrentes se habían confabulado para producir un «informe de anticipación». Pensaban que, si no estaban equivocadas las predicciones y hacían llegar una especie de memorándum a manos de ciertos círculos soviéticos por medio de las embajadas, podían contribuir a torcer algunos acontecimientos fatales. Les parecía que el desastre nuclear era inminente no tanto porque alguna de las dirigencias de los bloques Este-Oeste se decidiera a tomar la iniciativa, sino por la simple acción de factores mecánicos acumulativos. Así, sostenían que la curva estadística de alarmas rojas se iría incrementando hasta llegar a un momento exponencial. Todo había empezado con falsas detecciones de misiles enemigos en las pantallas de radar de las superpotencias. Al principio las alertas ocurrieron una vez por año, pero más adelante los errores se verificaron cada seis meses, cada cuatro, cada tres, etc. Además, era creciente el «ruido» en la información que agregaba la proliferación de satélites y submarinos nucleares. De ese modo se llegaría a una situación de crisis en que el sistema de ataque se convertiría en ingobernable, y ello podía ocurrir hacia 1985. Por otra parte, habían verificado que la economía del Este mostraba una tendencia a la declinación agravada por la carrera armamentista y que eso llevaría, suponiendo que se eludiera el accidente nuclear, a decidir una salida que presentaba dos alternativas: o se exportaba el caos, o se tomaba la iniciativa del desarme. El eslabón más débil resultaba la Unión Soviética y solamente ella podía provocar un cambio en la cadena de los acontecimientos.

Interrumpí el relato de Puledda preguntándole si no pensaron, aquella noche de la confabulación, en que tales posibilidades habían sido antes consideradas por los soviéticos... Ya comenzaba a fastidiarme el infantilismo de todo el planteamiento porque el tema del accidente nuclear era comentado hasta por la revista *Times*, y la crisis en la economía socialista era un secreto a voces. Me pareció que un problema tan complejo estaba fuera del alcance de unos improvisados de sobremesa. Y luego, aquello de hacer llegar un memorándum a las embajadas para que el Kremlin se «enterara» de obviedades y tomara medidas, tenía todo el sabor de una broma gastada al científico que suele salir a la calle olvidando los pantalones en su casa. Si, era evidente que unos intelectuales festivos (tal vez animados por los licores de alguna celebración), habían sugestionado al impresionable Puledda.

—Es claro que todo el mundo conoce la cuestión del accidente y las dificultades económicas de la U.R.S.S., —dijo Puledda— pero lo que nadie parece advertir es que toda la civilización está enloqueciendo.

—Si se refiere a que el crecimiento del armamentismo está motivado por la locura puedo estar de acuerdo en términos generales, pero en lo particular me parece que responde a los intereses del complejo militar-industrial de las grandes potencias, —respondí.

Mi amigo me miró de soslayo y luego, en voz muy calma, me descerrajó toda una teoría que se refería a los grandes contextos de la locura de la civilización. Una patología que parecía avanzar desde el fondo de la historia, que se manifestaba en las grandes tensiones de los intereses económicos, que se desataba en las guerras, los genocidios y las persecuciones colectivas, y que aparentaba desaparecer luego de grandes sangrías. Esa locura, explicó, estaba en su cima y había suficiente potencial acumulado para una explosión definitiva. Naturalmente, tal descripción me pareció insuficiente. Por lo demás, ¿qué tenía que ver todo eso con el Informe?

—Bien, lo que mis amigos han hecho llegar a las embajadas es una gran cantidad de información que se refiere a la sintomatología de esa pandemia, con el fin de motivar la investigación de los académicos disidentes. Esos señores tienen una gran influencia en la toma de decisión política y consideramos posible que de su círculo emerjan los representantes de un nuevo tipo de pensamiento capaz de dar respuesta a emergencias tan graves y tan originales. En cuanto a los procedimientos usados diré que si varias copias del memorándum puesto a circular a fines de 1980 fueron arrojadas al cesto, siempre quedó la posibilidad de que se conservara algún ejemplar en manos de los coleccionistas de curiosidades. Debo agregar que esos escritos comenzaron su tímida penetración por las delegaciones diplomáticas pero luego fueron repartidos en grandes cantidades haciéndolos llegar a Moscú a través de las vías más insólitas. Como Ud. comprende, la idea era que si los acontecimientos anunciados comenzaban a cumplirse con una cierta aproximación podía suceder que a alguien le picara la curiosidad. ¿Qué se hubiera perdido en el caso de que nada de eso ocurriera? Nada más que un poco de papel y un esfuerzo deportivo. En cuanto al Informe Tókarev, se inspiró en los temas del memorándum enviado pero siguiendo un tratamiento propio de la obra de ficción. Yo quise que a través del libro se abriera una puerta más a la difusión del documento.

Creo que luego se refirió a las futuras explosiones en el Este y al viraje inminente de la U.R.S.S. que de ese modo lograría disipar el conflicto nuclear. También habló de la futura reacomodación política que afectaría a Europa y al resto del mundo como consecuencia del terremoto soviético... Me sentí desolado al escuchar semejantes profecías por boca de alguien formado en los patrones de las ciencias físico-matemáticas. No pregunté más y allí quedó la anécdota perdida en un triste otoño de 1984.

El 7 de Enero de 1989, asistí a un homenaje a Galileo en la Piazza di Santa Croce, en Firenze. El orador principal era Puledda. Antes de comenzar me abrazó y, en voz baja, repitió las palabras que había dicho en su laboratorio siete años atrás:

«... cada uno hace campaña a su manera». De inmediato extrajo unos papeles y comenzó a disertar ante los micrófonos.

«Yo, Galileo Galilei, catedrático de matemáticas de la Universidad de Firenze, públicamente abjuro de mi doctrina que dice que el Sol es el centro del universo y no se mueve, y que la Tierra no es el centro del universo y sí se mueve. Con corazón sincero y no fingida fe, abjuro, maldigo y detesto los errores y herejías antes mencionados, y cualquier otro error, herejía o secta contrarios a la Santa Iglesia... Este es el texto de la abjuración arrancada a Galileo, bajo amenaza de tortura, el 22 de Junio de 1633 por el Tribunal de la Inquisición. Galileo abjuró para no sufrir la suerte de Giordano Bruno, quien fue conducido a la hoguera con

un madero dentro de su boca, para que no hablase, y quemado en el Campo dei Fiori en Roma, un día de invierno del año 1600...».

Cuando Puledda mencionó la mordaza de Bruno lo note tan conmovido que pense si acaso él mismo se sentía oprimido como para no poder explicar completamente su verdad. Pero más adelante dijo:

«... los poderosos de la Tierra, comprendieron rápidamente que la Nueva Ciencia podía ser utilizada para alimentar su avidez. Así han producido “una progenie de gnomos con inventiva” (como los llamo Bertold Brecht), dispuesta a vender su ciencia para cualquier finalidad y a cualquier precio, cubriendo la Tierra con máquinas de muerte».

Luego de media hora, concluyó:

«...pedimos aquí, frente al edificio que guarda la tumba de Galileo, pedimos a todos los científicos del mundo que, finalmente, la ciencia se utilice para beneficio de la humanidad. Con la voz que hoy resuena en esta plaza lanzamos este llamado: que en todas las universidades, en todos los institutos de investigación se instituya un juramento, un voto solemne (análogo al de los médicos, creado por Hipócrates en los albores de Occidente) con el fin de utilizar la ciencia solo y exclusivamente para vencer el dolor y el sufrimiento, solo y exclusivamente para humanizar la Tierra».

Fue una intervención conmovedora. Hubo aplausos, flores y flashes. Mucha gente se acercó a Puledda para felicitarlo. Entre tanto, vi como desde la multitud se aproximaban dos hombres que, finalmente, se presentaron al disertante y lo saludaron con afecto. Entonces comprendí que la Perestroika estaba entre nosotros. Luego supe que el memorándum había sido descartado por los burócratas de Brezhnev pero que a cambio logró llegar a las mejores manos, las manos de gente que trataba con desesperación de modificar el rumbo de los acontecimientos mundiales.

Hoy en 1994, el libro de Puledda vuelve a tomar impulso y sospecho que será recibido en una atmósfera epocal distinta a la que campeaba en el momento en que fue escrito. Por mi parte, no podría decidir si la historia publicada en 1981 ha tenido alguna confirmación en los hechos extraordinarios ocurridos en la década de los '80. En todo caso, debo admitirlo, esta novela me impresiona ahora mucho más que cuando la leí por primera vez. Tal vez por esto y por los comentarios que hice públicos recientemente, se me haya pedido que la prologara para esta nueva edición. Yo he querido hacerlo comentando algunas circunstancias que explican más la personalidad del autor que al libro en sí. El lector sabrá comprender por qué he usado este recurso y, en definitiva, juzgará la obra por cuenta propia.

J. Valinsky  
15/02/1994



*Y me acordaré del pacto que hay entre mí y vosotros y todo ser viviente; y no habrá más diluvio para destruir todo .*

*Estará el arco en las nubes, y lo veré, y me acordaré del pacto perpetuo con todo ser viviente que hay sobre la Tierra.*

*Dijo, pues a Noé: Esta es la señal del pacto que he establecido entre mí y todo ser viviente que está sobre la Tierra.*

Génesis 9,15-17

## **Diciembre 19 - 1978**

Estaba sentada frente a la mesa de acrílico transparente, apoyando las dos manos sobre una carpeta oscura. Impresionaba su extrema delgadez y ese pelo negro azabache que cubría una parte de su rostro. Mantenía los párpados cerrados, pero estos vibraban nerviosamente.

—Señora Tolmacheva —dijo un hombre grueso mientras acomodaba sus mostachos, hundido blandamente en el sofá—, señora Tolmacheva, trate de ver la escena que inspiró la redacción de ese memorándum.

—Es una pirámide, o un cristal. Un prisma tal vez. Tiene luz en su interior —pasó un tiempo en silencio y luego agregó sonambúlicamente—: lanzan un cohete contra la pirámide. El cohete entra y desaparece... el cohete sale ahora retrocediendo. No sé... no sé. Puede ser un rayo de luz. Si, entra un rayo y la pirámide se ilumina con los colores del arco iris...

—¿Que tamaño tiene la pirámide? —interrogó otro hombre, parado atrás del mostachudo Nietzsche.

—No sé... no sé... puede ser pequeña. Tal vez no sea más grande que un cristal, un rubí.

El hombre que estaba de pie se acercó a Nietzsche y susurro en su oído: —O esta describiendo el ensayo de Newton sobre la descomposición de la luz, o está hablando de un aparato del tipo láser. La acción de retroceso, podría ser el movimiento inverso de las aspas por acción de la luz, en el radiómetro de Crookes.

—Trato de meterme en el cristal. Hay una luz muy fuerte, no es como todas las luces... es distinta. Oigo una voz que dice: «No debes entrar» —siguió describiendo la Tolmacheva. Luego, separó sus manos de la carpeta y tapo su rostro —Me veo a mi misma, cuando era niña... Me veo a mi misma. La luz me expulsa del centro de la pirámide. Retrocedo, retrocedo y voy saliendo hacia atrás a gran velocidad.

—No se deje expulsar, entre nuevamente. Cuéntenos que hay —dijo el hombre en pie.

—Estoy avanzando otra vez. «No debes entrar», me dicen. Me veo a mi misma. ¡Oh! —exclamó la mujer y entre sollozos continuó: —Estoy loca. He perdido el juicio. Me expulsan...

La Tolmacheva se había levantado y temblaba de pies a cabeza como si una visión de horror la hubiera atrapado. Entonces, los dos hombres se acercaron a reconfortarla.

Venga, señora —dijo Nietzsche solícito—, en la sala contigua, están listos para atenderla. Gracias, muchas gracias, señora Tolmacheva.

Tomándola con suavidad, el hombre la encaminó hasta una puerta que se abrió en ese momento dejando ver a otra mujer que se hizo cargo de la vidente. Luego, la puerta se cerró.

—Es siempre la misma historia. Cien veces hemos hecho la prueba con el mismo resultado —dijo Nietzsche, volviendo al sofá —Esta vez, lo trajimos a usted para que dictaminara de acuerdo a su especialidad. Le recuerdo que en las sesiones anteriores tuvimos otros expertos que dieron su interpretación, cada cual más disparatada. ¿Bueno, que opina?

El interlocutor estaba ocupando la silla que abandono la Tolmacheva desde allí, explicó en tono petulante:

—Yo creo que se trata de un sistema láser. Descartemos la fantasía de un cuerpo kilométrico y de cohetes que entran y salen.

—Eso de que son «fantasías», no es problema suyo. Para hablar de ello tenemos a otros expertos. Usted interprete desde el punto de vista de la Física —Nietzsche reflexionó un instante y luego agregó—: Excúseme. Es que en el memorándum se habla de un sistema para desactivar misiles y le aseguro que la Tolmacheva nunca leyó el texto. Siempre se limitó a tocar las tapas de la carpeta. Le ruego que me participe su opinión.

—Bien —dijo el físico—, todo lo que escuche de ella, me hizo recordar las experiencias de Basov.

—Premio Lenin y Nóbel de Física, ¿no es así? —interrumpió Nietzsche.

—En efecto. Junto a Zubariev, Efinkov y Grasink, logró en mil novecientos sesenta y siete, acelerar la velocidad de la luz a mas de dos millones de kilómetros por segundo. Con ello rompió la teoría einsteniana de la velocidad límite. Las experiencias fueron realizadas en el laboratorio de radiofísica cuántica del Instituto Físico Lebedev de la Academia de Ciencias de la URSS. ¿Qué le parece?

—Me parece muy bien —repuso Nietzsche con impaciencia.

—Basov lanzó un rayo superlumínico sobre rubíes en serie previamente cargados y así aceleró la velocidad de la luz nueve veces. Cuando su discípula...

—¡No es mi discípula! —interrumpió el otro con fastidio, para agregar—: Es una persona de experimentación notablemente dotada en los trabajos paranormales. Todavía no hay conciencia de nuestras investigaciones en la U.R.S.S.

—Bien, bien —siguió el físico—. Cuando la señora contó que era lanzada con un rayo al interior del cristal y allí se vio en una etapa infantil de su vida, es posible que haya descrito una experiencia similar a la de Basov, en la que aquel estuvo trabajando con el tiempo. Podría tratarse de experiencias de avance o retroceso en el tiempo, apoyadas en la aceleración de la luz. Por ello, la imagen de un cuerpo kilométrico que se contrae, o a la inversa, creo que es una fantasía pero que refleja el hecho de la modificación del espacio en función de la velocidad.

—En resumen: ¿que interpreta usted?

—Interpreto que su... digamos, «sujeto», ha captado una experiencia mediante la cual se podría efectuar algún desvío en el tiempo. Eso, por supuesto, siempre que la señora Tolmacheva no se equivoque. Y, si esta en lo cierto, lo siento mucho por ella.

—¿Por qué? —demandó Nietzsche.

—Porque —concluyó el físico—, al entrar nuevamente en el cristal dijo que había enloquecido y eso, tal vez, se refiera a su propio futuro.

### **Diciembre 20 - 1978**

Yuri V. Tókarev - Doc.Soc.140.392.388 - Domiciliado Dyietigara M 6/25 U. Moscú - Nacido julio 7; 1940 Novgorod - 1,85 mts. 78 kgs. Tez blanca. Pelo cobrizo. Ojos azules. Ninguna señal visible - Trabajador intelectual. Investigador social. Profesor religiones comparadas. U. Moscú - Casado. Dos hijos -Prepare recepción y acompañante calificado gira interior ese país. Stop.

### **Mayo 12 - 1979**

Repitió suavemente la llamada y esta vez, alguien lo invitó a entrar. Empujó la pesada hoja, cerrándola tras de sí. En esa habitación de estilo afrancesado San Petersburgo, se centraba una gran mesa. Tal vez, diez personas sentadas hacían semicírculo enfrentándolo con curiosidad.

Pasaron unos segundos, antes de que alguien dijera:

—¡Acérquese...! Acompáñenos.

Caminó interminablemente forzando una sonrisa de saludo. Luego, ocupó la única silla vacía. El silencio se hizo cortante. Carraspeó. Entonces, el más anciano del conjunto, explicó afablemente:

—El camarada Yuri V. Tókarev, tiene numerosos méritos. Méritos difíciles de acumular en un ejercicio profesional como el suyo. Es un buen trabajador intelectual y cumple con una función poco comprendida por la opinión pública.

El anciano hablaba lentamente, acompañando sus palabras con amplios gestos. Yuri comenzó a tranquilizarse: conocía muy bien el carácter de Grigori. Sabía desde la primera palabra que este pronunciara, en que dirección iba su discurso. De tal manera, dejó que la presentación continuara, preocupado en escrutar al resto de los asistentes. Observó a dos psicólogos famosos, disidentes de la línea de Platonov. De ellos el más prominente era, sin duda, el desaliñado profesor Kárpov. Disimuladamente, espía a un laureado historiador de la Academia que, en su momento, había polemizado nada menos que con Kuusinen y Rosenthal. Por último, reconoció a Nietzsche. El biotrófico que, al parecer, había pulverizado las tesis parapsicológicas de Basiliev. El resto de los concurrentes, le era desconocido... exceptuando a Grigori, que ahora repasaba en voz alta su "currículum". Había algo de curioso en ese comité, formado hasta donde Yuri podía comprobar, por polemistas que antiguamente habían sido relevados de funciones académicas importantes. Se reconfortaba en esos pensamientos, pero también amonestaba en su interior,

las formas escandalosas y aventureras que aquellos habían usado para conmover con sus tesis al mundo científico. Pero allí estaban ellos y todo indicaba que ahora tenían «al oso del collar». Nuevamente, se hizo silencio. Luego, Kárpov dijo en tono impertinente:

—Usted, Tókarev, se ha extralimitado. Su función es clara: como profesor de religiones comparadas, en la Universidad o a través de publicaciones... su función, escúcheme bien, es contribuir a la educación atea de las masas, en la línea de la concepción materialista científica.

Yuri sintió que la sangre le golpeaba las sienes y tuvo que frenar sus reflejos cuando Kárpov le arrojó, muy cerca, la revista de tapas verdes que tan bien conocía. Era el ejemplar del 1° de diciembre de 1978... cinco meses atrás. En ese momento, creyó comprender los motivos que obraron para la constitución de ese comité: se trataba de un cuestionamiento por su artículo sobre «la explosión religiosa en el mundo actual». Sin embargo, no encajaba del todo que el Ministerio de Defensa hubiera patrocinado la formación de tal comité. ¿Cómo se iba a mezclar ese organismo, en una discusión sobre sus puntos de vista? De todas maneras, esa especie de tribunal, esa habitación y el mismo, estaban en una dependencia del Ministerio.

Aflojó los músculos y se dispuso a escuchar al otro psicólogo.

—El programa del PCUS, destaca que se debe realizar sistemáticamente una amplia propaganda atea, con base científica, explicando pacientemente la endeblez de las creencias religiosas... Veamos, veamos, señor Tókarev. ¿Que hizo usted exactamente?

Yo he comprobado peligrosos cambios en la religiosidad de los pueblos. He advertido sobre la necesidad de estudiarlos cuidadosamente y, por último, he destacado que son síntomas de un cuadro amplio de locura colectiva.

—¡«Síntomas» ! —interrumpió Grigori. Luego, continuó mirando a Yuri fijamente: —Camarada Tókarev: usted ha tirado la primera piedra y esta fue a caer justamente en el tejado menos conveniente. Usted afirmó que «la URSS, padece de miopía» en lo referente a fenómenos de alteración psicosocial. Usted usa una terminología irregular y antipática: «síntomas», «miopía»... ¿qué es eso, camarada?

Yuri respondió cínicamente: —Afirmo que los «síntomas» actuales mas alarmantes son: la mas fuerte oleada de UFOS; el suicidio en masa de mil cristianos protestantes en Guyana; la revolución islámica de Irán y la conmoción producida en la Dominicana y México, por el Papa de los católicos.

—Eso no afecta a nuestro sistema de vida —replicó Grigori—, mas bien certifica la descomposición del capitalismo.

Yuri, sin medir consecuencias, dijo algo que electrizó al comité. —Las alucinaciones de tipo UFO, fueron mayores en nuestro campo que en el capitalista; los suicidas de Guyana, de origen americano, se proclamaron «socialistas»; la revolución de Irán ha polarizado a millones de musulmanes en el sur de la URSS y, por último, el Papa sale de la Polonia socialista que, a su vez, lo aclama.

—¡Vamos al punto! —interrumpió una enérgica voz de mujer.

—He contabilizado ciento doce síntomas en el mundo, en pocos meses. La mitad de ellos corresponde a nuestro campo. Y si he relacionado a los UFOS, con el suicidio ritual y otros fenómenos religiosos, es porque tengo la sospecha de que flota en el ambiente una perturbación mental de características místicas. Debemos comprender estas nuevas tendencias hoy en marcha. De lo contrario, pasará con mas frecuencia esa cosa inadmisibile que sucedió en Irán.

Kárpov, había deslizado una esquila a Grigori. Cuando este la leyó hizo un gesto de interrupción a Yuri y luego dijo: —Muchacho, tenemos que seguir nuestra reunión, de manera que espera mi llamada en unos días.

El profesor Tókarev, entonces, se puso en pie y luego de inclinarse brevemente ante el conjunto, se dirigió hacia la pesada hoja. Antes de abrirla, alcanzó a escuchar un leve murmullo que corría entre los miembros del comité.

## **Mayo 15**

Cuando Irina llegó con el sobre, los niños corrían desordenando todo. Yuri tomó el envoltorio de papel amarillo. No tenía ningún tipo de referencia. Tampoco pregunto a Irina como llegó a sus manos, pero supo

que se trataba de un envío de Grigori. En efecto. al rasgar el sobre, apareció un cartón escrito con grandes letras rojas. «Muchacho, estamos estudiando tus delirios. Sigue esperando mi llamada».

Era una hermosa tarde primaveral. En poco tiempo, cogería el Metro y terminaría en la estación Mayakovskala. Desde allí se iría a encontrar con esos fervorosos estudiantes de religiones comparadas. Pero, por primera vez, se preguntó: ¿qué los haría tan «fervorosos»? ¿Cómo esos gamberros podían tener tanto interés en mitos, leyendas, supersticiones y rituales absurdos? Reconoció en sí mismo esos impulsos de estudiante cuando muchos años atrás había escuchado la clase inaugural de su entonces maestro Grigori. Se encogió de hombros, reconociendo que, después de todo, tras la fachada más ruda o más doctoral hay siempre un niño que ama las leyendas y las fábulas. Pero sus pensamientos se interrumpieron. Apoyada en el marco de la puerta, haciendo una silueta de sombra perfecta, estaba Irina. Yuri paseó su mirada largamente como para memorizar un cuadro y, al recordar un viejo poema ruso, debió mover los labios suavemente porque, al advertirlo, Irina preguntó:

—¿Qué dices?

—Que no encuentro el maldito portafolios —respondió el hombre, fingiendo buscarlo en su alrededor. Ella rió y corriendo hasta él se colgó de su cuello. Luego, le dijo muy cerca del oído: —Eso que llevas en lo mano izquierda se parece mucho a un portafolios —y forcejeó con él, hasta desprenderlo de su mano.

Mientras los niños seguían su devastadora tarea, Irina salió velozmente hasta la acera, perseguida por Yuri. Allí se reunieron nuevamente intercambiando miradas, palabras y tal vez pensamientos...

Aquella noche, el profesor llegó tarde. Había hecho un largo desvío acompañado, a través de la iluminada avenida Kalinin. Su interlocutor durante dos largas horas, fue un estudiante a su cargo. Un boliviano que años atrás llegara a la URSS como tantos otros, para hacer sus estudios en la Universidad Patrice Lumumba. Había logrado romper con aquel «ghetto» y luego de algunos años se había incorporado a la Universidad de Moscú, casi con el «status» de ciudadano soviético. José Fuentes, a la sazón contaba treinta y cinco años y era, según apreciación de Yuri, «la mas brillante corteza cerebral que había pasado por sus aulas». Al mismo tiempo, el boliviano siempre lo había impresionado como una interioridad peligrosamente profunda.

Cada vez que se encontraban, Yuri proponía el dialogo en español para refrescar la lengua que su madre, María, le había enseñado. Esa noche, el profesor se había explayado con respecto a su vida en calidad de agregado dentro de la Universidad, para corresponder a José en su relato del paso por la Lumumba. Luego, habían charlado largamente sobre una alocada aventura al monte Ararat que había realizado Grigori con un equipo de arqueólogos, sin lograr resultado alguno. Pero fue llegando a ese punto, cuando Yuri lanzo una pregunta con toda la violencia que suelen tener las curiosidades acumuladas durante largos años.

—¿Tu no has venido exactamente a estudiar religiones comparadas, verdad? —había demandado. José, entonces, enlenteció su marcha y con ese rostro impenetrable de los amerindios que ya había visto Yuri en mongoles y tártaros, respondió: —tienes razón pero, en todo caso, cumplo muy bien con las formas.

A partir de ese momento, fue imposible detenerse. Una tras otra, salieron preguntas y respuestas, resultando de todo ello una historia bastante increíble en la que el tema religioso no era asunto de investigación, sino de práctica. José, sin inmutarse, explicó que había sido designado para cumplir con un proyecto; que las cosas se habían facilitado al afiliarse al Partido en su país; que luego, algunas recomendaciones le permitieron entrar en el «ghetto» y, finalmente, que la influencia de Grigori había colaborado para colocarlo en el plantel mas avanzado que dirigía Yuri. En mas de una ocasión, recalcó que «todo hubiera sido imposible sin mérito propio». El latinoamericano aseguró que en los últimos años había logrado interesar a numerosas personas que ahora seguían la «Doctrina», en grupos separados que operaban en cinco o seis repúblicas de la URSS. Al parecer, respondían a lo que en lenguaje escolástico se llamaba «mística», pero se trataba de algo mucho mas avanzado y complejo... Sobre todo, complejo. —Es mas que una mística —afirmó José—, es el único y verdadero camino de la liberación humana:

Yuri no cometió la torpeza de replicar con frases hechas, o de argumentar por su cuenta: «El único camino, es el socialismo». Tal aseveración, entre gentes conocedoras del mas puro marxismo leninismo, hubiera resultado perogrullesca y aun más, dicha en plena avenida Kalinin. Habiendo llegado a ese punto, la conversación se interrumpió bruscamente. Se detuvieron frente a una máquina de agua. José lleno un vaso

de vidrio y lo acercó a Yuri obsequiosamente. Este tomó un poco y del resto del contenido dio cuenta el boliviano. Con eso terminó el paseo. Hubo una breve despedida y los dos hombres se alejaron en dirección opuesta.

## **Mayo 20**

Pasaron varios días antes que Grigori avisara al profesor Tókarev sobre la segunda reunión del comité. Para entonces aquel le había aclarado varios puntos. Según le informara, las reconveniones de los dos psicólogos habían resultado de un premeditado forzamiento, a fin de comprobar la convicción de Yuri sobre sus propios argumentos. Pero tal situación debía explicarse en un contexto más amplio. Al parecer, desde hacía unos meses, Grigori y otras eminencias habían formado el equipo investigador que apeló al Ministerio a fin de interesarlo en la estructuración de un comité con atribuciones más o menos amplias y presupuesto adecuado. Sucedió que los científicos estaban siguiendo curvas estadísticas de desequilibrio psicosocial en la URSS. Habían comprobado una afluencia de fieles en aumento a los templos ortodoxos; una proliferación más o menos subterránea de grupos ocultistas y un trasfondo sospechoso en los enunciados teóricos de la nueva generación científica, sobre todo en los campos de la Astrofísica y la Biología. Nietzsche, el biotrófico, a su vez constataba un sorprendente incremento de interesados en someterse a los tests paranormales en los que trabajaba su sección. Por otra parte, podía aportar pruebas irrefutables sobre porcentajes mayores de dotados extrasensoriales. Día a día, iba llegando a sus manos información desde los más remotos lugares del país, sobre personas que espontáneamente producían fenómenos extraños. Según afirmara, pudo experimentar con una mujer que movía pequeños objetos a distancia y que provocó un derrame cerebral en un conejo, luego de fijar en él su mirada... El punto era grave. La señora Tolmacheva podía alterar campos magnéticos de poca intensidad y modificar a voluntad el vuelo de un minúsculo aparato accionado a control remoto. Simultáneamente, había sucedido el incidente con un periodista americano que fue interrogado en Moscú con referencia a esas investigaciones que venía desarrollando Nietzsche y que aquel quería publicar en Estados Unidos. Al parecer, también los occidentales andaban tras algo, que hasta el momento era indefinido. Pero eran dos notables historiadores quienes habían tomado más en serio el artículo de Yuri. Ellos seguían estudiando el significado de las corrientes religiosas, en la disidencia ideológica. Era el caso de Svetlana Stalina y también de Solzenitzin. «Que esos dos —comentaban los historiadores— hubieran abrazado la causa de la traición a su patria podía explicarse cómodamente, pero que terminaran haciendo profesión de fe cristiana, era una variante innecesaria». Si bien la hija del dictador, por la naturaleza del culto a la personalidad, estaba predispuesta místicamente, eso no justificaba su nueva adhesión. Era cierto que Stalin, en su juventud, había sido seminarista religioso pero luego de la Gran Revolución todo había cambiado. También de Rusia, después de todo, había salido la Teosofía de Helena Blavatsky y el Cuarto Camino de Gurdjieff y Ouspensky. Y nunca habían escaseado, durante el zarismo, los Rasputin y los Dostoiévsky... ¿Acaso todo había cambiado después de la Gran Revolución? Estaban convencidos de que la disidencia podía ser capitaneada por grandes religiones como el Cristianismo y el Islamismo, que contaban con organización y estructuras suficientes. Argumentaban que aun cuando el artículo 124 de la Constitución proclamaba la libertad de cultos, se producía una contradicción en la práctica y ello podía ser aprovechado como pretexto movilizador. Pero nada les preocupaba tanto como la religiosidad subterránea que se infiltraba retorcidamente en la ideología oficial, mezclando el materialismo con larvadas formas ocultistas. El mismo Grigori, había participado de las discusiones del grupo investigador, antes de hacer el petitorio de formación del comité. Su tesis era que las religiones surgían en las encrucijadas culturales y que la URSS tenía las características más netas en el momento actual, de «madre de las encrucijadas culturales». En efecto: razas, lenguas, costumbres y climas se mezclaban en el país euroasiático más grande, que además contaba con un sexto de la territorialidad mundial. Todas sus fronteras estaban en choque y la misma ideología oficial era acosada crecientemente por los traidores internos y externos, aumentando el desconcierto espiritual de las masas. Esas consideraciones de los estudiosos llegaron con seguridad a las altas esferas del Gobierno, porque casi simultáneamente con la aprobación del Ministerio a la formación del comité, el camarada Brezhnev había dicho en un sorprendente discurso que «advertía a los jóvenes del peligro de coquetear con el misticismo».

Ahora, Yuri tenía despejado el panorama con respecto a la formación del comité y comprendía esa mezcla de individuos, trabajando en un mismo organismo. A partir de esas aclaraciones, se abocó a organizar un modelo de investigación sobre los nuevos fenómenos que iban tomando cuerpo, en la URSS y el mundo...

Ahora, era un domingo en el que seguramente perdería la reconfortante compañía de Irina, Vladimir y Sofía. Había llegado a la dependencia del Ministerio. Esta vez, la puerta se abrió en el mismo momento en que se acercaba a ella.

—Pasa, muchacho —dijo Grigori. Ambos hombres caminaron hacia la mesa central hasta sentarse en sus sillas, frente al comité en pleno.

—Queremos conocer su modelo, camarada Tókarev —dijo Nietzsche. Y allí comenzó un largo desarrollo en el que Yuri expuso escrupulosamente su plan de investigación. Después de cuatro horas abigarradas de datos históricos y geográficos, concluyó: —en resumen, debemos comprender si el fenómeno está siendo producido y luego exportado a la URSS, o si en otros lugares se registra lo mismo que aquí, sin conexión alguna. Personalmente, me inclino por la segunda posibilidad, aun teniendo en cuenta acciones de infiltración dirigidas hacia nuestro campo.

—¿A que se refiere usted? —inquirió una desconocida, de aspecto armenio.

—Me refiero a que todo tipo de información entra en la URSS por medio de la Prensa radial, escrita, televisiva y por el intercambio de personas, así como ocurre el fenómeno inverso. Pero, en todo caso, no me parece de una influencia tan grande como para desencadenar el proceso que al decir de este comité «está presionando en distintos campos y capas de nuestra sociedad». Creo —continuó Yuri—, que se podrían investigar algunos puntos de Oriente, tradicionalmente considerados como exportadores de religión. También otros en los que se produjo un colapso religioso por el choque con una cultura cualitativamente más avanzada. El primer caso sería el de India; el segundo, el de América Latina, zona en que los cultos vernáculos fueron destruidos totalmente por los conquistadores europeos. Tal vez allí se verifique lo que tantas veces se ha visto en la Historia; una revancha religiosa, frente a la cultura opresora...

—¿Y que nos dice —interrumpió Kárpov— con referencia a los índices crecientes en la URSS y el mundo, de alcoholismo, delincuencia, drogadicción, suicidio y locura... sobre todo, locura?

—Profesor Kárpov —respondió Yuri burlonamente—, nuestros eminentes psicólogos deben dar respuesta a esos interrogantes. Yo simplemente expuse un modelo de investigación propio de mi especialidad. Aun así, siendo tan restringido mi esquema, pienso que se necesita un estudio detenido y serio, tal vez de años, antes de sacar conclusiones.

—«¡Tal vez de años!» —replicó Kárpov con indignación—. Sepa, joven profesor, que las curvas se están haciendo exponenciales. Lo que, en otras palabras, quiere decir que hacia 1985 habrá una explosión psíquica colectiva capaz de romper la sociedad mejor organizada. Usted que cree, ¿qué se trata de un problema de gabinete? Entiéndalo bien; ¡se trata de un problema de supervivencia!

En ese momento el coordinador del comité interrumpió la discusión, pidiendo a cada miembro la redacción de sus observaciones y propuestas, de las que debería extraerse finalmente una sugerencia concreta para el Ministerio. Cuando, ante la sorpresa de todos, fijó un plazo de cuarenta y ocho horas, los asistentes intercambiaron notas apresuradamente y se dio por finalizada la reunión. Eran las 11.50 p.m. Al abandonar el edificio, Yuri se preguntó por la celeridad que iban tomando los acontecimientos. «Tal vez —se dijo— nosotros somos los exponentes más avanzados de la futura explosión psicossocial».

## **Mayo 22**

Esa noche Yuri acercó a Grigori un trabajo de veinte páginas en el que sintetizaba sus observaciones. Allí destacaba que no tenía ninguna observación que hacer al comité, ni al Ministerio.

## **Mayo 23**

Al mediodía, Yuri recibía de Grigori un libro sobre las corrientes místicas no oficiales. Estaba preparado en base a nombres, historia, organización, número de adherentes y sede de actividades de un millar de grupúsculos, distribuidos a lo largo de India y América Latina. Se hacía constar que no se trataba de

religiones conocidas, ni de sectas desprendidas de religiones. El ejemplar, sin título, sólo mostraba en su tapa de piel marrón el número «1», grabado en tipo de rojo lacre. El profesor Tókarev tuvo la impresión de que el volumen no había sido encuadernado recientemente.

### **Mayo 24**

Grigori explicó al profesor que saldrían de «vacaciones». Yuri debería ir a lugares precisos de la India y América latina. El, por su parte, se ocuparía de Teherán, Alejandría y algunos puntos de la URSS. El biotónico partiría a Bulgaria, Hungría y Checoslovaquia, con un grupo de colaboradores. Allí tendría que hacer cotejos, con colegas de su especialidad. Por su parte, los historiadores y psicólogos del comité tratarían de perfeccionar un modelo complejo de la «explosión psicosocial». Los historiadores, basándose en datos anteriores intentarían hacer las cosas al revés, organizando libretos prospectivos. Proyectarían, ayudados por computadoras, los futuribles más aceptables sobre los cuales habrían de trabajar los psicólogos, tratando de establecer las condiciones mentales de las poblaciones en cada caso. Y, cuando Yuri preguntó por la Europa occidental y Estados Unidos, recibió de su antiguo maestro una extraña respuesta:

—Muchacho, tampoco ellos son idiotas. Déjalos que hagan su parte. Para localizar un punto, es necesario que se corten dos líneas. Nosotros trazaremos la ordenada y ellos la abscisa, o a la inversa. Veremos si distintas metodologías pueden acoplarse, como ya sucedió con las etapas de los cohetes espaciales. ¡Déjalos, no son tan idiotas!

### **Mayo 25**

Yuri llegó muy temprano al laboratorio de psicología aplicada, respondiendo a una sorpresiva invitación de Kárpov. Este lo estaba esperando con otro psicólogo. Mientras descendían hacia un tercer subsuelo, Kárpov preguntó:

—¿Tiene alguna experiencia en los llamados «estados alterados de conciencia»?

—No —respondió Yuri.

—Lo suponía —consideró Kárpov, cambiando con su ayudante una mirada cómplice, para agregar luego encogiéndose de hombros—: Estos científicos de hoy, están formados sin base experimental. ¿Cómo se puede trabajar en religiones comparadas, sin comprender la experiencia psicológica religiosa?... Humanistas, solo humanistas —concluyó, meneando su despeinada cabeza leonina.

Mientras salían del montacargas, el profesor Tókarev consideraba lo acertado de las observaciones, respecto a su formación profesional. Entraron a una pequeña sala que bien podría haber sido el recibidor de un consultorio médico. Kárpov y Yuri tomaron asiento frente a frente, en sendos sofás. Una pequeña mesa los separaba. Sobre ella, algunas flores y ceniceros. La luz era ligeramente azulada. Un cierto olor a ozono se respiraba en el ambiente. Mientras tanto el otro hombre había desaparecido por una puerta lateral.

—Usted seguirá opinando, como hace cien años se decía, que «la religión es el opio de los pueblos», ¿no es así?

Yuri no respondió, tratando de comprender hacia donde se dirigía Kárpov. Verdaderamente —pensó—, la religión era eso, menos que eso y tal vez algo más.

Antes no se conocían las anfetaminas, —intervino nuevamente el psicólogo— ni el LSD 25. En la época de Marx el opio era la droga de moda. El opio crea condiciones irreales y placidas. Desarma. desinteresa, aquieta. ¿Cree acaso que la revolución de Irán corresponde a esos estados de conciencia?

Mientras tableteaba insistentemente con sus dedos en la pequeña mesa, Kárpov se extendía en extrañas consideraciones, escrutando a Tókarev tras sus gruesas gafas. —No tenemos mucho tiempo para inducir en usted los diferentes estados de conciencia que han producido y producen las practicas religiosas. Sin embargo, trataremos de acercarlo a esos fenómenos gracias a una experiencia sintética... Comprenderá que no lo haremos girar danzando como un derviche, un macumbero brasileño, un vuduista haitiano, o un tribal africano. Tampoco beberá soma, ni ingerirá hongos alucinógenos; no procederá con respiraciones forzadas yogas, con ejercicios físicos y ayunos extenuantes, ni se torturara con aflicciones medievales. Iremos al grano directamente.



Yuri comprendió que Kárpov y sus colegas habían logrado reproducir en laboratorio fenómenos sobre los que tantas veces se había preguntado. Al mismo tiempo se sorprendió al considerar la capacidad de adaptación de los científicos a las nuevas situaciones. Si, como sospechaba, el trabajo del equipo que luego formó el comité, había comenzado hacía solo cinco meses, era muy poco tiempo para que los psicólogos hubieran desarrollado una tecnología que esclareciera sobre cuestiones que venían pesando desde hacía milenios en el campo de la cultura. De pronto preguntó:

—¿A que se refirió cuando dijo que se trataría de una «experiencia sintética»?

—A que casi todos los estados alterados de conciencia responden a procesos de anoxia neuronal y desarreglo enzimático cerebral. Cualquier práctica ritual que investigue, lo llevará al mismo resultado. No importa que se induzca el fenómeno por vía química, respiratoria, mecánica, ascética... Siempre llegará al mismo resultado: desarreglo enzimático, anoxia neuronal!

Kárpov explicaba con tal entusiasmo, que terminó poniéndose en pie para desarrollar su pensamiento libremente. Y, mientras caminaba por toda la habitación como un oso enjaulado, su voz se hizo tronante: «Si usted muere, Tókarev, si clínicamente muere y lo recuperan antes de diez o quince minutos, hay un cincuenta por ciento de probabilidades que recuerde haberse encontrado fuera de su cuerpo. También es probable que pueda relatarnos algo acerca de una luz que dialogó con usted. Algo así como la luz de los UFOS, o de la zarza ardiente de Moisés, o de aquella otra que derribo a Saulo de su cabalgadura».

Yuri comenzaba a relacionar numerosos mitos y leyendas que seguramente encajaban, al perfilarse una clave como la que se le estaba revelando por primera vez en su vida. Pero quiso comprender más.

—En muchos libros «sagrados» —observó—, se refieren esos fenómenos sin que hayan mediado condiciones como las que usted está explicando.

El psicólogo se paró en seco y luego arreció con rabia contenida: —¡Haga el favor de no interrumpirme! Miles de sabios en el mundo, darían su cabeza por escucharme y usted se permite interrumpirme..., vamos por partes. En el libro tibetano de los muertos, que conocerá mejor que yo, se cita un procedimiento para liberar el alma en el momento de la muerte. Se trata de la posición del «león acostado». El sacerdote oprime una arteria del cuello del moribundo y, entonces, este cree que empieza a desplazarse por distintas regiones de luz... ¡Anoxia, Tókarev! Hasta en Estados Unidos saben de estas cuestiones. ¿Y que hacen entre tanto, nuestros distinguidos profesores? Pues, relacionan supercherías en base al estado económico de las sociedades que les dan origen. Eso, mi estimado amigo, es trabajar con herramientas del Paleolítico inferior.

Yuri pensó nuevamente que estaba frente a un aventurero y escandaloso de la pandilla del comité. Pero debió reconocer que pese al desviacionismo que rezumaba hasta por los poros, Kárpov y seguramente el conjunto que ahora apoyaba el Ministerio, era brillante.

—Los americanos, hace años que trabajan con drogas —continuó el psicólogo— y hasta han usado la mezcla de Meduna para provocar estados alterados. Imagínese, un sinvergüenza de Wall Street aspira un gas en el que se ha variado la proporción de oxígeno y dióxido de carbono y, de pronto, ¡se siente transportado místicamente! —Hizo un silencio dramático y luego agregó lentamente —: Sabemos todo eso, pero también hemos encontrado otras formas que no requieren de anoxia. Por ejemplo: Buda, Jesús y Mahoma, se retiraron a lugares silenciosos para meditar... ¿Qué estuvieron haciendo ellos exactamente? Yo se lo diré. Estuvieron suprimiendo datos sensoriales, algo similar a lo que ocurrió a los cosmonautas al eliminárseles la gravedad.

—No entiendo la relación, profesor Kárpov —osó Yuri interrumpir de nuevo. Kárpov volvió a su asiento ceremoniosamente. Luego, casi en secreto, dijo: —¿Sabía que varios astronautas americanos se dedicaron luego de su experiencia a la vida religiosa? ¿Sabía que Gagarin pretendió haber observado UFOS? ¿Sabía que el profesor Nietzsche detectó numerosos fenómenos extrasensoriales en situación de ingravidez?

Kárpov miraba intensamente a Yuri buscando en él los rasgos de la sorpresa pero este, fingiendo neutralidad, afirmó: —Sigo sin entender la relación.

—¿Cómo que no encuentra la relación? ¿Pero no advierte que al eliminar señales en el cuerpo humano, sea por ingravidez o falta de estímulos, el sistema nervioso no puede trabajar normalmente? Si faltan señales, la conciencia se altera. De manera que no se trata ahora de anoxia, ni desarreglo enzimático. Se trata de falta de impulsos electroquímicos, con un resultado similar. Al no haber impulsos, solo la memoria

entrega información y el sujeto recuerda vivamente escenas de la vida pasada, o bien, sus fantaseos se amplifican. Piénselo: ¡impulsos electroquímicos!

Kárpov había encendido un cigarrillo. Después, ofreció otro a Yuri. Este acepto y aprovechando el intervalo, espetó: —La experiencia de los estados alterados de conciencia permite seguramente comprender el fenómeno religioso desde el punto de vista psicológico, pero no explica como surge la religión; cómo, de pronto, se despierta la apetencia mística. Mi observación tiene que ver, concretamente, con las preocupaciones del comité.

—Pues yo le digo, Tókarev, que cuando los problemas cotidianos que golpean el sistema nervioso de un individuo o un pueblo, son demasiados intensos, se produce un bloqueo de información, se produce una inhibición que opera como supresión sensorial. Un ser humano puede estar acompañado por cientos de personas y, sin embargo, se siente solo y sin comunicación. ¿Comprende, camarada?

—No, no comprendo, camarada —respondió Yuri sarcásticamente.

—Pues bien, adviértalo de una vez. O se enferma, o se suicida o enloquece, o huye de la realidad de muchas maneras... una de ellas, es mediante la religión. Y esa religiosidad, puede tomar rumbos contemplativos o agresivos, según las condiciones generales que rodean al fenómeno.

Yuri había dado con un sistema de explicación coherente. Todo parecía ensamblarse de modo fascinante. Era, por supuesto, orientador en la precisa línea de la investigación propuesta por el comité. Pero quiso asegurarse, aun a costa de indignar al colérico Kárpov.

—¡Eso habrá que probarlo!

Kárpov enrojeció. Luego aspiró una gran bocanada de su «Karelia» y entonces, levantándose, fue hasta un tablero emplazado en la pared. Oprimió un botón y dijo: —De eso se trata. Queremos que usted tenga experiencia práctica de los estados alterados de conciencia, para que no termine desarmado en su investigación de campo. Porque, según me dicen, irá a los lugares en los que parece que comienza el hervidero de nuevos fenómenos místicos.

Se había corrido una compuerta. El recinto estaba atestado de controles. Allí maniobraba el otro psicólogo. Yuri se levanto y siguió a Kárpov, al tiempo que este explicó:

—Ahora va a entrar en la cámara de supresión sensorial, conocida como «cámara de silencio». Estará aislado del mundo, salvo de nosotros, que permaneceremos en los controles... ¡Entregue todas sus cosas!

Yuri se desnudo completamente, dejando las ropas sobre una silla. Kárpov le dio una pastilla verde pidiéndole que la disolviera lentamente en la boca. Entonces, giro un volante y empujando una puerta metálica, invito a Yuri a pasar. Este así lo hizo y la puerta se cerró silenciosamente a sus espaldas. Se encontró en un cuarto totalmente forrado, al parecer, con caucho. Una suerte de alfombrado gris claro cubría todo el piso. La luz, ligeramente azulada, permitía ver una tarima sobre la que descansaba la enorme piscina. De ella salía un denso vapor que se extendía lentamente.

—¡Tókarev! —gritó Kárpov por el altavoz.

—Escucho —respondió Yuri.

—Suba por la escalerilla y entre al agua. No tema quemarse, esta a menos de treinta y siete grados. En pocos minutos no la sentirá porque se ajustara exactamente a la temperatura de su piel.

Yuri entro en la piscina y comenzó a sentarse en un ángulo de la misma.

—Lo estamos filmando en circuito cerrado. Observe la banda que cruza transversalmente la piscina. Ella deberá sostener su cuerpo en flotación, para lo cual tendrá que colocarla en su zona lumbar y luego extenderse a flotar... No piense que se va a hundir. El liquido tiene una fuerte concentración salina, pero la banda evitará que derive hacia los bordes de la piscina dándole sensaciones táctiles.

Mientras se acomodaba, Yuri preguntó por la sensación de la banda, la luz de la habitación y otros estímulos.

—Las luces de los ozonizadores sirven para romper las moléculas grasas, responsables en gran parte de los olores. La pastilla que le di es clorofilica y cumple con la función de desodorizar su boca. La iluminación será suprimida cuando usted termine de instalarse en perfecta flotación... No escuchará ningún sonido, a menos que deseemos comunicarle alguna novedad. En cuanto a la banda, dejará de percibirla a los pocos minutos cumpliéndose la ley del estímulo constante decreciente. Otro tanto valdrá para el agua. No obstante, quedará sin cubrir su cara, la parte mas alta del pecho y las rodillas. Pero las sensaciones

entre las partes inmersas y las mencionadas, se homogeneizarán por el vapor que terminará dando un 100 % de humedad ambiente y a igual temperatura del agua. ¿Comprende?

—Está bien —repuso Yuri—. ¿Qué hago ahora?

—No agite el agua. Desde aquí manejaremos dos barras: una llegará muy cerca de su cabeza, sin tocarla; la otra, quedará a pocos centímetros de su pecho y a lo largo del cuerpo. Desde ellas, tomaremos sin contacto directo sus señales electroencefalográficas, cardiográficas y mielográficas... Si algo no marcha, le haremos llegar un sonido aunque sus oídos estén bajo el agua.

Yuri estaba flotando, manteniendo los oídos fuera del agua. En un momento alcanzó a ver que se deslizaban las barras y tuvo tiempo para escuchar las últimas observaciones.

—El vapor ya impide seguir su imagen en nuestras pantallas. Recuerde: si quiere arruinar el trabajo, basta con que silbe, toque las paredes de la piscina, o pellizque alguna parte de su cuerpo. Hay mil maneras de evitar la supresión sensorial. Pero ¿no será usted tan torpe, verdad?

Fue lo último que escuchó. Hundió la cabeza. El agua tapó sus oídos y comenzó a flotar cómodamente. Brazos y piernas se mantenían separados, pero el pequeño oleaje de la inmersión los movía aún, acompasadamente. No alcanzó a escuchar el diálogo de los psicólogos que seguía saliendo por el altavoz.

—Prueba Tókarev; mayo 25, 1979; 8.50 a.m.; temperatura de piscina 36,5°; temperatura ambiente 36,5°; humedad ambiente promedio 92°; presión 755 mm.; tipo de flotación: convencional; línea isoelectrica del encefalograma; alterada por agitación respiratoria; movimientos oculares rápidos, por perdida de referencia; cardio: normal; electromielógrafo: tensiones musculares en zonas cervical y abdominal.

—Corte ozonizador —dijo otra voz.

—Cortado.

—Corte calefacción de piscina y ambiente.

—Cortadas.

—Corte circulación de agua.

—Cortada.

—Conecte automáticos de temperatura.

—Conectados.

—Corte luz de ambiente.

—Cortada.

—Suprima altavoz...

Y se hizo la oscuridad, el silencio, la quietud. Yuri comenzó a ver una rueda que giraba. Irina y el estaban atados a ella dando vueltas, mientras esta avanzaba por el campo. Cerca estaba María que gritaba: «¡Boris, Boris!» Entonces, un silbido como de tren, lo volvió a la real situación. Había comenzado a dormirse y, seguramente, Kárpov lo detectó en las ondas del electroencefalograma tras lo cual le envió la señal que lo sacó del sueño. Estaba despierto en la oscuridad y el más absoluto silencio. Del recuerdo del silbato, paso a ver una figura iluminada cada vez con mayor claridad. La Plisetskaia danzaba maravillosamente en el Bolshoi. Representaba a la Ana Karenina de Tolstoi y el silbato del tren anunciaba su muerte. Súbitamente, la bailarina se convirtió en una enorme mariposa que flotaba sobre él, se diría que a un metro de distancia. Era multicolor e increíblemente luminosa. Yuri se sobresaltó y movió el agua, pero la mariposa siguió allí, agitando sus alas. Comprendió que seguía el ritmo de su respiración. Contuvo el aire y el enorme insecto quedó paralizado, flotando sobre él. Penso que las mariposas del arte psicodélico no eran sino exteriorizaciones de registros pulmonares, sobre todo en estados alucinatorios producidos por drogas. Algo parecido debería pasar con las sabandijas del «delirium tremens» en los alcohólicos. Seguramente las serpientes serían partes del tracto digestivo; las arañas, tal vez traducciones renales o del hígado del enfermo... La mariposa desapareció súbitamente y todo quedó aquietado. Su actividad cerebral se había tornado fuertemente vigílica. Pensó que Kárpov registraría un incremento de ondas beta sacando la conclusión de que estaba inhibiendo los fenómenos sobre los que aquel quería ilustrarlo. Decidió relajarse profundamente, y soltar sin control sus cadenas asociativas... Los brazos se habían alargado tal vez metros y allí, en los extremos que terminaban en dedos muy finos, las manos giraban como las hélices de un barco. Comprobó que nada se agitaba, pero las manos seguían dando vueltas cada vez más rápidamente, mientras el resto del cuerpo se agrandaba. Eso era: su cuerpo no tenía límites porque estaba a temperatura del agua y de la habitación. Decidió expandirse hacia el cuarto en el que trabajaban los psicólogos. En ese

momento, sintió un crujido de tablas rotas. Luego, un fuerte viento bramó sobre su rostro y vio un túnel por el que se deslizaba a gran velocidad. Allí, en el fondo, lo esperaba una luz cada vez más grande, cada vez más brillante. Súbitamente, vio a su cuerpo flotando en el agua. Tenía la real sensación de estar suspendido en el aire. Deseó entonces, fuertemente, volar hasta su casa y ver que sucedía allá... Pero se encontró nuevamente en el interior de la piscina. Kárpov estaría registrando su actividad beta. Kárpov lo estaba controlando. Kárpov lo espiaba porque estaba en el complot. Todos contra él. Rió fuertemente. Comprendió que querían convertirlo en autómatas. Le estaban lavando el cerebro. Estaba claro: la pastilla verde, las miradas cómplices de los psicólogos. Querían matarlo a él, a Irina, a Vladimir y a la pequeña Sofía... porque él sabía lo que estaba pasando. Por eso, por eso, por eso... le estiraban los brazos y las piernas y su sexo estaba erecto y ellos y ellos y ellos y ellos...

—¡Nooo! —gritó Yuri.

Al momento, se encendieron las luces y sonó el silbato. Inmediatamente entró Kárpov, gritando a su vez:

—¡Irresponsable, lo arruinó todo!

Tomo a Yuri de un brazo y trato de sacarlo del agua, pero este se soltó y fue a sentarse en cuclillas en el rincón opuesto de la piscina. Gemía suavemente, mientras lo agitaban algunos temblores. El vapor escapaba velozmente por la entrada abierta.

—Yuri —dijo Kárpov dulcemente al comprender la situación—, seguro que paso por una crisis paranoide. Seguro que ahora hace el ritual del esquizofrénico. No se preocupe. Son sus propios temores, sus propios contenidos cerebrales que han sido amplificados por la supresión sensorial. Recuerde a los místicos en sus aislamientos: el demonio los tentaba o se producían feroces luchas con monstruos y otros seres extraordinarios. Cada cual tiene su propia flora y fauna psíquica. Vamos, conéctese con el mundo.

Pronto entró el otro psicólogo con una copa llena de un líquido transparente.

—Beba esto —dijo, acercando el recipiente a Yuri.

Yuri alzo la cabeza. Sus ojos estaban muy abiertos y se alcanzaban a ver las pupilas enormemente dilatadas. —¿Qué es? —preguntó temblorosamente.

—No es veneno, ni droga —explicó risueñamente Kárpov, agregando—: Por lo menos para mí...

—¿Qué es? —repitió Yuri en tono amenazante.

—¡Vodka, mi amigo! Pero si no lo toma, lo haré yo. —Dicho lo cual, Kárpov escancio la copa. Luego, la devolvió a su ayudante. La chanza terminó con ceremonia.

—Me inclino ante usted —dijo Kárpov al ayudante.

—Da, tovarich, da —replicó el ayudante, inclinándose a su vez. Y la copa voló hacia atrás, haciéndose pedazos en la otra habitación.

Yuri comenzaba a recuperarse.

Dos horas después, el profesor Tókarev, había terminado de redactar sus experiencias en el pequeño recibidor de entrada. Kárpov, recibió complacido el manuscrito y preguntó:

—¿Sabe cuanto tiempo permaneció en supresión sensorial?

—Cuatro horas, aproximadamente.

—Solo diez minutos, profesor —concluyó el psicólogo.

A punto de despedirse, Yuri pregunto sobre la posibilidad de una real «salida» del propio cuerpo en aquel momento en que se sintió flotando en el aire.

—Se trata de alucinaciones muy estudiadas por nosotros —respondió el psicólogo.

—¿Y si en esta alucinación hubiera llegado a mi casa y allí hubiera visto al pequeño Vladimir, cortarse un dedo con el cuchillo del pan?

—Seguiría la misma cadena alucinatoria. Convéznase, Tókarev, no hay un «algo» que se desprende del cuerpo. Solo alucinaciones.

Yuri tuvo en ese momento, una indefinible sensación y casi sin pensar preguntó: —¿Hay un teléfono a mano?

—Desde luego —asintió Kárpov.

Pasaron a otro cuarto. Yuri deslizó sus dedos por el teclado del teléfono. El sonido de llamada se sintió amplificado en la habitación. De pronto contestaron en el otro extremo de la línea oyéndose la voz del pequeño Vladimir.

—¿Quién es? —dijo Vladimir.

—Tu papá... ¿No me conoces, Vladi? —preguntó suavemente Yuri.

—Papa, papa... ¿Cuándo vas a venir?

Los dos hombres escuchaban risueñamente la delgada voz. Pero en ese momento sucedió algo que los dejó paralizados.

—Papa —dijo el niño—, tienes que venir... Me he cortado un dedo con el cuchillo del pan.

## **Mayo 26**

A la mañana Yuri recibió largas instrucciones de un agente del Ministerio. También se le dieron recomendaciones y listas de contactos con funcionarios de Relaciones Exteriores. En todo momento, mantuvo una fuerte sensación de irrealidad. No había dormido en toda la noche. La experiencia del día anterior lo perseguía, abriéndole un mundo de interrogantes. A la tarde Yuri se encontró con José Fuentes. No pudo explicarle que iba a cumplir una misión a ciegas. Ni siquiera sabía que iba a buscar con exactitud. De todas maneras, pidió al boliviano algunas referencias sobre la «Doctrina». Por último le rogó que le diera contactos con su gente en Latinoamérica, ya que en el libro que le proporcionara Grigori, no figuraba referencia alguna sobre el punto. No era posible que tal grupo fuera desconocido por los servicios de inteligencia, que seguramente habían trabajado durante meses tras la pista de formaciones de ese tipo. José le suministro datos y referencias personales en Río de Janeiro, La Paz y Santiago de Chile. El día terminó con Irina y los niños. A la noche tuvo una larga charla con ella sobre el sentido de la vida y el problema de la muerte. Pensó que nunca antes la había escuchado tocar esos temas. Sus ideas se hicieron sombrías por unos instantes, pero lo atribuyo a las especiales circunstancias que estaba viviendo. Al fin de cuentas, en un mes más se reuniría nuevamente el comité para analizar resultados. El estaría presente y todo terminaría con una carcajada general frente al apresuramiento irracional que los había invadido. Y ese mismo día festejaría el reencuentro con Irina. Luego llevaría a los niños a las tiendas Gum, a la plaza Sverdlov y al recreo Gorki. Sí, todo terminaría absurdamente y la cosa sería aún más ridícula que la incursión fallida de Grigori al monte Ararat. Una cosa era clara: el comité estaba formado por escandalosos y aventureros. En cuanto a él, seguía instrucciones sin facultades de decisión en el asunto. Así es que se regocijó imaginando la cara de los funcionarios del Ministerio cuando el comité les dijera: «Camaradas, hubo una falsa alarma». El había escrito en la revista, sobre los síntomas que había observado proponiendo un estudio serio de la cuestión, tal vez dramatizando un poco, pero nunca había sugerido una alocada cabalgata sin objetivos claros. A su vez, el comité seguramente inspirado por Grigori, se había abalanzado sobre el Ministerio refregándole en las narices que no había previsto la revolución de Irán, encendida por un fanático religioso. Así, sumando alarmismo en cuanto a la posibilidad de que ocurriera una reacción en cadena de fenómenos de ese tipo, si no se tomaban urgentes medidas, el comité seguía abriéndose paso. Quedaba en claro que sus miembros trabajaban en esas ideas desde hacía meses y quien sabe si otros aventureros parecidos no estarían en lo mismo en USA y Europa occidental. Las frases de Grigori, referidas a investigadores capitalistas, tal vez podían entenderse como un acuerdo subterráneo con ellos.

Después de esos devaneos Yuri comprendió que muchos de tales pensamientos estaban dictados por su disgusto ante la partida inminente. Al fin de cuentas, en la cámara de supresión sensorial había terminado atribuyendo todo género de maldades a Kárpov. Y esas maldades no eran sino sus «propios contenidos cerebrales».

## **Mayo 28**

El profesor Tókarev volaba en un avión de Aeroflot rumbo a Nueva Delhi. Pocas horas antes había cruzado el Moscova, llegando a Jodinskoie Polie y una vez en el aeropuerto Irina lo había besado largamente. Ahora, a su izquierda y abajo, creía reconocer las siluetas del Kamet y el Nanda Devi, mientras

las nieves del «techo del mundo» se besaban con el dorado-rojizo del amanecer indio. Luego el avión fue perdiendo altura...

Era muy de mañana cuando salvó la aduana velozmente gracias a su pasaporte diplomático. Allí mismo, casi al salir del aeropuerto, una nube de niños se abalanzó sobre él. —¡Johny, money, money! —gritaban a coro colgándose de sus ropas, tironeando su maletín de mano.

Alguien tomó a Yuri del brazo, invitándolo hacia un vehículo que se alcanzaba a divisar a unos cincuenta metros. —Profesor, por aquí. Profesor... por aquí —repetía el chofer de la Embajada soviética.

Un reflejo de desconfianza movió a Yuri, pero luego se tranquilizó al leer en la puerta delantera del automóvil: «Soiuds Soviestskij Sotsialistichieskij Riespublik». El coche partió lentamente. En su camino se cruzaban cientos de personas a pie, o en bicicleta. A veces, algunas motos o pequeñas furgonetas, interrumpían el tránsito. En otras ocasiones, eran los cebúes que rumiaban lentamente echados en la calle. Los vehículos que aparecían en dirección opuesta, eludían los obstáculos a gran velocidad casi enfrentándose con el auto de la Embajada. Yuri, al lado del chofer, veía desperezarse a la ciudad. Miles de pobladores abandonaban el duro lecho en las aceras, mientras alrededor de pequeños fuegos, remolineaban seres humanos y perros. Por algún momento, el profesor recordó el mercado de Samarkand, pero reconoció que allí por lo menos, había orden. En diferentes edificios aparecía en madera, piedra, ladrillo o pintura, la svástika india. Yuri entrecerró los párpados... El sol y la nieve del Himalaya se unieron en el rojo encendido del amanecer; él e Irina se abrazaron girando en una gigantesca svástika que avanzaba arrasando los campos de Trasnova. Los campesinos se agolpaban en Novgorod y allí también, el veterano de las brigadas internacionales arrastró a su mujer y a su pequeño Yuri lejos de la metralla invasora. — ¡Boris, Boris! —gritaba María, mientras apretaba fuertemente a su hijo, en aquella enorme confusión sangrienta. Boris y María se entendían continuamente en español como en la época de la resistencia en que se conocieron, allá en Madrid. Un millón de muertos en España, diecisiete en la URSS y el mundo seguía ardiendo en Hiroshima y en Corea, en Vietnam y en el África. Las sirenas aullaban en el aire y entonces, un obús hizo desaparecer a Boris, arrojando al pequeño Yuri lejos de su madre, hacia adelante.

—Hemos llegado, profesor —dijo el chofer aplicando frenos y bocina.

Estaban en el jardín de la Embajada. El profesor bostezó, agitando la cabeza como quien sale de un mal sueño.

—Bienvenido, profesor —dijo un apuesto joven, al tiempo que abría una puerta del auto. —Salimos en cuatro horas hacia Patna. —Sonrió ampliamente y luego, con gesto ingenuo, agregó: —a menos que haya cambiado usted los planes...

—No, no he cambiado nada. Buen día. Usted es Igor, mi guía «turístico», ¿verdad?

Igor se puso firme y jocosamente replicó: —¡A sus ordenes, camarada profesor!

Y así entraron riendo en la Embajada. Adelante iba Igor cargando el maletín de mano.

Esa misma tarde estaban en Patna a pocos kilómetros de la frontera con Nepal. En los alrededores de la ciudad crecían numerosos ashrams de distintas tendencias. La actividad se había multiplicado, luego que miles de monjes tibetanos, huyendo de los chinos, se habían distribuido por la India. Por tanto, en el arco norte, desde Benares a Patna, una fuerte corriente religiosa se había comenzado a incrementar desde hacía unos años. Según constaba en el libro, era preciso tocar tres puntos de la zona para contactar con no menos de cincuenta agrupaciones místicas «no oficiales». Así es que, arribados a un antiguo hotel, el profesor y su acompañante, se dispusieron a planificar los desplazamientos de los días siguientes.

## **Mayo 29**

Muy temprano, los rusos salieron hacia una dirección señalada en el libro de Grigori. Sin embargo, en pleno camino Yuri decidió cambiar de ruta y ante el asombro de Igor, fueron derechamente hacia los barrios bajos como si el profesor los hubiera conocido de antemano. «Es una corazonada», había dicho Yuri llegando ante una vieja casona. Llamaron a la puerta y fueron introducidos de inmediato por un sujeto vestido con túnica azafrán. Los dos hombres se miraron con sorpresa, pero no dijeron una sola palabra.

En un pequeño cuarto los recibió Tensing Chöbrang. Se trataba de un hombre culto, en la actualidad profesor de religiones orientales en Amsterdam. En esos días había cerrado una gira por distintas partes del mundo, buscando emplazamiento para los que él llamaba «refugiados del Tíbet». El anfitrión había recibido

a los visitantes sentado entre multicolores almohadones, enmarcado por el abigarrado estilo budista tibetano. El lama Tensing, hablaba con deferencia, explicándoles que sus gestiones habían progresado en América del Sur. Ello interesó vivamente a Yuri, quien trató de sondear los motivos de semejante orientación geográfica. Tensing, entonces, comentó que cierta zona del altiplano sudamericano poseía características climáticas y humanas, similares a las del Tíbet. Sin embargo, se había explayado el lama, existían aun ciertas dificultades que ponían los gobiernos de aquellas remotas latitudes. El establecimiento de colonias agrícolas poco tecnificadas era una seria objeción para aquellos países jóvenes, sedientos de progreso, que generalmente optaban por la inmigración europea o, en todo caso, japonesa. Tensing siguió comentando que el Dalai Lama no había logrado colocar a los refugiados en ningún punto preciso y que estos se distribuían desordenadamente al norte de la India, trabajando en la apertura de caminos a cambio de pagas miserables. Morían por el hambre, la enfermedad y el cansancio. Nada hacía prever un mejoramiento en su situación, a menos que se los colocara en Latinoamérica o bien que regresaran a su madre patria. Detrás de todo aquello, el profesor advirtió otros móviles cuando Tensing subrayó en su perfecto inglés: —Una tenue línea conecta a los centros de iniciación del mundo. Los Himalayas han dado su mensaje.

Entonces, sin relación precisa, Yuri recordó al boliviano José Fuentes y a su Doctrina. Después de enrarecidas consideraciones, el lama habló sobre la extinción del budismo mahayana de la línea tántrica y de la religión chamánica Bon, propios del Tíbet. No dejó tampoco de interpretar el régimen chino como un rebrote taoísta, destructor de la ética confuciana, disimulado con el barniz ideológico del marxismo. Ese curioso punto de vista interesó a Yuri. Después de todo, la dialéctica del Yin-Yang y la síntesis del Tao no era sino un marxismo religioso primitivo en lucha contra el estatismo imperial de Confucio. También recordó que Hegel, el creador de la dialéctica que terminó convirtiéndose en método del marxismo, había sido precisamente un teólogo. «De todas maneras —reflexionó— interpretar las filosofías políticas desde una óptica religiosa es una inversión típica del idealismo a ultranza».

La conversación terminó en un clima delirante, cuando finalmente el lama estableció relaciones cósmicas y políticas.

—Pocos días antes de la muerte de Mao un terremoto, que costó un millón de vidas, nos indicó su próximo deceso y un violento giro en la orientación china. Y cuando el Sha de Irán despegaba en su avión huyendo de la revolución islámica, se producía el sismo que arrasaba con vidas y aldeas enteras... Ustedes, los rusos, deberían cuidarse de tales cambios en sus fronteras. Ustedes, tienen muy buenos observatorios sismológicos, pero no poseen instrumental de observación de las conmociones mentales.

A esas alturas de la charla, Yuri experimentaba una suerte de intoxicación ideológico-religiosa. En un momento se despidió de Tensing dejando en el lugar a Igor. Pero ya de regreso en su hotel no dejó de anotar la última frase del lama. A su modo, aquel había dicho en su lenguaje viscoso algo parecido a lo que el mismo escribiera en la revista de religiones comparadas de Moscú. Decidió seguir trabajando en sus apuntes mientras esperaba a Igor que, seguramente, continuaba las conversaciones con el lama. Después, aquel seguiría merodeando por los alrededores, de acuerdo al plan trazado.

Dos horas más tarde, llegó Igor. —Profesor, tengo novedades —dijo. Y corrió hasta un asiento próximo a Yuri. Este desplazó su silla, colocándose frente al interlocutor. Luego, preguntó:

—¿Que lo trae tan agitado? —Y tuvo la sensación de conocer la respuesta anticipadamente.

—Profesor —resopló Igor—, usted salió del ashram y el vejete cambió de tono súbitamente. Abrió un cofre y me ofreció un medallón de jade. Entonces se produjo la confusión.

Igor comenzó a reír convulsivamente. Luego agregó: —Saqué unas rupias creyendo que el lama quería venderme algunas baratijas, pero cuando el sujeto vio el dinero, dijo una palabra extraña. Al instante, entraron dos monjes chillando como locos. Y mientras bufaban arrojando harina o talco al aire, uno de ellos trató de ponerme la mano encima... Usted sabe, todo terminó en desorden. Lo más gracioso fue que mientras los tipos saltaban como monos y yo rompía cuanto encontraba a mi alrededor, el lama, todo empolvado, paladeaba su asqueroso té... un té aceitoso en el que flotaban pelos de yac.

Hizo un silencio y comenzó a reír nuevamente.

—¡Pelos de yac! —agregó—. Me incliné ante el lama y salí apresuradamente del ashram mientras seguía escuchando gritos en esa lengua incomprensible. ¿Tiene idea de que quiere decir todo eso?

—Igor, ¿cuanto tiempo lleva en la India?

—Diez años, profesor.

—¿Y cómo es que todavía no interpreta las modalidades del lugar?

—Las interpreto correctamente. Pero como usted sabe, los tipos no eran indios, sino tibetanos... ¡Pelos de yac! —repitió, riendo nuevamente.

Yuri, al celebrar íntimamente los impulsos iconoclastas de su compañero, evocaba aquella fuerza que ya había conocido en Grigori y en el furibundo Kárpov. Con que gusto él mismo, convertido en una tromba, hubiera volcado sillas y mesas en las ceremoniosas reuniones del comité. Pero en ese Igor que reía desprejuiciadamente delante de él, comenzó a ver como si dos imágenes se superpusieran... «Igor» con precisión de computadora parecía coger una cinta de telex en clave, la traducía velozmente y reintroducía respuestas en el aparato... Entonces, Yuri apartando de su mente esa visión desconcertante, quiso preguntar:

—Igor, sea sincero. Usted...

—¿Qué cosa, profesor? —dijo el otro, acomodándose en su asiento.

Yuri aspiró mirando a su compañero fijamente. Luego dejó escapar el aire con desesperanza. Paso un tiempo y dijo: —Olvídelo, Igor..., olvídelo.

—Muy bien, profesor. Si me permite, deberíamos ir ahora a un lugar muy interesante que he descubierto. Se trata de un centro religioso de curación.

Mientras se acercaban al lugar, sentados en un carro remolcado por una motoneta, Yuri reflexionaba sobre las extrañas condiciones que rodearon a la entrevista con el lama. Por su parte, no había podido preguntar a aquel nada de interés y así como había entrado, había salido del ashram. Sin embargo. Tensing se había explayado sin que mediara pregunta alguna. Luego estaba la historia de Igor que tenía algún significado, aunque era difícil de discernir. Resolvió entonces volver al día siguiente pero solo, para evitar complicaciones. Habían llegado al centro de curación. Ya, desde la acera, tuvieron que empujar a una masa humana que les impedía el paso. Finalmente, llegaron al recinto central. Muy cerca de ellos yacía sobre una mesa un individuo cincuentón. Era de aspecto europeo, tal vez austríaco; tenía el pecho descubierto y el resto del cuerpo bajo una sábana blanca. Frente a cada ángulo de la mesa, estaba en pie un ayudante del curandero quien ahora entraba en escena mostrando sus manos al público, con las actitudes de un prestidigitador. El personaje comenzó a hablar en hindú a la multitud, mientras Igor iba traduciendo en voz baja a su compañero. Se trataba de una operación quirúrgica. Yuri alcanzó a ver a otros europeos. Entre ellos, a una mujer que lloraba ostensiblemente. Seguramente era la esposa del enfermo. El curandero se emplazó detrás de la mesa, mientras los rusos se acercaron a unos dos metros del paciente. Al punto, comenzaron unos cánticos monótonos y la habitación se impregnó violentamente con el humo de los sahumeros. Los cuatro ayudantes empezaron a deslizar sus manos por sobre el cuerpo del europeo sin tocarlo en ningún momento, haciendo suertes de pases magnéticos. Igor explicó que la intervención se iba a realizar sin anestesia y sin instrumental: solo iban a actuar las manos limpias del curandero para extraer un cáncer de estómago. La herida cerraría de inmediato y todo ello, gracias a los poderes de una diosa local. Dos mujeres llegaron al lugar con sendos recipientes, flanqueando al curandero. De pronto, una de ellas corrió la sábana, dejando al descubierto el abdomen del sujeto. Inmediatamente, pasó por su vientre un algodón impregnado en agua con el que limpió el campo operatorio. Entonces, el curandero apoyando sus manos en el cuerpo, comenzó a introducir una de ellas en el vientre que parecía abrirse para darle paso. La sangre manaba ininterrumpidamente, mientras la mujer limpiaba con otro algodón. El curandero movía las manos a gran velocidad y, a veces, agitaba una de ellas arrojando sangre sobre la sábana. La concurrencia había enmudecido. El paciente apretaba los párpados y las mandíbulas fuertemente como dispuesto a recibir una tremenda golpiza. Y así, rápidamente, el operador sacó algo como una víscera del vientre del enfermo. Era un trozo negro y elástico que terminó por ser arrojado en el recipiente que sostenía la otra mujer. Las manos se movieron con mayor velocidad, hasta que todo terminó en un suave masaje abdominal. La operación había terminado. El curandero retrocedió un paso y aflojó el cuerpo como saliendo de un trance profundo. Una de las ayudantes absorbió la sangre con un gran algodón y dejó de ese modo, completamente limpio el campo operatorio.



La multitud se abalanzó de golpe para ver con sus propios ojos, el increíble fenómeno. El europeo estaba ahora en pie, mientras trataba de subir sus pantalones, pero le fue imposible. Su mujer se arrojó sobre él llorando a viva voz. A su vez, algunos hombres trataron de separar a la pareja, empeñados en tocar el vientre del recién intervenido. Cuando la histeria comenzó a generalizarse, los rusos pugnaron por salir hacia afuera del recinto y, en ese forcejeo, alcanzaron a ver como los pantalones del europeo caían y este, enredado, terminaba por el suelo con su mujer y algunos indios encima. Entretanto, otros se arrodillaban, besando las manos del curandero. Se escucharon los cánticos nuevamente, mientras Yuri y su acompañante ganaron la calle. Igor, dejando escapar un silbido de alivio, preguntó: —¿Que le pareció la demostración?

—Una débil capa de ungüento alcalino en las manos y fenolftaleína en el agua. Resultado: sangre. Pero solo por el color. En cuanto a las vísceras extraídas, son de pollo. La ayudante las pasa al curandero, adentro del algodón. Sobre la introducción de las manos, no hay tal. Como el abdomen esta deprimido, el líquido rojo forma un pequeño embalse. El curandero flexiona los dedos y estos quedan disimulados, sobre todo si presiona hundiendo aun más el vientre del paciente. Esa técnica es usada también en Filipinas por los «healers» y sirve, por supuesto, para esquilmar occidentales que llegan en avalancha a los centros de curación.

—Entonces, ¿no sirvió nuestra incursión, profesor? —preguntó Igor.

—Lo siento, no sirvió. No creo que de allí salga un nuevo líder religioso, o una concepción explosiva capaz de arrastrar masas.

—Bueno, tengo varias cosas que mostrarle, muy cerca de acá —dijo Igor, arrastrando a Yuri hacia el vehículo en que los esperaba un sonriente chofer.

Los rusos tomaron contacto con asociaciones diversas. En todas partes fueron recibidos sin mayores preguntas por parte de los entrevistados, seguramente porque en su afán de hacer prosélitos se preocupaban más por convencer a los visitantes que por conocer sus intenciones. En todo caso, tanto Igor en su calidad de guía «turístico», como el libro de Grigori permitían al profesor ir despejando incógnitas aunque ello resultara decepcionante.

Todos los ashrams, como los locales de las sociedades místicas, parecían responder a un mismo modelo. Siempre se trataba de predios amplios rodeados de rejas y custodiados por guardias armados. El recién llegado se hacía anunciar y pasaba luego por los jardines hasta el edificio central. Este indefectiblemente contaba con su oficina de recepción. Un gran living utilizado para grandes reuniones, era el centro de paso desde el que se comunicaban las salas de meditación y los dormitorios. En otro cuerpo, se ensamblaban cocina y comedores. Separado de lo anterior, los lugares de aseo: baños, servicios sanitarios, lavandería, tendederos de ropa. Todo ello, naturalmente, en estado no satisfactorio. Los ashrams y sociedades mostraban prosperidad, asemejándose a lugares de reposo para gente madura, preferentemente occidental. Unos pocos jóvenes que dormitaban en los jardines eran, en todo caso, adinerados de aspecto informal. La secuencia era siempre igual: conversación en secretaría con algunas encargadas de relaciones públicas y entrega de folletos al visitante, en los que se exponía los cursos a seguir, cada uno con su precio al lado. Había cursos desde una semana hasta cuarenta días, pero era necesario agregar costo de alojamiento y manutención. Los cursos más económicos se referían a macrobiótica, masajes espirituales, astrología, acupuntura, iriología, cartas del Tarot... Los de mediano precio correspondían a filosofía oriental, bioenergética, medicina alternativa, parapsicología y bio-feedback. Pero el curso más concurrido era el más caro. Siempre se trataba de una clase personal que daba el gurú en carne y hueso. Por cierto que estaba incluida la expedición de diplomas y el mantram personal, que se llevaba consigo el interesado.

Yuri y su acompañante, para tomar la mayor cantidad posible de muestras, habían terminado por dividir esfuerzos visitando separadamente distintos lugares. Cuando se encontraron nuevamente en el hotel, a fin de redactar las notas de la jornada, era medianoche. En los apuntes del profesor, quedo una pregunta sin responder: «¿Cómo fue que llegamos al ashram de Tensing? No sé que contestar, ni siquiera que pensar de todo esto. ¿Quién lo explicaría mejor: Kárpov o Nietzsche?»

## Mayo 30

Esta vez los rusos salieron del hotel vestidos con blusas indias y sandalias. Eran las seis de la mañana. Los hombres tomaron rumbos diferentes. Igor contrató un taxi para su excursión a las aldeas que rodeaban a Patna. También tenía que llegar aquel día a Pusa y Darbhanga. Y si alcanzaba el tiempo, tocaría Madhubani, casi en los límites con Nepal, a unos doscientos kilómetros de Katmandu. Según el libro de tapas marrones, esa era una de las zonas de «encrucijada cultural» y allí se encontraban sociedades en las que formas místicas no oficiales estaban en continua transformación.

A las siete de la mañana, Yuri entraba en el ashram donde se alojaba Tensing. Dos monjes lo recibieron cortésmente, haciéndolo pasar al cuarto en que había conversado con el lama el día anterior. Nada parecía haber cambiado, no obstante el desastre promovido por Igor. Y, mientras reflexionaba sobre las diferencias entre este ashram y los convencionales, se abrió una puerta con suavidad. Tensing apareció detrás de él, sobresaltándolo.

—Excelencia —dijo Yuri—, le saludo y le presento mis excusas por el incidente de ayer.

El lama tomó asiento en su lugar habitual e invitó al ruso a ponerse cómodo. Inmediatamente entró un monje con té mantecado; saludó ceremoniosamente y desapareció.

—Los malentendidos son cosas frecuentes, señor...

—Tókarev —dijo Yuri.

—Sí, son cosas frecuentes, señor Tókarev. Pero en verdad, gracias a esa confusión tengo el agrado de hablar nuevamente con usted. De todas maneras creo que hubiera vuelto aquí —sorbió su té despaciosamente y continuó: —o porque hubiera llegado a sus manos el medallón que le pensaba enviar con su amigo, o simplemente porque usted no preguntó lo que necesitaba saber y por tanto debía volver a hacerlo. Queda claro que fui yo quien habló ayer para orientarlo en algunos temas que posiblemente le interesaban.

Yuri tomó a su vez la taza de té, abrumado por los procedimientos elípticos del lama.

—Pregunte, señor Tókarev, no se limite.

—Excelencia, soy profesor de religiones comparadas en la Universidad de Moscú. El hecho de que este dictando cátedra de temas afines a los míos, en Amsterdam, me hace más fácil el diálogo...

Yuri se detuvo un instante buscando el hilo justo de su discurso. Al notar su inquietud, el lama dijo afablemente:

—Profesor, tenga la seguridad de que sus preguntas trataran de ser respondidas cabalmente por mí. No se limite, pues.

—Bien, ¿qué quiso decir ayer con aquello de: «Una tenue línea conecta a los centros de iniciación del mundo. Los Himalaya han dado su mensaje»? Son palabras textuales, excelencia. Las anote luego en mis apuntes de viaje.

—Primeramente, le contestare con algo difícil de aceptar —repuso Tensing—. Los centros de iniciación corresponden a lugares en los que el conocimiento y la práctica «mística» alcanzan los mejores niveles. No son centros de información como las Universidades, por ejemplo. Tampoco son fáciles de encontrar porque la gente, en general, tiene una idea muy diferente sobre estas cosas.

Yuri comprendió que el lama hablaba ahora sin elipses. Ello lo animó a sacar de entre sus ropas una libreta. De inmediato comenzó a tomar nota de las palabras de Tensing. Entonces siguió la explicación.

—En los alrededores del Himalaya, del monte Ararat, de los Andes, y en otros puntos se encuentran estos centros que permanecen unidos. Usted conocerá la leyenda del monte Merú. Ese monte no existe en un lugar preciso. Es, simplemente, el monte que une la Tierra con el cielo. Los centros de iniciación suelen corresponder a un paisaje físico que despierta el paisaje mental del monte Merú. Otro tanto ocurre con las ciudades subterráneas de Agharti y Shambalá. Ellas conectan con el «infierno». Pero tampoco existen físicamente. Son mentales.

Yuri tomaba nota nerviosamente, mientras establecía conexiones con las incursiones de Grigori al Ararat. Para colmo, el comité le había asignado la misión de rastrear cerca de los Himalayas y de los Andes, pero la iniciativa había partido de él mismo. Todo eso enredaba la comprensión de lo que estaba escuchando.

—El monte Merú —siguió Tensing— produce fuertes terremotos espirituales cuando llega la hora. Nadie puede ver al monte Merú a menos que pida «permiso» a algunos de los guardianes. Estos guardianes no son físicos, sino mentales. Pero el buscador necesita de alguna presencia física, para ser guiado correctamente por los laberintos de su conciencia —se detuvo un instante y continuó—: Atienda a esta recomendación: no se oriente por las apariencias. Un gran maestro puede ser sudra, en cambio, un jefe espiritual reconocido puede estar muy lejos del conocimiento. No busque a los líderes espirituales reconocidos y aceptados, busque perseguidos por ellos. Si usted hubiera vivido en la época en que los grandes maestros espirituales iniciaron su prédica, no los hubiera reconocido porque no tenían aspecto de hombres religiosos. Eran mensajeros del monte Merú: de la misma mente humana que los disparo hacia el mundo. Sin ellos, hubiera quedado el ser humano a merced de las tinieblas de su propia mente.

—Excelencia —interrumpió Yuri—, ¿cómo es esto de que la mente dispara mensajeros al mundo?

—Los seres vivos crean sus defensas. Imagine a la mente como un ser vivo. Imagine que está al borde de la locura. Entonces, desde las luminosas cumbres del monte Merú volarán los mensajeros. Serán los portadores de la luz. Ellos mismos son los que guían a la mente luego de la separación del cuerpo físico, cuando sobreviene la ilusión de la muerte.

El lama calló y quedó inmóvil escrutando a Yuri, mientras este seguía escribiendo mucho tiempo después de haber escuchado las últimas palabras. Escribía lo dicho por el lama, pero también sus reflexiones sobre la luz. Esa luz al fondo del túnel, antes de su aparente separación del cuerpo físico. Allí, en la cámara de supresión sensorial.

—Excelencia —irrumió Yuri—, mi formación impide que siga sus desarrollos adecuadamente. Usted comprenderá, son problemas de palabras y de interpretaciones... Pero de una cosa estoy seguro: lo que dice es útil para la investigación que me han encomendado y para mí personalmente.

Tensing, sonriendo, dijo cálidamente: —Profesor, es usted un hombre bueno y con una gran fuerza, pero no sabe todavía lo que busca y eso es extraordinario. ¿Cómo puede llevarse adelante una investigación sin saber que se investiga?

El ruso, al sentirse tocado, adujo mecánicamente: —Busco síntomas de un posible desborde místico que puede aparecer en cualquier momento en el mundo, desequilibrando la situación actual.

Alégrese, profesor Tókarev, está comenzando tal desborde... Como sucede cuando se rompen las contenciones de los hielos y ese río que nace arrastra todo a su paso, así sucede cuando la mente se libera. Luego, las aguas se aclaran y sirven al regadío de los campos.

Yuri se encogió de hombros, conteniendo la respiración. Luego escuchó a su propia voz preguntar desde la garganta, aflautadamente:

—Excelencia, ¿qué se entiende por «Doctrina»?

—«Doctrina» es la enseñanza de todo Buda —respondió el lama.

Y ante tal explicación, Yuri decidió concluir la entrevista. Se sentía defraudado y algo parecido a la indignación crecía en su pecho. Sin embargo, volvió sobre sí y dijo: —Excelencia, espero no haber sido desagradable con mis preguntas. Le agradezco enormemente su orientación.

El lama inclinó su cabeza. Luego acercó un cofre y de él extrajo un medallón que depositó en manos del ruso. —Déselo al guardián si quiere ver el monte Merú —concluyó.

Yuri contempló el medallón de jade tallado y en él alcanzó a percibir un círculo en el que se inscribía un triángulo equilátero. Luego, dando las gracias al lama se puso en pie y, finalmente, dijo con un cierto sarcasmo:

—Excelencia, me imagino que un día podré interpretar sus palabras exactamente. Me inclino ante usted —hizo un gesto de cortesía y salió de la habitación.

Ya en la calle decidió recorrer algunos puntos de la ciudad. En largas horas de caminata, no pudo dar con elementos significativos. Solo curiosidades, como aquella mano que salía de la arena y en la que depositaban algunas paisas los curiosos. O como aquel otro, parado en una alta columna desde la que vaciaba su cuerpo, a veces sobre un descuidado transeúnte. Según se le explicó, el faquir se mantenía allí, en la pequeña plataforma, desde hacía diez años. Alguien le acercaba diariamente agua y su cuenco de arroz en un bambú. En cuanto a las tormentas, él sabía como atarse para no caer. Pero algún día, tarde o

temprano, caería desde allí reseca por el sol, en una turbulencia de huesos y guiñapos. Y así también, el varicoso que siempre se mantenía en pie; durmiendo acodado en un columpio, del que nunca se alejó en años. Enfermos, desnutridos, ciegos, locos, ascetas y faquires en un pueblo que tanto había dado al mundo. «Si, la religión es el opio de los pueblos», pensó Yuri al contemplar al viejo que ya había muerto desnutrido poco antes de que él pasara. Allí lo levantarían en el carro, aunque tal vez nadie pagaría la leña de su pira. Y siempre los niños: «Johnny; money, money». ¿Que harían esos seiscientos millones de habitantes? ¿Comerse acaso las vacas en un solo día? Las vacas, sagradas o no, por lo menos vivas seguían dando algo de leche y de ella resultaba también un poco de mantequilla y queso. Afortunadamente, estaban los campos y la racionalización agrícola. Si, estaba todo eso, pero había tierras consumidas, agotadas por cuatro mil años de trabajo. ¿Y dónde estaban los abonos químicos y la tecnología suficiente? Consideró el contraste: un Estado poderoso armado nuclearmente y un pueblo misérrimo. Pero también las castas, aquellas que fueron legalmente abolidas. Allí estaban como siempre, sin remedio. En muchos lugares de la India existían enormes riquezas y centros culturales y universidades y fábricas, pero nada de ello pudo salvar al viejo que murió y tal vez nadie pagaría la leña de su pira. Por allí pasó Alejandro y no quedó de él ni de su imperio más que el recuerdo. Por allí pasaron los mongoles, y otros, y otros más. Pero nada quedó de ellos. Y cuando los europeos quisieron dominarla, toda India, como una gran vaca sagrada se quedó inmóvil y en su silencio milenario los derrotó. Tal vez al final de la historia humana, sobre ese mapa en forma de gran corazón, seguiría vivo el pueblo indio... También el Buda puso en marcha desde allí su piadosa rueda de la liberación porque vio la enfermedad, la vejez, la muerte. Y el mismo Gandhi hizo lo que pudo y a su modo. ¿Qué podía enseñar aquí el eminente Tókarev? Entonces, el vanidoso profesor moscovita amó profundamente a la gran India castigada y a su pueblo, y resucitó cálidamente en su pecho aquella vieja humildad, cuando a los pies de su madre aprendía cuentos y leyendas... Así pasaron las horas y llegó la noche. Pero Yuri no supo encontrar nada importante en su largo recorrido.

Estaba en la habitación trabajando en sus notas, cuando se abrió la puerta. —Profesor —dijo Igor tristemente—, cumplí lo planificado pero sin habilidad para descubrir ni una sola pista.

Allí estaba, en la puerta, sin ánimo para entrar.

—Vamos, vamos, Igor... A veces es imposible encontrar algo que no existe —le alentó Yuri, para agregar amistosamente—: ¿Ha comido usted?

Igor cerró la puerta y camino hasta sentarse cerca del profesor. —Si, claro, he comido —dijo— ¿Cómo fueron las cosas por su lado?

—Como a usted —repuso Yuri—. Hemos terminado con esto. Mañana partiremos a Calcuta y allí se verá qué hacer.

Igor había alcanzado a percibir un amargo abatimiento en el profesor y por ello comenzó a desarrollar su impecable histrionismo. De un salto estuvo en pie. Rápidamente dispuso sillas, almohadones, una mesa y un biombo, de manera que la habitación quedó reordenada. Completado aquello, comenzó a gesticular y a pasearse remedando actitudes y comportamientos que había observado en su fatigosa excursión.

—¡Oh! —exclamó con voz de mujer—. He experimentado la profunda paz del paraíso de los ashrams: venerables santones, verdes pastos, arpegios melódicos, incienso y sándalo —recitaba, mientras cambiaba de asiento o fingía ruborizarse tapándose el rostro—. Saludos orientales —y se inclinaba hasta el suelo, juntando las palmas—. Palabras de amor. Para todo la palabra «amor». Los monos, los pájaros, los niños y algún cebú eran el decorado necesario para la fotografía que luego había de terminar enmarcada en el escritorio del ejecutivo londinense, o en el estudio del psiquiatra de Zurich. Pero mejor que todo ello era la foto autobiografiada del gurú... ¡a sólo cien dólares!

Igor había terminado por sentarse en el escritorio de Yuri, en posición de flor de loto. Tenía la cabeza cubierta con una toalla a modo de turbante y unas gafas ahumadas reforzaban su pretendido aire misterioso. Para finalizar tomó algunos libros, su turbante y los ordenados papeles del profesor, arrojando todo hacia el cielo y gritando: —¡Oh Siva, que hermosa es la nieve de Moscú!

Y mientras los dos hombres reían como viejos amigos, entraban por una ventana abierta las primeras gotas de la lluvia de Patna.

## **Junio 2**

Dos días en ese tren, prácticamente descubierto, al que ascendían y del que bajaban en cada parada enjambres humanos. Cuando no quedaba un solo espacio libre, la multitud trepaba a los techos y así efectuaba el viaje durante largos kilómetros. También Igor andaba por los techos hablando en hindú y cantando aires populares. En una especie de estación ferroviaria, Yuri tuvo ocasión de contemplar el espectáculo desde alguna distancia. Igor fingía discutir con los niños, luego tomaba a alguno de ellos y lo colocaba en sus hombros a horcajadas, amenazando con salir a la carrera más rápido que el tren, llevando a su jinete por montes, selvas, valles y lagos. Pero cuando se escuchó el silbato, bajó a un niño y lo puso muy cerca de él rodeándolo con el brazo. Yuri vio como disimuladamente, paso a sus padres unas rupias y luego todo siguió con cantos.

Habían llegado finalmente a Calcuta. Sin detenerse, se hicieron transportar al templo de Kalighat. Con treinta y ocho grados y una amenaza de lluvia torrencial, el olor graso del lugar resultaba nauseabundo. Una multitud adoraba a Kali. Era una representación en piedra pintada de negro. Sus ojos rojos y sus colmillos feroces presentaban un rostro ensangrentado, peraltado por cabellos erizados de terror. En torno a su cuello, un rosario de cráneos contribuía a decorar a la siniestra bailarina que danzaba sobre un muerto. En una mano blandía una espada, en la otra suspendía una cabeza cortada y con las otras dos bendecía a sus adoradores. Cánticos, oraciones y giros frenéticos aumentaban al acercarse al lugar del sacrificio. Un indio de torso descubierto y ensangrentado decapitaba las cabras que los creyentes ofrecían a la diosa. Con una enorme espada hacia volar las cabezas y entonces los cuerpos sufrían aquellos estertores finales, casi eléctricos. Fue en ese momento cuando un indio se acercó tímidamente a Yuri. Traía de la mano a un hermoso niño moreno, que sonreía también con sus enormes ojos almendrados.

—¡Sacrificio, sacrificio! Solo cien rupias —dijo a Yuri, señalando el cuello del niño.

Entonces el profesor creyó ver como saltaban las cabezas de las cabras y de pronto la del niño, bajo la espada carnicera. Recordó al pequeño Vladi; al cuchillo del pan y al dedo ensangrentado. Las sienas de Yuri latieron con violencia y algo se disparó en él con furia incontrolable. Saltó sobre el indio, tomándolo del cuello mientras este gritaba:

—¡Entonces sólo cincuenta rupias, sólo cincuenta!

Pero Igor intervino a tiempo para liberar al indio, mientras el niño lloraba desconsolado. Así es que, alejado Yuri, su acompañante trabo conversación con el hombre. El profesor vio desde unos metros de distancia como Igor le daba cincuenta rupias y el indio con el niño se alejaban haciendo gestos de agradecimiento. Yuri salto hacia delante en un nuevo acto salvaje, esta vez contra Igor, mientras gritaba:

—¡Usted es cómplice!

Igor lo detuvo aferrándolo de los brazos.

—Profesor —explicó—, el hombre quería cincuenta rupias para hacer sacrificar una cabra a la suerte de su hermanito. El creía lograr una protección de Kali para el niño... Ya ve como no conoce aún las costumbres de los indios. ¿0 creyó que se sacrificaban niños a Kali para deleite de los turistas?

Pero nada resultó tampoco en Calcuta, de manera que volaron al día siguiente a Bombay, la más grande y occidental de las ciudades de la India.

## **Junio 3**

Un auto desvencijado fue contratado en Bombay para llegar a Poona, a unos ciento cincuenta kilómetros de distancia. En la conversación que Yuri mantuvo con el chofer pudo interpretarlo correctamente. Cada vez que este afirmaba algo, lo hacía negando con la cabeza. Ese gesto contradictorio se lo había destacado Igor, días antes. De manera que a partir de entonces siempre pudo comprender que «no» quería decir «sí». Al fin de cuentas en la URSS era común que tanto los líderes, como los artistas del espectáculo, aplaudieran a su público y esa costumbre tan normal parecía extrañar a los capitalistas.

Llegados a Poona fueron directamente al Amir Hotel. Luego salieron de recorrida, buscando los grupos místicos no oficiales que figuraban en el libro. Terminó la jornada con el fracaso habitual.

## Junio 4

Llegaron hacia las 9 de la mañana al ashram de Zaguán. A tiempo para escuchar la disertación. Los fieles, un centenar de occidentales, estaban sentados sobre el césped. El gordo Zaguán en su trono dorado y desde lo alto de una galería, acompañaba los sonos de una placa fonográfica que salían por los altavoces. Ora movía sus manos rítmicamente, ora meneaba su cabezota con dulzura. Pero cuando blanqueaba los ojos y mecía sus negras barbas grasientas estallaba el asombro general. ¡Qué Paz había en su rostro! «Rendirse ante el maestro —decía una voz en ingles americanizado—, porque aquel que quiere liberarse debe entregar su Ego». Respondiendo a la consigna, los occidentales pasaban a ponerse de rodillas, acariciando el césped con la cara. Los más afortunados podían llegar hasta el gordo y finalmente besar las medias rosadas que afloraban entre las negras correas de las sandalias.

Los rusos se confundieron entre los discípulos. Yuri se sentó sobre el césped, pero Igor fue derechamente a una silla aislada y vacía que, al parecer, le invitó insidiosamente. Porque en cuanto se hubo acomodado, un griterío histérico hizo presa de varias mujeres que al punto se arrojaron sobre él. Igor se defendió tenazmente, tratando de no soltar algún puntazo que lastimara a las agresoras. Pero todo fue tan rápido que algunas alcanzaron a desgarrarle la blusa y los bolsillos de sus pantalones. Cuando Yuri llegó en socorro de su compañero, ya el gurú se había hecho cargo del micrófono y calmaba a las mujeres.

Tranquilidad, ovejitas más —profería—, tranquilidad. Debéis comprender que él no conoce el gran significado de esa silla vacía. Esa silla, en la que cada mañana se sienta, para escucharme, el periespíritu del mas grande desencarnado de la India.

Las enfurecidas atacantes retrocedieron a regañadientes. Pero lo mas destacado para el profesor fue advertir que zigzagueaban o caían al piso riendo grotescamente. Estaba claro que ya desde temprano había corrido el licor o la droga y algunas pasaban de la ira a la risa desordenadamente.

Luego se explicaría que ciertos estimulantes predisponían favorablemente, en el sentido de «hacer abrir el corazón, a las verdades de Zaguán». La silla quedo vacía nuevamente a Igor terminó por sentarse al lado de su compañero, al cual dijo en voz baja:

— ¡Lo aplasté!

— ¿A quién? —preguntó Yuri.

— Al periespíritu del más grande desencarnado de la India, camarada profesor.

Zaguán deliró durante media hora y, al concluir, muchos agradecidos volvieron a lamer sus medias rosadas. La cosa tomó un giro sublime cuando apareció un gran Mercedes Benz negro al que trepó el gordo ayudado por los discípulos. El auto dió tres o cuatro vueltas alrededor del conjunto arrodillado, mientras el gurú repartía besos desde la ventanilla trasera. Luego bajó en el mismo lugar en que había ascendido al coche y mientras este era devuelto al garaje, el gordo entro en la galería desapareciendo de los ojos profanos.

Dos horas después, los rusos estaban saliendo del ashram cuando fueron alcanzados por dos hombres que ayudaban a una mujer joven de andar vacilante.

—¿Ustedes vuelven a Poona? —preguntó uno de ellos.

—Sí, ya mismo —dijo Igor.

—¿No podrían llevar a Ethel? —arremetió el otro.

—Pero, ¿a donde? —inquirió Igor desconcertado.

—Adonde vayan ustedes. Déjennos sus datos y en unas horas pasaremos por ella. Ahora no hay tiempo para dar explicaciones... Escribe los datos, Pierre —ordenó uno de los jóvenes.

—Oiga, Pierre —intervino Yuri—, estaremos esperándolos en el Amir Hotel. Pregunten por el profesor Tókarev. Si no llegan en dos horas, les dejaremos el bulto allí mismo.

Los jóvenes volvieron sus espaldas y regresaron hacia el ashram.

Estaban en la habitación. Ethel no había dicho una sola palabra. Seguía recostada con los ojos abiertos, casi sin pestañear. Mientras, Igor había encargado jugos de fruta y algunos platos convencionales indios. En unos minutos, una nube de servidores entró al cuarto. Dejaron un carro rodante cargado con los encargos y formaron al lado de la puerta para recibir las propinas de Igor. Este fue entregando paisas. Cada uno recibía

sus monedas, agradecía negando con la cabeza y salía en orden. Yuri acerco un vaso con jugo de frutas a Ethel, pero esta siguió sin responder. Los rusos optaron por dejar las cosas en la situación en que estaban, a la espera de los jóvenes. Mientras, aprovecharían para ducharse y arreglar sus efectos personales, particularmente maltrechos en el caso de Igor. Poco tiempo después, alguien llamó a la puerta.

—Adelante —invitó Igor.

Y de inmediato se presentaron los dos jóvenes. Tomaron asiento y, luego de beber unos jugos, el mas alto dijo:

—Me llamo Kaustila y este es Pierre. Ethel ha estado en el ashram desde hace tres meses. Ayer llegamos de visita y allí la conocimos. Alcanzamos a escuchar su historia, pero hoy ya no hablaba, de manera que decidimos sacarla de allí.

—¡Ah, ustedes son boys scouts! —ironizó Igor.

—No, somos monjitas de la caridad... —replicó Pierre impetuosamente.

—Bueno, bueno —apaciguó Yuri—. ¿Que tal si dejamos que los señores expliquen el asunto?

—En el ashram quedan cerca de diez cretinos mas, intoxicados como Ethel. Se resisten a salir, porque esperan que Zaguán les dé lo que ellos llaman el «Gran Secreto». Para lograr eso, cada día se preparan reduciendo su cuota de arroz descascarillado —explicó el mas alto.

—Ahora comprendo —atacó Igor—. ¡Ustedes son del Ejercito de Salvación!

—No, somos los nenes del ballet Bolshoi —profirió Pierre.

—¿Será posible? ¡Rayos! —interrumpió el profesor—. ¿Quieren una pelea callejera? Esta bien, háganla, pero afuera... ¿Y que es eso del Bolshoi?

—¿No son rusos, profesor Tókarev? En la conserjería nos lo confirmaron. Si, diplomáticos rusos —afirmó Kaustila.

—¿Y ustedes, que son? —preguntó Yuri con fastidio.

—Yo soy francés y el indio —explicó Pierre, para agregar: —Si los otros no quieren salir, no es problema nuestro, ya que no volveremos. Pero como a esta la sacamos, habrá que ponerla en un avión y de vuelta a Londres, antes de que termine mal. Está totalmente anémica, drogada y sin un centavo. No recuerda donde vive y ha perdido su documentación. Así es que, como los dignos señores del Amir Hotel son diplomáticos de gran vida, tendrán que despacharla de la India.

Ante la mirada atónita de los rusos, los jóvenes sorbieron otros jugos y, dispuestos a salir, Kaustila sentenció:

—Hemos hecho nuestra parte. Ahora cumplan ustedes con la solidaridad internacional. ¿O no están en las Naciones Unidas?

—¡Un momento! —gritó Yuri—. Queremos saber más.

—¡No hay mas que hablar! —repuso Pierre.

En ese instante, Igor comenzó a reír y a palmear a los visitantes, quienes respondieron también jocosamente, hasta quedar los cuatro sentados y dispuestos a mejorar la situación. Sin ambigüedades, los jóvenes explicaron que seguían la Doctrina y que estaban llevando a cabo un proyecto que les habían asignado.

Donde hay sufrimiento y puedo hacer algo para aliviarlo, tomo la iniciativa —afirmó Kaustila. —Donde no puedo hacer nada, sigo adelante alegremente.

Yuri reconocía perfectamente ese estilo ya explicado por José en Moscú, así es que se dispuso a un intercambio.

—Llevaremos a la muchacha a Bombay, allí la pondremos en manos del consulado inglés pidiendo seguridades sobre su envío a un centro de atención médica en Londres. Y si alguien tiene problemas, la URSS cargara con los gastos de viaje, pero ellos tendrán que arreglar sus papeles para la partida. ¿De acuerdo señores?

—Totalmente —aseguró Kaustila.

Cuando, a su turno, los jóvenes preguntaron por las actividades de los rusos, Yuri aprovechó para relatarles acerca de su investigación, sin ocultamientos. Esa era una de las oportunidades que le interesaba explorar y ya no estaba dispuesto a limitarse por suspicacias. El recuerdo del lama Tensing dio mas fuerza aún a sus intenciones. Y ya que no podía hablar con José, podía hacerlo por lo menos con sus hermanos

de Doctrina. Frente a las explicaciones de Yuri, Pierre destacó que ellos sabían sobre el creciente desequilibrio psicosocial y también en torno a la irrupción de nuevos fenómenos místicos perturbadores. Agregó que pronto comenzarían explosiones irracionales en cadena:

—En la década de los ochenta, cuando la crisis energética y la bancarrota económica de los países se generalice; cuando masas hambrientas sin trabajo y sin futuro deambulan en las grandes ciudades entregadas al pillaje y la violencia, el estado mental de las poblaciones se parecerá demasiado a la locura colectiva. Formas místicas atraerán a las multitudes, convirtiéndose en factores de poder.

Los rusos escucharon con interés el punto de vista de los jóvenes. Mas adelante, Yuri consideró: —Supongamos que están en lo cierto. ¿Qué debería hacerse en tal caso?

—Sólo una cosa —argumentó Pierre—, tener a la mano una formidable herramienta de psicoterapia social, capaz de absorber las enormes energías negativas de la mente colectiva y transformarlas positivamente. Para ello, debe haber un «lanzamiento».

—¿Un «lanzamiento» de qué y para qué? —interrumpió Igor, haciendo un esfuerzo por confundir el diálogo—. ¡Ah!, muchachos, yo quisiera saber si son chicos de un colegio religioso o sociólogos altruistas, preocupados por el buen funcionamiento colectivo.

—Le contestaré con una declaración que hacemos públicamente: «Mi Doctrina dice que puedo creer o no creer en Dios. Mi Doctrina dice que puedo creer o no creer en la inmortalidad. Mi Doctrina explica que puedo y debo aprender a superar el sufrimiento». Y de acuerdo a ello —continuó—, tiene ante usted las dos opciones. Kaustila es ateo y yo creyente, pero ambos sabemos que el sufrimiento no es bueno. Usted dirá que en su país no hay sufrimiento. Si eso fuera cierto, sería el paraíso de la Doctrina. Pero si se equivoca, algo va a explotar también allá.

Ethel, entre tanto, se había puesto en pie tratando de llegar hasta los hombres. Kaustila aprovechó para sentarla y darle cuidadosamente de beber, alimentándola con pequeños trozos de pollo frío.

—Gracias —dijo al final la muchacha, volviendo a su cama.

Hubo intercambio de miradas y gestos en silencio. Y en ese momento, brevemente, una corriente fraternal tocó al conjunto.

—Nos vamos —amenazó Pierre.

—Díganme —los retuvo Yuri— ¿que posibilidades hay de que, precisamente ustedes, canalicen la supuesta explosión?

—Ninguna —replicó Kaustila—. Nosotros somos unos pobres gatos locos, sin medios, sin presión de número. Faltando planteos de masa seductores, no es posible canalizar nada. Le repito algo dicho antes: «Donde hay sufrimiento y puedo hacer algo para aliviarlo, tomo la iniciativa. Donde no puedo hacer nada, sigo adelante alegremente».

—Algo más —Yuri—. ¿Dónde está el epicentro de ustedes?

—Profesor Tókarev —ironizó Pierre—, nosotros no somos un terremoto local... somos policentro. Si, en cambio, quiere saber en que lugar se originó la Doctrina, puede investigar en los alrededores de los Andes. Pero allí no va a encontrar un ashram. Recuerde: «somos unos pobres gatos locos» y, para colmo, dispersos por el mundo. Pero le aseguro una cosa, si existe alguna posibilidad de evitar que en el desorden futuro los psicópatas lancen sus misiles, nosotros intervendremos. Haremos nuestro propio lanzamiento para desactivar sus bombas...

El diálogo había concluido extrañamente.

Cuando los jóvenes salieron, los rusos comenzaron a preparar su partida. El profesor tuvo tiempo para escribir algunas notas, pero en ellas no hizo referencia a la chispeante mirada de advertencia que había observado en los ojos de Pierre.

## **Junio 5**

Esa noche, Yuri saldría de Bombay hacia París. Allí tendría el tiempo justo para traspasar. Finalmente, llegaría a Latinoamérica. En menos de dos días se encontraría en uno de los lugares mas remotos de la Tierra, cerca del Polo Sur. Decidió eludir su última posibilidad de investigación, sumergido en ordenar las



notas sobre la India. Igor se encargaría de Ethel, confirmaría el ticket de vuelo y, seguramente, daría algunas vueltas antes de la partida hacia el Santa Cruz Air Port.

Eran las ocho de la mañana cuando Igor llegó a la mesa en que Yuri seguía trabajando. Este había permanecido en el salón del hotel con los reducidos bultos, desde muy temprano.

—¡Camarada profesor, todo en orden!

—¿Así es que no hubo problemas, Igor?

—Con nadie. Los ingleses lo tomaron como algo normal y se encargaron de Ethel. Los de Air India confirmaron. Acá está su pasaje —y lo extendió a Yuri.

Luego, mientras esperaban el embarque, Igor expresó buenos deseos a su compañero.

—Espero, profesor —dijo—, que allí lo estén esperando con mucha anticipación, como ha sucedido en la India.

Ustedes tuvieron pocos días de espera. Mi viaje fue decidido el 24 de mayo y llegue a Nueva Delhi el 27. Tres días solamente.

—Se equivoca, profesor —dijo lentamente Igor—. Desde hace cinco meses anunciaban su viaje en partes de Telex: «Yuri V. Tókarev - Doc. Soc.140.392.388 - Domiciliado Dyietigara M 6/25 U.Moscú - Nacido julio 7; 1940 Novgorod - 1,85 mts. 78 kgs. Tez blanca. Pelo cobrizo. Ojos azules. Ninguna señal visible - Trabajador intelectual. Investigador social. Profesor religiones comparadas. U.Moscú - Casado. Dos hijos - Prepare recepción y acompañante calificado gira interior ese país. Stop». Luego, el telex se retractaba, cancelaban su partida y vuelta a empezar...

Vuelo 126 Bombay, París. Última llamada para embarcar. Puerta num.3 —interrumpió el altavoz.

El profesor había empalidecido. Igor besó sus mejillas. Luego dijo sonriente:

—Ni usted es un simple profesor, ni yo soy un simple guía turístico... Los télex entraban en clave a nuestra línea, directamente desde el Ministerio de Defensa. ¡Buen viaje, camarada!

## **Junio 6**

En la sala de conferencias, un reducido público vio el filme en el que una rata enjaulada trataba de morder al objeto incandescente, despreciando el queso que aparecía a su lado. En un momento, la rata perdió fuerza. Luego cayó sobre uno de sus lados y comenzó a patear violentamente, quedando al poco tiempo inmóvil. Estaba muerta. La película mostró a la Tolmacheva, mientras era asistida por el biotrófico. Mas adelante, un minúsculo vehículo eludía los objetos que encontraba a su paso. Era tan pequeño como un auto de juguete. Sus ruedas delanteras se movían a derecha a izquierda con precisión, desplazándose sobre una mesa de acrílico transparente. La cámara se acercó al objeto en movimiento, delatando un fenómeno insólito: allí no había ningún sistema de impulsión... ni cuerda, ni motor. Durante varios minutos, el aparato siguió maniobrando al tiempo que se lo mostraba desde todos los ángulos. Había terminado una parte del espectáculo. Nietzsche, desparramado en su butaca, exclamó en voz alta:

—Si la Tolmacheva logró invertir los impulsos de la rata con una fuerza que terminó desorganizando su sistema nervioso, no es absurdo suponer que podría haber influido en decisiones más simples actuando sobre un cerebro humano.

Uno de los concurrentes preguntó: —¿Que posibilidad hay de que la Tolmacheva, así como desplaza el coche a voluntad, influya en el circuito de un misil, o en un percutor nuclear?

—Ninguna —replicó Nietzsche—. Está irremisiblemente loca y al borde de la muerte.

La sala se oscureció y apareció en pantalla Tókarev entrando en la piscina de supresión sensorial. El vapor obstruye la escena en que el sujeto flotaba apoyado en una banda de caucho. Luego de una interrupción, se vio a dos hombres dialogando en un pequeño cuarto.

—Se trata de alucinaciones muy estudiadas por nosotros —dijo el psicólogo.

—¿Y si en esa alucinación, llegando hasta mi casa, hubiera visto al pequeño Vladimir cortarse un dedo con el cuchillo del pan?

—Seguiría la misma cadena alucinatoria. Convéznase, Tókarev, no hay un «algo» que se desprende del cuerpo. Solo alucinaciones.

—¿Hay un teléfono a mano?

—Desde luego —asintió Kárpov.

En el filme se vio a los dos hombres pasar a un cuarto contiguo. Yuri tomó el teléfono y deslizó sus dedos por el teclado. El sonido de llamada se escuchó en la pantalla de proyección. De pronto contestaron en el otro extremo de la línea. La voz del pequeño Vladimir se percibió amplificada.

—¿Quién es? —dijo Vladimir.

—Tu papá... ¿no me conoces, Vladi? —preguntó suavemente Yuri.

—Papá, papá... ¿cuándo vas a venir? Tienes que venir... me he cortado un dedo con el cuchillo del pan.

La pantalla quedó en blanco y se encendieron las luces nuevamente. El biotrónico, desparramado en su butaca, explicó:

—Cuando se publicó el artículo de Tókarev en la revista, varias frases eran exactas, textuales, calcadas de las que aparecían en el memorándum que había llegado a nuestras manos un mes antes. Además, su apreciación general de los hechos correspondía a lo explicado en ese trabajo recibido en una de nuestras Embajadas en América del Sur. —Nietzsky se detuvo un instante, para acomodarse erguidamente. —Sí, el memorándum fue entregado en nuestra Embajada. De allí lo remitieron como curiosidad a Moscú. Como dicha curiosidad se refería a «profecías», llegó finalmente a nuestra sección. Ustedes saben que los biotrónicos y parapsicólogos somos brujos de nivel universitario. —La concurrencia rió y cuando se apagaron los murmullos, Grigori tomó la palabra.

—La primera profecía se cumplió al detalle. Se refería a los suicidios de Guyana. Entonces articulamos una comisión que se dirigió al Ministerio de Defensa con pruebas a la mano. Allí fuimos recibidos con frialdad, pero de todas maneras se nos encargó la formación del comité. Al principio pensamos enviar a Tókarev a la India y Latinoamérica, porque el memorándum terminaba precisamente con esa frase: «Los saludamos cordialmente, esperando verlos en la India y América del Sur».

—Una y otra vez comenzamos e interrumpimos el proyecto —dijo una mujer de aspecto armenio—. Luego las «profecías» se fueron cumpliendo. Una tras otra: la revolución de Irán, los desplazamientos del Papa, etcétera. Finalmente y cuando se produjeron los accidentes nucleares en Estados Unidos, el Ministerio estaba enardecido y nos conminó a movernos.

—Entonces —dijo Grigori—, sin tener perfeccionado todavía un buen método de interpretación, lanzamos al profesor Tókarev a la aventura. ¡Pobre Yuri!

El biotrónico estaba en pie y se dirigía ahora a los miembros del comité en pleno.

—El memorándum terminaba: «Los saludamos cordialmente, esperando verlos en la India y América del Sur». La primera parte se ha cumplido, de manera que también ocurrirá con la segunda. Nuestro agente, Igor, informó desde la India que trató de crear malentendidos y bloqueos en torno a Tókarev. Sin embargo, este siempre logró orientarse hacia contactos decisivos. Sabemos que los seguidores de la «Doctrina» se entrevistaron con ellos y que, además, les llevaron a una joven, Ethel, para que la introdujeran en el Consulado británico de Bombay. Ethel, por supuesto, era parte de la trama, como descubrió Igor. En el Consulado contó a los ingleses las explicaciones que había escuchado de Tókarev en un hotel de Poona. Los ingleses, a su vez, habían recibido un memorándum parecido al nuestro, de manera que ahora están tras los pasos de nuestro singular profesor. —Hizo un silencio y continuó: —Como los americanos enviaron a su periodista famoso, para detectar que conocimiento previo tuvimos de Guyana y el Irán, es también lógico pensar que ellos recibieron otra copia del memorándum.

—Vaya uno a saber —interrumpió Grigori risueñamente— si no encontraremos un cocktail diplomático en América del Sur.

—¡Un cocktail Molotov! —dijo Kárpov, agregando: —El hecho es que nos están succionando hacia un punto y allí vamos sin saber de qué se trata.

—Señores —pontificó el biotrónico—, si ellos pudieron influir sobre el cerebro de Tókarev para la redacción de su artículo en la revista y Tókarev tiene cualidades de sensitivo, como hemos visto en la película, no es absurdo utilizarlo como «radar» para detectar a esos sujetos tan interesantes que dicen seguir la «Doctrina». Recuerden que en una parte del memorándum ellos explican que harán su propio

lanzamiento capaz de desactivar nuestros misiles. La pregunta es: ¿Tienen suficiente desarrollo mental como para actuar a nivel estratégico? Nos han demostrado adelantarse a los acontecimientos, pero, claro está, eso no garantiza que puedan cambiar las cosas.

### **Junio 7**

Mientras el avión perdía altura, Yuri veía alejarse allá abajo, a los diminutos barcos que dejaban su blanca estela en el océano. Reflexiono brevemente sobre el estado de la investigación. Miles de kilómetros, cientos de lugares sin objetivo cierto. Luego recordó a Igor. Si aquél le hubiera contado desde el primer momento que en la India lo esperaban hacía meses, todo hubiera cambiado. O tal vez nada hubiera cambiado. Por otra parte, ¿qué impidió que le preguntara lo que en un momento sospechó? Había tenido la sensación de que la historia sobre el lama que aquél venía a contarle, ya la sabía y también sabía que en la India lo esperaban desde hacía meses. Pero no pudo preguntar a Igor. Sonrió, mientras recordaba a su buen amigo. En efecto, él era algo más que un «guía turístico». Cada vez más nítida iba apareciendo la ciudad de Buenos Aires. Asoció libremente. «Latinoamérica, Argentina, Buenos Aires, vacas, fútbol, tango, Che Guevara». Consideró la situación de ese remoto lugar, desde el punto de vista de su investigación. La religión era prácticamente de Estado. Sin embargo, hacía veinticinco años, grupos enardecidos incendiaron iglesias. Después, un astrólogo se apoderó del gobierno. En el norte de ese país, quedaban confusos rituales del culto incaico. Y desde el Este venían avanzando los ritos afro-brasileños con su Macumba, Umbanda y Candomblé. En el Oeste, en los límites con Chile, el avistaje de UFOS era uno de los más frecuentes del mundo. Tal vez un pequeño modelo de encrucijada cultural. Sin embargo, sería un lugar aburrido ya que en el libro de Grigori apenas si figuraban algunos grupos espirituales de interés. Debería seguir a los lugares previstos: Santiago de Chile y La Paz. Luego, y de regreso a su patria, tocaría Río de Janeiro. Entretanto, llegaba a Buenos Aires. Un lugar de paso y, sobre todo, de contacto con la embajada. El avión comenzaba a desplegar su tren de aterrizaje, mientras por los altavoces se escuchaba una música cantada en español:

*Todo pasa y todo queda, pero lo nuestro es pasar,  
pasar haciendo camino, camino sobre la mar.  
Caminante, son tus huellas el camino y nada más.  
Caminante, no hay camino sino estelas en la mar.  
Hace algún tiempo en ese lugar,  
donde hoy los bosques se visten de espinas,  
se oyó la voz de un poeta gritar:  
«Caminante, no hay camino, se hace camino al andar».  
Golpe a golpe, verso a verso, se hace camino al andar...*

Las ruedas del Boeing chillaron en la pista y al avión rebotó una, dos y tres veces. «Golpe a golpe, verso a verso», pensó Yuri. Estaba en Buenos Aires.

Se repitieron las situaciones que conocía bien. Desde el «Soyuz Sovietskij Sotsialistichieskij Riespublik» del automóvil que le transportó, hasta la recepción en la embajada, dada por Galina, la equivalente femenina de Igor. Pero no necesitó de su atractiva compañía por cuanto pasaría a otro país rápidamente. Sin embargo, Galina le explicó que tal vez tuviera que cambiar de rumbo, debido a ciertos problemas diplomáticos que se presentaban. Yuri argumentó que su función no era política sino científica y que, en todo caso, el pasaporte diplomático y la colaboración de las embajadas era a los efectos de facilitar sus funciones... Ya vería que hacer más adelante. Pero, de inmediato, debía partir de Buenos Aires. Frente a una pregunta, Galina confirmó que desde hacía cinco meses se recibían partes de telex anunciando su llegada. Además, comentó que un memorándum con ciertas «profecías» fue entregado anteriormente en esa misma embajada. Lo había entregado un señor respetable, que no pudo ser hallado, cuando desde Moscú se dieron instrucciones para que se tratara de mantener algún diálogo con él. Entonces, la funcionaria estableció relaciones entre ambos hechos, debido a las actividades profesionales de Yuri. A

partir de ese momento, la premura del profesor se intensificó. Sin embargo, decidió ordenar sus ideas. Tomaría un tren hacia alguna ciudad fronteriza, próxima a Santiago de Chile. Sabía con certeza que tenía que llegar a la cordillera de los Andes. Galina resolvió todos los detalles y esa noche despidió a Yuri en la estación del ferrocarril.

### **Junio 8**

Había viajado más de mil kilómetros por una extensión casi vacía y plana en que la tierra se confundía con el cielo. A veces, pequeños pueblos. Y siempre vacas, como en la India. Pero el paisaje fue cambiando, haciéndose áspero a medida que el tren se aproximaba a su destino. Por la ventanilla izquierda Yuri veía agrandarse, a medida que pasaba el tiempo, una extendida línea blanca. Ya, a media mañana, el perfil de los Andes era neto. Allí estarían el Tupungato, el Plata y el Aconcagua. Ante un violento cielo azul, se levantaba el «techo de Occidente», esperándolo. Cuando el tren se detuvo, Yuri bajó lentamente la escalerilla. Por la estación se desplazaban unas pocas personas. Un cartel le indicó el lugar en que se encontraba. Silabeó: «Mendoza». Desde allí partiría internándose derechamente en los Andes, hacia alguna población fronteriza con Chile. El frío cortante le recordó por un instante a su lejana Moscú.

—¿Pa'qué lugar va, don? —le preguntó un taxista apoyado en la puerta de su coche.

—A un hotel. Tiene que ser próximo al centro comercial —dijo Yuri.

—'Ta bien. El Hotel Aconcagua, entonces.

Partieron. En el trayecto, mientras Yuri veía pasar las achatadas construcciones provincianas, algo hirió sus ojos. Miro por la ventanilla trasera, pero ya había perdido de vista el objeto. Sin embargo, un semáforo en rojo detuvo la marcha del auto y a su derecha, en una pared, apareció el círculo con un triángulo equilátero inscrito. Estaba pintado a la carrera, como clandestinamente.

—¿Qué es eso? —señaló Yuri.

El taxista miró y se encogió de hombros, sin responder. Al poco tiempo, llegaron al hotel. Pero el viajero sentía que algo se movía en su interior. Al parecer, las posibilidades de contacto aumentaban. Pero, «¿contacto con qué?», se preguntó. Porque si bien el símbolo era similar al del medallón que le entregara Tensing, encontrar tibetanos en estas latitudes resultaría difícil. A menos que el lama hubiera logrado permiso para establecer una colonia agrícola de sus refugiados... Por último, tal símbolo era muy difundido en el mundo. Podría ser el emblema de un producto comercial, un club, o un partido político. Pero Yuri necesitaba averiguarlo.

Una hora después, el profesor caminaba por el centro comercial de la pequeña ciudad. Entró en la agencia de viajes Alfa. No había nadie que atendiera. Casi al abandonar el local, apareció por una puerta un hombre corpulento que avanzó muy despaciosamente, al tiempo que inquirió:

—¿Qué necesita?

—Quiero saber cómo llegar a Santiago de Chile.

—Puede hacerlo en avión, tren, o coche colectivo. Claro que, tal vez, este último medio sea inutilizable. Cuando nieva mucho, clausuran el paso terrestre —explicó displicentemente el hombre. Luego hizo una pausa y preguntó—: ¿Extranjero el señor?

—Sí —repuso el ruso.

—Entonces, tendrá que llenar una tarjeta.

—¿Podría suministrarme algunos mapas de la zona por la que voy a pasar? —demandó Yuri.

—Mire —dijo el hombre—, si va al Departamento de Turismo le van a informar sobre todo lo que quiera saber —y se fue caminando despaciosamente hasta desaparecer por la puerta.

El profesor salió de la agencia y a los pocos metros encontró el lugar que se le había mencionado. Una mujer joven le dio algunos mapas rudimentarios preparados para los turistas. Yuri aprovechó el buen talante de su interlocutora para arriesgar algunas preguntas.

—¿Hay colonias agrícolas extranjeras por los alrededores?

—Sí, hay colonias de japoneses, que se dedican a las flores.

—¿Y colonias tibetanas?

—Señor —dijo ella—, si va hasta el Diario, allá le explicaran todo eso. Ellos están informados sobre todo lo que pasa en Mendoza.

Yuri consideró que era una observación bastante primaria, pero con sentido común. Llegado al Diario, preguntó a un empleado sobre personas autorizadas para dar información. A su vez, este se interesó por conocer la identidad del consultante, de manera que Yuri extrajo su pasaporte destacando que era ruso. A los pocos minutos, el Director lo hacía entrar a su despacho, con gran deferencia.

—¡Así es que tenemos el agrado de recibir a un diplomático ruso! Seguramente habrá llegado a Mendoza a contactar con nuestros exportadores de vinos y mientras hablaba, oprimió un botón—. También exportamos frutos secos y cebollas de primera calidad. ¡Estados Unidos es un gran comprador de nuestros melones!

Un empleado interrumpió la explicación.

—¡Prepare una entrevista! ¡Traiga los fotografías! —gritó el Director al que recién entraba. Y mientras el individuo salía a la carrera, continuó con sus consideraciones:

—Este es un excelente mercado de ajos...

—Quisiera decirle que he preferido mantener el anonimato —interrumpió Yuri.

El Director carraspeó. Oprimió nuevamente el botón y sonriendo forzosamente dijo: —Comprendo, comprendo. Primeramente tendrá que hacer todas las gestiones con el empresariado local.

—Por supuesto. Por ejemplo —arremetió Yuri— necesitaría hablar con gente de las colonias agrícolas.

—Si, claro, los japoneses. También exportamos flores.

—¿Y tibetanos?

El director enmudeció, al tiempo que se abría la puerta para dar paso a un tropel de periodistas, pero un gesto los hizo desaparecer.

—¡Aquí no hay tibetanos!

—Yo he visto sus símbolos en las paredes. Son círculos con triángulos en su interior.

El director abrió la boca y frunció el ceño. —¡Que van a ser tibetanos! ¡Son unos tipos que periódicamente ensucian las paredes de la ciudad mas limpia del mundo!

Inexplicablemente, había perdido la compostura. Estaba rojo. Desprendió el cuello de su camisa y aspiró profundamente: —¡Tibetanos! Son unos pobres gatos locos que se dicen seguidores de una «Doctrina» — luego, finalizó en frenético alegato—: Están contra la religión y las buenas costumbres, pero ya les han matado a varios y otros están deportados. ¡Habría que matarlos a todos!

Yuri sintió que un frío recorría su columna. Entonces un torbellino de imágenes se hizo presente. Era un caleidoscopio en el que aparecieron José Fuentes, Tensing, los jóvenes de Poona. En la cima del Ararat estaba Grigori buscando algo que no encontraba, mientras la diosa Kali danzaba siniestramente. Sintió que todo giraba mientras se desplazaba por un túnel a gran velocidad.

—¡Nosotros exportamos muy buenos productos! —rugió el Director.

Yuri creyó caer desde una nube. Tenía delante de si a un burguesillo magro que se agitaba tras un escritorio en la oficina de un periódico de provincia. Un hombrecito que estaba ubicado a 33° latitud sur y 69° longitud oeste del meridiano de Greenwich. Decía que había que exportar cebollas; que «unos pobres gatos locos» no podían desviar una conversación sobre frutas desecadas. Afirmaba que el Ministerio de Defensa de la URSS y eminencias como Kárpov y Nietzsche no sabían que era lo mas importante. Aseguraba que los melones exportados a Estados Unidos frenarían la explosión psicosocial.

—¿Quién puede informarme sobre esos seguidores de la Doctrina? —interrumpió Yuri con violencia.

El director esquivó el rostro como si hubiera recibido un guantazo. Luego entrecerró los párpados fingiendo recordar y dijo débilmente:

—Seguramente un periodista que tuvimos acá hace unos años. Trabaja ahora en la agencia de turismo Alfa. El los entrevistó una vez y eso le costó el puesto.

Salió del Diario a la carrera. Supo que el hombre robusto lo estaba esperando y que los símbolos de las paredes no estaban dirigidos al Director. Tal vez eran faros, señales que periódicamente se encendían para

aquellos que sabían verlos. Se preguntó si antes que el habían orientado a otros buscadores. Cuando llegó a la agencia, el hombre robusto escribía a máquina.

—Perdone que vuelva a molestarlo —se excusó Yuri—. Pero necesito hablar con algún seguidor de la «Doctrina».

El hombre dejó de escribir y puesto detrás del mostrador movió negativamente la cabeza. Luego preguntó:

—¿Qué doctrina?

El profesor extrajo el medallón y lo mostró. Cuando el hombre terminó de examinarlo, comentó con desdén:

—Parece una piedra de calidad. Si quiere, lo puedo mandar a un viejo que sabe mucho de piedras. Si él dice que es buena, será así nomás. ¿Que le parece?

Yuri asintió.

—¿Consiguió los mapas? —preguntó el hombre.

—Aquí los tengo —mostró Yuri.

—Pues bien, tírelos, porque no le van a servir —dijo el hombre con displicencia—. Ahora escuche: usted debe llegar a un pueblo, mejor dicho, debe llegar a un grupo de ranchones viejos. El lugar se llama «Punta de Vacas». Está cerca del límite con Chile. Un coche colectivo sale todos los días a las seis de la mañana desde la terminal de ómnibus. Llega al lugar al mediodía. Lleve ropa de montaña. La población ha enloquecido porque la energía del lugar es muy intensa. No se preocupe por eso. —Hizo una larga pausa mientras Yuri tomaba nota. Luego continuó: —Pregunte por don Vergara. Si tiene suerte, encontrará al viejo pialando algún animal. Entonces muéstrela la piedra y dígame que viene a verlo desde muy lejos, porque el sabe mucho de eso —se interrumpió y cerró la conversación solemnemente: —Ahora, déjeme seguir preparando un plan de viaje que esperan mis clientes.

El hombre giró sobre sí y se sentó a la máquina sin esperar respuesta.

—Le estoy muy agradecido —dijo Yuri en voz baja.

El hombre no se dignó a contestar. Yuri salió en busca de la terminal de ómnibus, para arreglar la partida al día siguiente. Tendría, además, que comprar equipo de montaña. Pero no sabía cómo resolver el último problema. El hombre había dicho: «La población ha enloquecido porque la energía del lugar es muy intensa. No se preocupe por eso». Decidió no preocuparse.

## **Junio 9**

—¡«Punta de Vacas»! —gritó el conductor, al tiempo que detenía el coche colectivo. Yuri descendió. El chofer le arrojó la mochila. —Buena suerte —le gritó. Y arrancó a toda velocidad, llevando unos quince pasajeros que seguían a Santiago de Chile. Estaba solo a la vera del camino de tierra. Giró completamente sobre sí mismo y se vio encerrado en un enorme agujero rodeado de montes nevados. A pocos metros había una construcción con un cartel: «Escuela», decía. Más lejos una especie de guarnición militar. A la derecha, unas agrupaciones de madera que parecían ser viviendas de personal ferroviario. Por último... los ranchones viejos y la hostería. A excepción del viento que golpeaba su rostro y que silbaba entre los techos de la escuela, el paisaje parecía inmovilizado. Caminó unos pasos. Luego llamó a la vieja puerta de la escuela. Dejo pasar un tiempo y volvió a golpear. Al momento, una mujer de edad indefinida lo atendió.

—Buen día —dijo Yuri—. Busco a don Vergara.

La mujer lo miró de arriba abajo y luego de abajo hacia arriba.

—Pase, pase... tome un mate, que hace frío —invitó amistosamente.

El ruso pasó. La mujer cerró la puerta y caminaron hasta una maltrecha habitación. Un cierto olor a keroseno quemado inundaba el cuarto. Todo estaba en desorden. Sobre la estufa, el agua hervía en su recipiente de aluminio. La mujer hizo un gesto y Yuri, dejando la mochila, se apoyó en una cama destartalada.

—Soy doña Juanita —explicó—, la maestra de Punta de Vacas. En invierno la escuela está cerrada, pero yo siempre vivo aquí.

Ella maniobraba con una pequeña calabaza de la que salía un tubo metálico. Cuando terminó de llenar el aparato con agua hirviendo llevó el tubo a su boca y comenzó a sorber.

—¿Usted es gringo, no? —preguntó con el tubo entre los labios.

—No, soy ruso —aclaró el profesor.

—¡Ah, Rusia! Mire, don Vergara debe estar cerca. 'Ña Pepa se lo va a ubicar.

Repitió la operación de llenar el aparato con agua hirviendo y luego lo alcanzó a Yuri.

—Tómese un mate. Cuidado con la bombilla —advirtió—. Si es gringo, se va a quemar la boca.

Yuri succionó y se quemó la boca. Luego intentó nuevamente. Un líquido hirviente y amargo pasó por su garganta. Doña Juanita lo observaba sentada en una silla. El profesor siguió chupando con la mayor compostura, hasta que un ruido anunció que la absorción final había agotado el contenido de la calabaza. De pronto se escuchó un golpear violento en la puerta de entrada. La mujer saltó como un resorte y salió corriendo en esa dirección, al tiempo que un individuo abrió la puerta de un empujón. Yuri se encontró fuera de la habitación conservando el mate en la mano.

—¡Yo te voy a dar! —gritó el hombre abalanzándose sobre la maestra. Pero esta corrió, colocándose detrás del ruso—. Y a vos también te la voy a dar. ¿0 te crís que no te vi entrar pa'dentro? —dijo amenazadoramente al ruso.

—¡Belisario, Belisario, pará... él solo busca a don Vergara! —gimió doña Juanita.

—Claro, y vos lo tenés guardado entre las cobijas. Yo ché —gruñó mirando ferozmente al profesor—, yo no te conozco, pero mejor te hacés humo, antes que me desgracie con vos.

Yuri entró en la habitación y levantó su mochila. La colgó en el hombro izquierdo y se dispuso a partir. El Belisario, al verlo avanzar, retrocedió y salió de la escuela a paso vivo. Cuando el profesor volvió sobre sí para despedirse de la maestra, observó que ella estaba de rodillas con las manos juntas y murmuraba débilmente:

—Agradezco a los cuarenta mártires que el Belisario no se haya desgraciado conmigo y con el gringo.

Después se incorporó y como si nada hubiera sucedido preguntó: —¿Le gustó el mate?

El ruso asintió con la cabeza. Luego pidió instrucciones para llegar a lo de Ña Pepa. Salió de la escuela y caminó unos doscientos metros. Al llegar al ranchón, una mujer lo hizo pasar. Sentada ante una mesa, estaba Ña Pepa. Frente a ella, un individuo vestido como el Belisario la consultaba.

—Quiero saber si me van a trasladar pronto —demandó el ferroviario.

Todo quedó en silencio, pero inmediatamente se escuchó una voz que pareció llenar la habitación: «¡Siiii!», resonó.

—Ya ves, el alma del difunto te ha contestao... Dejá mil pesos.

El hombre, visiblemente impresionado, le alargó un billete a la vieja y ésta lo guardó en un cajón. El ferroviario salió saludando a los tres concurrentes que llenaban el cuarto.

—Güeno, ahora vos —dijo 'Ña Pepa, señalando al ruso.

Yuri ocupó la silla y preguntó: —¿Dónde puedo encontrar a don Vergara?

Y la habitación se llenó con un «¡Siiii!» Entonces, habiendo identificado el punto de emisión sonora, el profesor golpeó la alfombra bajo el centro de la mesa, con su pesado borceguí. Inmediatamente la alfombra se agitó y la mesa comenzó a moverse fantasmalmente. La mujer que estaba en la puerta echó a correr gritando. Finalmente, la mesa cayó al suelo. Se levantó la alfombra y quedó al descubierto un hombre que comenzó a salir trabajosamente de su escondrijo. Estaba lleno de tierra. En una mano exhibía una botella de aguardiente.

—¡Viejo bruto! —gritó 'Ña Pepa—. ya estás de nuevo en pedo. ¡Mirá lo que has hecho!

Yuri optó por salir, para evitar complicaciones. Estaba parado fuera del ranchón, cuando vio correr a varias personas en dirección a las casillas de los ferroviarios. Le pareció que se dirigían especialmente a una de ellas, porque en su techo divisó, a la distancia, una figura que gesticulaba. Llegando al lugar, recibió varios empujones de la gente más retrasada, que venía a contemplar el espectáculo. Él sujeto, subido al techo de la casilla, amenazaba:

—¡Lolita Barceló, si no te casás conmigo, me tiro!

Mientras tanto, la opulenta Lolita se colgaba dramáticamente del cuello de su padre, sin duda el señor Barceló.

—¡Papá! —se lamentaba.

—¡Lolita...! —repitió el sujeto. —Pero no pudo terminar la frase, porque una chapa de zinc que le servía de apoyo se corrió bajo sus pies. El hombre perdió el equilibrio y el gentío gritó. Entonces el suicida cayó sobre un pasador del techo, quedando colgado de los pantalones. Y, mientras el accidentado se bamboleaba, Barceló daba instrucciones: —¡Traigan una escalera, hay que sacarlo de allí! —Pero el viejo no se movía ni una pulgada del lugar, limitándose a acariciar los pocos y alargados pelos de su barba Ho-Chi-Min. Finalmente, el suicida logró manotear una saliente del techo y pudo desprender su pantalón. Se aferró posteriormente, ayudado con los pies, y fue descendiendo por las irregularidades de la casilla. Ya a salvo, Lolita corrió hasta el y lo besó. El público comenzó a reírse y aplaudir, mientras Barceló seguía acariciando sus barbitas.

Yuri consideró su situación. Desde hacía una hora, pasaba de accidente en accidente sin llegar al objetivo. Entonces preguntó en voz alta a la concurrencia:

—¿Don Vergara está por aquí?

—Está en el matadero! —respondió un coro de voces, al tiempo que le señalaban el lugar.

Camino cien metros hasta llegar a una suerte de redil. Pronto sintió cierto olor pegajoso característico y vio a un hombrón que daba un fuerte mazazo en la cerviz de un toro negro. El animal se desplomó con el cráneo destrozado. De inmediato, un largo cuchillo se hundió en la garganta de la víctima. Al extraer el acero, un chorro de sangre comenzó a salpicar intermitentemente. El hombrón acercó un recipiente que se llenó, desbordando el contenido escarlata. De la sangre en la tierra y el jarro, subía un grueso vapor animado por la frialdad del ambiente.

—¡Güeno pá la salud! —dijo el verdugo, apurando el contenido del recipiente.

Pronto se acercaron unos muchachos que comenzaron a cortar la piel del animal con la velocidad que solo podía dar un oficio sostenido. Indudablemente, estaba en el matadero.

—Buen día —dijo el profesor—; ¿está don Vergara?

—Pá servirlo —respondió un viejo, acercándose desde el costado del redil.

El pequeño hombre se acercaba lentamente. Tenía unos sesenta años. Su piel morena, curtida por los vientos y las nieves, garantizaba una vida ruda. Caminaba sin apuro. «Ojos rasgados; nariz aguilina; labios finos ligeramente burlones», se dijo Yuri. El pelo, seguramente negro, estaba tapado por una suerte de gorro frigio calzado hasta las orejas. Enfundado en su poncho negro y meneando un lazo de cuero, don Vergara llegó hasta el profesor. No miró de él más que sus ojos: larga, profundamente.

—Tá güeno. ¿Y ahora qué? —barbotó el viejo, alzando el mentón.

—Me dijeron que usted es un conocedor de piedras y quisiera saber si esta que le traigo es buena, —dicho lo cual, Yuri presentó el medallón.

El viejo lo cogió con la mano izquierda, sobándolo repetidamente. Luego afirmó: —Tá güeno —y lo devolvió al ruso. Luego giró dispuesto a seguir su camino. Pero en ese momento. Yuri recordó las palabras de Tensing: «Déselo al guardián, si quiere ver el monte Merú».

—¡Don Vergara! —gritó.

El viejo se detuvo con fastidio. Entonces el profesor corrió unos pasos y le ofreció el medallón diciendo: —Si es bueno, es para usted.

Don Vergara se mantuvo inmóvil un momento, luego alargó la mano y recogiendo la ofrenda la guardó bajo su poncho. Después comentó casi en voz baja: —Así es diferente. Venga p'al rancho.

El rancho era un cubículo de tres metros de lado. Las paredes, de lajas superpuestas, dejaban pasar el viento. Un techo de zinc. Un suelo de tierra. El rancho no necesitaba ventanas, pero tenía una puerta de madera que se podía trancar desde dentro y desde fuera para que el viento no la volara. Un cajón de manzanas servía de mesa de luz, ya que el farol y un jarro de aluminio se apoyaban encima. Algunas ropas estaban colgadas de estacas que se introducían en las lajas. Una mesa, dos sillas y el colchón sobre un elástico de alambre, completaban el ajuar.



—Yo salgo p'al Aconcagua mañana. Hay que arrear unas vacas que se han perdido cerca 'e la laguna de los Horcones. Si quiere venir, tendré una mula preparada pa'usté. Acá el sol aparece ricién a las diez de la mañana y se pone a las cuatro de la tarde. Traiga su comida porque usté no va'comer el charqui 'e guanaco. Los gringos se enferman si comen charqui.

—No soy gringo, sino ruso aclaró Yuri.

—P'al charqui da lo mesmo —replicó el viejo, mientras se sacaba el poncho. Luego agregó: —Vaya a la hostería, por si le dan alojamiento.

Yuri quiso saber algo más. Necesitaba que don Vergara hablara.

—Don Vergara —comentó—, yo creo que la población de aquí está loca. ¿Cómo puede ser eso?

El viejo seguía cambiando sus ropas. Luego envolvió su cuello con una bufanda y explicó: —Seis horas de sol, nieve, vientos y nada mas. La gente se acuerda de sus cosas y como no hay nada, se imagina lo demás.

Al profesor le pareció escuchar una explicación de Kárpov sobre la cámara de supresión sensorial. —¡Y no podría ocurrir —insistió recordando al hombre de la agencia Alfa— ¿que hubiera mucha energía en el lugar?

—La energía está en el «mate» —dijo don Vergara señalando su cabeza, al tiempo que sonrió—. Vaya, vaya pa'la hostería —terminó diciendo.

### **Junio 10**

Desde la mañana los hombres cabalgaban sobre sus bestias. Había nevado en la noche. Ahora ellos seguían el camino no ya de tierra, sino de un blanco crepitante que reflejaba el sol con violencia, pero las huellas de los camiones y coches colectivos se habían convertido en lodazales. Yuri bajó sus antiparras ahumadas al torcer el camino. Luego palpó las dos alforjas que se enganchaban tras la montura, en los cuartos traseros de la mula. Las provisiones estaban en orden; también la mochila abultada por su maletín plegado; las ropas, los efectos de viaje, los libros, los cuadernos de notas. El viejo iba adelante contrastando la nieve con su poncho negro. Llevaba, también, dos alforjas sobre su animal.

Eran las cuatro p.m., pero el sol estaba aun alto, porque al salir del hoyo de Punta de Vacas los montes se habían distanciado en un violento cambio de paisaje. Ahora, saliendo del camino hacia la derecha, comenzaban a subir la cuesta, bordeando un río seco cubierto de nieve en el que agujeros y cantos rodados se repetían. El viejo llegó a la cima de la lomada y desapareció del otro lado. Yuri apuró a su mula, pero al llegar arriba una fuerte ráfaga de aire helado golpeó su rostro con violencia. El viento silbó entre las laderas y ante los ojos del ruso se desplegó una enorme alfombra de azul violento. Era la laguna de los Horcones. Arrancando del extremo opuesto, el manto de nieve se alzó cada vez más, más hacia arriba, petrificándose en murallas de hielo gigantescas y filos de roca negra centelleantes. Un monstruo de miles de metros de altura, de kilómetros de longitud, se erguía invicto. Porque los otros montes, como penitentes que arrastraban su condena milenaria, reconocían a la mole tallada en otra escala.

—¡El techo de Occidente! —murmuró Yuri, enfrentando al Aconcagua.

La mula del viejo comenzó a bordear un peligroso desfiladero de roca. Entonces se detuvo. Don Vergara sacó su bufanda del cuello y sin bajar del animal rodeó con ella su frente y quijada, tapándole los ojos. Luego, apoyándose en la montura, torció el cuerpo para decir: Apúrese, gringo, la jeta 'e su mula tiene que dar en la cola 'e la mía.

Yuri no apuró el paso, pero finalmente llegó a la situación que le pidiera don Vergara. Entonces preguntó: —¿Por que le tapa los ojos?

—P'a que no se asuste. Ella sabe andar sin ojos.

Luego soltó las riendas y cruzó los brazos, al tiempo que azuzaba a la bestia. Y esta retomó el paso lentamente. Yuri también soltó las riendas y su animal siguió al del viejo. A la izquierda las alforjas pegaban en la pared de roca. A la derecha, un abismo terminaba sobre la laguna. El viento había arreciado. Cada tanto, se soltaban trozos de roca que iban a desmenuzarse más abajo, contra alguna saliente de piedra dura.

Luego el sendero se ensanchó nuevamente. El viejo quitó la bufanda que enceguecía a la bestia y tomó las riendas. Yuri cogió también las correas. El abismo se alternó con laderas de piedra de acarreo. Más

adelante, lajas nuevamente y luego rocas grandes, hasta llegar a un punto en el que don Vergara y su animal se esfumaron de pronto. Al llegar al lugar, el profesor descubrió una gran abertura por la que su mula penetró sin dificultad. Era una cueva grande, ligeramente iluminada por el atardecer. El viejo había desmontado. Sacó las alforjas, la cincha y la montura de la mula. Después el bozal y las riendas. Yuri lo imitó. Luego salió de la cueva brevemente y comprobó que aún podía ver la delgada senda serpenteando sobre el abismo.

Era muy de noche cuando sorbieron el último mate. También habían intercambiado alimentos. El charqui de guanaco, si bien salado y seco, resultó comestible. Entre unas piedras ahumadas, todavía se conservaban las brasas del fuego que había hecho, gracias a la jarilla y las chilcas que el viejo recogiera en el camino. Sobre una piedra, la lámpara de keroseno daba su luz amarilla a la cueva. Mientras, algunas sombras se movían siguiendo a la llama amenazada por el viento, a través del vidrio roto. Yuri preguntó directamente:

—¿Es posible entrar en la montaña?

—Ya ve, estamos 'dentro —respondió el viejo

—Me refiero al Aconcagua —aclaró el profesor

—Depende qué busque usted —explicó don Vergara, mientras hurgaba sus dientes con un pequeño trozo de jarilla. Luego continuó: —La indiada le puso «Aconcagua» al cerro. Eso quiere decir: «centinela de piedra». Pensaban que había un gigante `dentro que vigilaba al mundo, pero se durmió por el frío y quedo congelao. ¡Indios brutos! —exclamó, al tiempo que sacaba un bolsito y papeles de cigarrillo. Distribuyó el tabaco sobre una pequeña hoja y al replegarla en forma de cilindro, pasó la lengua a todo su largo. Acercó una rama con su extremo convertido en brasa. Aspiró y luego lanzó con satisfacción un bocanada de humo. —Imagínese —siguió—, cada vez que tiembla o hay un terremoto, es porque el centinela quiere despertar. Pero eso no será posible, hasta que el amor de una India le caliente su enorme corazón de hielo. Entonces se pondrán en pie y alzándose hasta el cielo, con un arco de estrellas, lanzará sus flechas de luz por el mundo de la noche. ¡Tipos brutos! —afirmó palmoteando una rodilla. La laguna es una lágrima de la India que lloro cuando vio que el centinela estaba congelao. La india fue a buscar ayuda, pero algún día volverá en un carro de fuego y le dirá una poesía convertida en viento. Una poesía que debe enseñarle un hombrecito como usted, o como yo... Mientras tanto, nadie puede entrar en el Aconcagua, porque un guardián defiende su enorme corazón de hielo.

Yuri estaba conmovido. Sabía que el viejo le estaba explicando el nudo del problema, pero chocaba con la barrera de las palabras. Igual le había pasado con Tensing. Entonces don Vergara se puso en pie. Su sombra se proyectó enorme sobre el fondo de la cueva y una voz milenaria salió de su garganta:

—Tiene que morir, tiene que vivir. Tiene que enseñar eso a otros, porque están enfermos. Ésa es la forma de curar. Debe llegar a todos, porque esa enfermedad quiere que se maten. Es necesario que todos escuchen... Nos veremos nuevamente, pero ya no morirá jamás.

Luego se agachó y extendió sus mantas en el suelo. Se acostó y al poco tiempo dormía. Yuri salió de la cueva y mirando hacia el cielo vio el arco de estrellas de Sagitario. Más allá, la Cruz del Sur pareció bendecirlo. Ante ese cielo abigarrado de enormes luminarias, sintió que nuevamente su corazón se deshielaba y que la humildad hacía posada en él. Un pensamiento cruzó su mente como el rayo: «33° de latitud Sur, 70° de longitud Oeste». Le pareció escuchar a Grigori decir: «Déjalos que hagan su parte. Para localizar un punto es necesario que se corten dos líneas. Nosotros trazaremos la ordenada y ellos la abscisa, o al revés. Veremos si distintas metodologías pueden acoplarse, como ya hicimos con las etapas de los cohetes espaciales. Déjalos, no son tan idiotas» Y allí sintió que ya había vivido anteriormente ese momento. Entonces se arrojó hacia dentro de la cueva. Tomó su cuaderno y se puso a escribir a la luz de la llama amarilla. Había entendido. Se trataba del lanzamiento de un misil mental, poco antes de que estallara la locura colectiva. Un proyectil que desviara la Historia unos pocos grados, los suficientes como para pasar rozando la catástrofe mundial. Seguramente explotarían crisis en todos los campos, pero el ser humano habría escapado a la locura, retomando las riendas de su destino ascendente. Ellos sabían el futuro por anticipado, pero no era suficiente para provocar el desvío. Estaba claro, necesitaban modificar el punto de vista de las grandes potencias y disponer del aparato para hacer un lanzamiento en gran escala. Los procedimientos seguían a oscuras. Tal vez influirían mentalmente en los cerebros que tenían poder de decisión...

Yuri trazó una raya y cerró el cuaderno. Buscó luego en su mochila y extrajo un bloc de hojas en blanco. En ellas desarrollo ordenadamente todas sus experiencias, explicando al final las reales pretensiones de la Doctrina. Al amanecer, terminó el escrito. En la primera pagina, tituló: «Informe Tókarev. Aconcagua. Junio 10, 1979».

### **Junio 11**

Un estruendo, que el eco repitió varias veces, sobresaltó a Yuri. Luego otro. Eran disparos. Miro a su alrededor: la luz del día iluminaba la cueva plenamente. Descubrió que el viejo había desaparecido con su animal; la otra mula se mantenía silenciosa y estática a pocos metros de él. Corrió el cierre metálico de su saco de dormir y salió de él vestido, llegando apresuradamente a la boca de la cueva. Serpenteando por el camino, venia una fila de hombres. Estaban a menos de cien metros.

—¡¡¡Tókarev!!! —gritó alguien y la voz fue repetida por el eco—. ¡Profesor Tókarev...! Somos Adams, de Estados Unidos y Wilson, de Inglaterra.

—Finalmente lo hemos alcanzado —gritó alguien en inglés, mientras la voz se repetía.

Yuri alcanzó a divisar al Belisario, en el momento en que hacía fuego aparentemente en dirección a la cueva. Los otros hombres, media docena de gendarmes, exhibían sus armas. Comprendiendo que los extranjeros habían arrastrado a los uniformados y viendo al Belisario entre ellos acercarse disparando con su carabina, Yuri decidió escapar. Rápidamente calzó sus borceguíes y tomando el informe montó a pelo sobre la mula, abandonando el resto de sus pertenencias. Salió de la cueva, apurando al animal. Luego comenzó a avanzar en dirección opuesta a la patrulla. Ya sus perseguidores estaban muy cerca. Entonces, la senda se interrumpió abruptamente. Y cuando la mula, asustada, se alzó sobre las patas traseras, Yuri fue arrojado con violencia al vacío. Las hojas del informe remolinearon en el viento al tiempo que el cuerpo cayó hacia el abismo pegando contra una saliente; después reboto en otra y se aplastó de lleno en un manchón de piedras de acarreo. Luego siguió desplazándose lenta, suavemente, hasta detenerse en la nieve.

Paso media hora antes de que la patrulla pudiera descender hasta Yuri. Mientras los gendarmes improvisaban una camilla de campaña con algunas mantas y dos fusiles, el americano se inclinó sobre él: —Profesor Tókarev —dijo Adams con voz suave, casi como un lamento—. Como hizo eso... Teníamos todo casi resuelto —aferró su mano y agregó—: ¡Que pensó usted, que pensó!

—El... informe —alcanzó a decir Yuri—, allí está... todo. El... —y calló.

Su cuerpo destrozado estaba extendido de espaldas en la nieve. Pero en su rostro casi intacto se percibió una sonrisa. Luego todo quedó en silencio. Sus grandes ojos azules se hicieron profundos y estáticos, mientras el viento seguía dispersando el informe en todas las direcciones. Yuri creyó reconocer a Igor que, arrojando las hojas al aire, exclamaba: «¡Oh Siva, que hermosa es la nieve de Moscú!» Luego la brisa helada besó su rostro. Entonces el Aconcagua comenzó a moverse. Enormes bloques de hielo caían uno tras otro mientras la nieve se fundía. El monte crecía y crecía cada vez mas alto y a medida que se elevaba se hacía transparente. Las rocas temblaban apartándose ante las paredes de cristal que se erguían en un tronar de cataclismo. Allí, inconmensurable, estaba el monte Merú finalmente en pie, con su cima fugando hacia el infinito; uniendo la tierra con el cielo. Y en las aristas cristalinas de la gigantesca pirámide destellaron los colores del arco iris mientras una lluvia dorada revoloteó sobre las nieves eternas...

—Esta muerto —dijo Wilson. Luego cerró los párpados de Yuri.

Primero el túnel oscuro. Luego la luz, allá en el fondo. Por último, un suave bramido. Una voz dió la fecha: año, mes, día, minuto, segundo. Empezó a avanzar por el túnel hacia la luz. Despacio, luego a mayor velocidad, luego vertiginosamente, mientras la voz hacía pasar los años, los meses, los días. Y fue lanzado hacia el futuro, hacia el mismo centro del monte Merú. Cruzó sus enormes murallas de cristal y llegó de pronto al corazón de hielo. Yuri V. Tókarev, nacido en Novgorod del 7 de julio de 1940 y muerto en el Aconcagua el 11 de junio de 1979, estaba ante la Luz.

«¿De donde vienes?», pareció preguntar la Luz. El toro negro cayendo bajo un golpe de maza en el matadero; las mujeres arrojándose sobre Igor en el ashram; el indio con su pequeño hermano, pidiendo

unas rupias para el sacrificio; el mismo Igor recibiendo partes de télex, aparecieron como imágenes que poblaron el aire. «¿Qué quieres ahora?». destelló la Luz. La milenaria voz del viejo Vergara dió la respuesta: «Quien muere antes de morir, no morirá jamás». Luego la Luz introdujo una breve enseñanza: «Reconcíliate con tu pasado». Todo se oscureció. La vida de Yuri, desde su nacimiento, fue pasando proyectada como un filme en el aire. Sentía pensamientos que llegaban hasta él y vivía esos pensamientos. Sentía emociones que llegaban hasta él y vivía esas emociones. Y comenzó a perdonar en si mismo todas sus frustraciones, todos sus rencores, todo su pasado. Entonces su corazón quedo puro y abierto al percibir nuevamente la Luz: «Tu pasado te es perdonado. Despierta y sal fuera de este mundo». Yuri sintió que era empujado hacia atrás. Luego un suave bramido. Una voz dio la fecha: año, mes, minuto, segundo y empezó a retroceder por el túnel alejándose de la Luz. Despacio, luego a mayor velocidad, luego vertiginosamente, mientras la voz hacia retroceder los años, los meses, los días... Y fue lanzado hacia el pasado, desde el centro del monte Merú, desde su corazón de hielo. «Despierta y sal fuera de este mundo... despierta... despierta...».

### **Mayo 12 - 1979**

Despierta, Yuri —dijo claramente Irina, mientras su cálido cuerpo se extendió sobre él. Movi6 la cabeza del hombre delicadamente: primero hacia un lado, luego hacia otro. Entonces, cuando los ojos de Yuri se abrieron, Irina le sonrió. Lo bes6 largamente y abandon6 la cama.

«...Pero no ser6 posible hasta que el amor de una india le caliente su enorme coraz6n de hielo», record6 el profesor. Había soñado con un viejo en un remoto lugar a 33° latitud Sur, 70° longitud Oeste desde el meridiano de Greenwich. Había soñado con seres que no existían: Vergara, Tensing, Igor. Se incorpor6 y vio la luz primaveral de Moscú entrar por la ventana del cuarto.

—Irina —pregunt6—, ¿que día es hoy?

—Doce de mayo, s6bado —respondió ella, desde la planta baja.

Llamaron a la puerta. Luego se escucharon unas risas y un hombre charló animadamente con Irina. Después ella grit6:

—Yuri, te espera Grigori. Baja, les he dejado el desayuno. Vuelvo en una hora.

Cuando los dos hombres se encontraron en la salita, Grigori tomaba té con manifiesta satisfacci6n. El profesor lo salud6 con una silenciosa inclinaci6n y fue a sentarse a su lado.

—Y bien, saldrás de aquí e irás a esta direcci6n —dijo el anciano mientras extendía una tarjeta escrita—. En dos horas te encontraré allí. Dos horas justas, Yuri. No puede haber impuntualidades. Se trata de una reuni6n en dependencias del Ministerio de Defensa.

El profesor sintió como si un puñetazo le hubiese dado en el rostro. —¿Qué esta pasando? —pregunt6 vacilantemente.

—Eh, muchacho... ¿A qué viene esa cara de susto? —observ6 Grigori mientras reía—. Hemos formado un comité y necesitamos tu activa participaci6n.

—Se trata del artículo que escribí en la revista, ¿no es así, Grigori?

—En parte, solo en parte —replic6 el anciano, clavando sus ojos en los del profesor.

Habían quedado en silencio. Yuri dej6 su asiento. Camin6 unos pasos y se detuvo frente a la ventana mirando la acera. Luego inquirió:

—Grigori, ¿cómo es que no encontraron nada en la expedici6n al monte Ararat?

—Oh, muchacho, yo encontré posado en su cumbre a un cohete de otra época... Era el antiguo vehículo recordado como «Arca de Noé». Un profesor de religiones comparadas debería saber que allí qued6. Descendi6 luego del Diluvio Universal. Gracias a la cordura de un hombre a quien le revelaron el futuro, todo pudo comenzar de nuevo.

—¿Y cómo es que nadie más lo vio? —dijo Yuri sin apartar la vista de la ventana.

—El arca es mental —afirm6 el anciano.

Y mientras la frase iba resonando como un eco en sus oídos, Yuri fue descubriendo quien era realmente Grigori. Entonces volvi6 cerca de aquel, que seguía con su té placidamente.

—Maestro —dijo el profesor—, el lanzamiento será en la década de los ochenta, ¿no es así?

Así es, muchacho. Pero nadie podrá ayudarnos a menos que logremos cambiar algunas cosas en la mente de los hombres.

—Maestro, en mi sueño terminaba huyendo y por eso caía a un precipicio. No tenía tiempo de pasar un informe a otros y ellos no podían hacer nada.

—Ya ves —dijo Grigori—. Si hubieras curado tu tendencia paranoide, eso no tendría por que haber ocurrido. Tu naciste en plena guerra. Eras muy niño cuando las balas silbaban alrededor. Pero si ya has cambiado eso en tí y si conoces el futuro, podrás provocar una modificación en el esquema general de los acontecimientos.

El anciano se había puesto en pie y ahora, frente a Yuri, declaró: —Estamos atrayendo hacia un punto a unas pocas personas. Luego las colocaremos dentro de nuestra arca, proyectándolas al futuro. Entonces verán la explosión antes de tiempo. Al regresar, comprenderán que pueden cambiar ciertas tendencias y comenzarán a trabajar juntas...

Yuri escuchaba al guardián de la montaña, mientras le parecía reconocer cada una de sus palabras.

—...¿Sabes, muchacho? —concluyó el anciano— ya otras veces en la Historia, hemos provocado un pequeño desvío. Pequeño, pero suficiente para evitar la catástrofe.

# CONFERENCIAS

## **HOMENAJE A GALILEO**

*Piazza di Santa Croce, Florencia,  
en ocasión del primer congreso de la Internacional Humanista,  
7 de enero de 1989*

<<Yo, Galileo Galilei, catedrático de matemáticas en la Universidad de Florencia, públicamente abjuro de mi doctrina que dice que el sol es el centro del universo y que no se mueve, y que la tierra no es el centro del universo y sí se mueve. Con corazón sincero y no fingida fe, abjuro, maldigo y detesto los errores y herejías antes mencionados, y cualquier otro error, herejía o secta contraria a la Santa Iglesia.>>

Este es el texto de la abjuración arrancada a Galileo, bajo amenaza de tortura, el 22 de Junio de 1633 por el Tribunal de la Inquisición.

Galileo abjuró para no sufrir la suerte de Giordano Bruno, conducido a la hoguera con una estaca en la boca para que no hablase, y quemado en Campo de Fiori en Roma, un día de invierno del año 1600.

Giordano Bruno, el que había proclamado la infinitud del hombre y del universo, la existencia de innumerables mundos...

Sólo después de tres siglos los "descendientes" de aquellos que habían obligado a Galileo a abjurar, admitieron su error a regañadientes. Giordano Bruno aún espera que se haga justicia...

A pesar de todo, ni la tortura ni la hoguera han impedido que hombres y mujeres valientes empuñaran el telescopio y lo apuntaran no sólo hacia las estrellas sino también contra aquellos que los oprimían y los explotaban.

Pero éstos, los poderosos de la tierra, han comprendido rápidamente que la Nueva Ciencia podía ser utilizada para alimentar su aidez y para ampliar sus privilegios. Así han producido "una progenie de gnomos con inventiva" —como los llama Bertold Brecht— dispuestos a vender su ciencia para cualquier finalidad y a cualquier precio.

Estos gnomos inteligentes y ciegos han tratado por todos los medios posibles de doblegar la naturaleza a la voluntad de poder de sus patrones, y han cubierto la tierra con máquinas de muerte.

Otros han utilizado el propio ingenio para inventar nuevos medios a fin de manipular, acallar, adormentar la conciencia de los pueblos. Medios éstos más sofisticados y "limpios" pero no menos dolorosos e inhumanos que la estaca en la boca de Giordano Bruno.

Ciertamente sabemos que tantos otros hombres y mujeres han utilizado la Nueva Ciencia para aliviar la fatiga y el hambre, el dolor y el sufrimiento de la Humanidad, para arrancar la mordaza de la boca de los oprimidos, para darles voz y darles confianza.

Pero también sabemos que hoy, mientras el segundo milenio de Occidente se curva hacia el ocaso, la sobrevivencia de toda la especie humana está amenazada y sobre la Tierra, nuestra casa común, se cierne la pesadilla de la catástrofe ecológica.

Es por ello que nosotros, Humanistas llegados desde todos los rincones de la Tierra, pedimos aquí, frente al edificio que guarda la tumba de Galileo, pedimos a todos los científicos de la Tierra que finalmente la Ciencia se utilice para exclusivo beneficio de la Humanidad.

Con la voz que se quitó a Giordano Bruno y, como a él, a millones de oprimidos, con esa voz que hoy resuena en esta plaza, lanzamos este llamado: que en todas las universidades, en todos los institutos de investigación, se instituya un juramento, un voto solemne —análogo al de los médicos creado por Hipócrates en los albores de Occidente— de utilizar la Ciencia sólo y exclusivamente para vencer el dolor y el sufrimiento, para humanizar la Tierra.

## **EL HUMANISMO EN EL MUNDO DE HOY**

*Universidad Nacional de Costa Rica  
Facultad de Filosofía y Letras  
Agosto de 1994*

Agradezco a la Universidad Nacional de Costa Rica por haberme dado la posibilidad de presentar algunas ideas sobre el Humanismo en el momento actual. Considero un honor poder hablar frente a la Facultad de Filosofía y Letras, siendo además que mi formación no es filosófica o histórica sino científica.

Por la brevedad del tiempo que tuve a mi disposición para preparar esta presentación, ustedes no encontrarán en ella el rigor necesario para el tratamiento de un tema de tal envergadura, sino algunas ideas que necesitarían mayor desarrollo y precisión, pero que a mi parecer pueden de algún modo ilustrar la problemática del humanismo en el mundo de hoy.

La primera idea es que hoy el concepto de humanismo es confuso, presentando su significado numerosas ambigüedades y problemas interpretativos. Por lo tanto, tendrá que ser primeramente clarificado y entendido en sus distintas manifestaciones e interpretaciones históricas.

El segundo punto se refiere a la descripción de una nueva tendencia de extracción "humanista" en las ciencias físicas. Esta descripción tiene, a mi parecer, una cierta importancia por la primacía heurística que se atribuye a las ciencias físicas en el mundo de hoy, que es un mundo fundamentalmente tecnológico. Esta nueva tendencia, que se ha manifestado en los años 80, se conoce con el nombre de "principio antrópico".

El tercer punto consiste en perfilar algunas características de un nuevo humanismo que sea adecuado al proceso de mundialización actual.

Pasemos, pues, al primer punto. La palabra humanismo nos presenta un serio problema semántico. Son dos los significados que comúnmente se atribuyen a la palabra humanismo.

Se habla de humanismo, en el sentido más amplio y genérico, para indicar cualquier corriente de pensamiento que exalte el valor y la dignidad del hombre y que conduzca a la realización completa de su "verdadera" naturaleza.

Con este significado se puede interpretar el humanismo en los modos más diversos y contrastantes, razón por la cual ha sido adoptada por muchas filosofías que se han propuesto como las representantes genuinas de las "eternas" exigencias de la humanidad.

En su significado más limitado, y colocado en una perspectiva histórica precisa, se utiliza el concepto de humanismo para indicar ese gran proceso de transformación de la cultura occidental que tuvo inicio en Italia entre fines del siglo XIV y principios del XV y que, en el siglo siguiente, con el nombre de Renacimiento, dominó toda la vida intelectual de la Europa civilizada.

Se trató de un movimiento que, reelaborando en forma original antiguos temas de la cultura greco-romana, dio a la civilización occidental una fisonomía radicalmente diferente a la de otras civilizaciones tradicionales (la islámica, la india, la china), con las cuales —hasta la Edad Media— tenía puntos de contacto y semejanzas sustanciales.

En otras palabras, muchas de las características específicas de la cultura occidental, sobre todo el desarrollo de la ciencia y la tecnología, pueden ser atribuidas a la revolución humanista. Hablo de revolución porque se trató de un proceso de cambio radical que, a través de un esfuerzo que duró dos siglos, trató de demoler la visión del mundo y la organización social de otra civilización, la correspondiente al Medioevo cristiano.

Ciertamente, el humanismo renacentista ha sido un fenómeno cultural muy amplio y articulado que además convivió con movimientos de signo opuesto como la Reforma y la Contrarreforma. Por lo tanto, es posible encontrar en el humanismo renacentista aspectos muy distintos y hasta contradictorios. Sin embargo, por lo que se refiere al ser humano, hay algunos aspectos que aparecen ya desde el comienzo y permanecen constantes a través de todo el periodo.

Yo los resumiría del siguiente modo:

- 1- Exaltación de la dignidad y libertad del ser humano.



- 2- El reconocimiento de la ausencia de una naturaleza humana estable y definitiva. En otras palabras, el ser humano no tiene una naturaleza fija, siendo un ser libre que se autoconstruye. Este concepto aparece en varios autores, pero está expresado con particular claridad en la oración «Sobre la dignidad del hombre» de Pico de la Mirándola.
- 3- La concepción del hombre como infinito en cuanto microcosmos que es espejo fiel del universo o macrocosmos. Esta concepción deriva del descubrimiento de las obras de Platón, de Plotino y de los neoplatónicos que los humanistas opusieron a Aristóteles, el filósofo más venerado en la Edad Media cristiana.

Con cierta aproximación, se puede fijar el fin del Renacimiento, como proceso propulsor o creador, con la sentencia a la hoguera de Giordano Bruno y la abjuración de Galileo, a comienzos del siglo XVII.

Las filosofías mecanicistas y racionalistas que aparecieron luego, colocaron al ser humano en el marco del naturalismo, lo interpretaron como fenómeno natural. En el siglo XIX, con el idealismo y el positivismo, la palabra humanismo desaparece casi totalmente del campo filosófico.

En el siglo XX, en cambio, se vuelve a hablar de humanismo. Nuevamente importantes corrientes filosóficas se definen humanistas: es el caso del humanismo marxista, cristiano y existencialista. Estas corrientes de pensamiento, aun testimoniando un renovado interés por el humanismo, han dado de él interpretaciones radicalmente distintas. Así es que, en nuestro siglo no nos encontramos con un movimiento humanista sustancialmente homogéneo, como en el renacimiento, sino más bien, con un conflicto entre distintos humanismos.

Las corrientes de pensamiento mencionadas entienden de manera muy distinta la esencia humana. Marx encuentra tal esencia en la sociedad porque es allí donde se asegura el conjunto de las necesidades naturales del hombre (el nutrirse, el vestirse, el reproducirse, etc.). Es entonces la sociabilidad natural del hombre lo que constituye su especificidad esencial.

En el humanismo cristiano —o teocéntrico, así como lo formuló Maritain— la humanidad del hombre es considerada a partir de sus límites con respecto a Dios. El hombre es humano en cuanto hijo de Dios e inmerso en la historia de la salvación.

En el humanismo existencialista —que Sartre formula en 1946— el hombre no tiene una esencia determinada; ésta se construye en la existencia a través de la elección.

Estas distintas interpretaciones del hombre no quedaron circunscriptas al ámbito filosófico, sino que fueron lanzadas a la arena política a través de la creación de partidos que lucharon entre sí por el poder en numerosos países.

En efecto, la formulación del humanismo cristiano se encuadra en el movimiento general de apertura de la iglesia católica al mundo moderno, y constituyó la herramienta ideológica para la creación de partidos de inspiración cristiana que contendiesen por el poder contra los partidos marxistas y liberales.

El intento mismo de Sartre de calificar su existencialismo como humanismo va entendido como un esfuerzo de crear en Francia una tercer vía entre el partido comunista y el cristiano, que movilizara a la izquierda francesa.

Además de luchar entre sí, los humanismos marxista y cristiano, vivieron graves disidencias internas. Las burocracias de los partidos comunistas nunca aceptaron que el marxismo fuera un humanismo, sino más bien una teoría “científica” de la sociedad y de la historia. La interpretación humanista del cristianismo encontró fuertes resistencias dentro de la Iglesia misma.

Así como en la torre de Babel, el significado de la palabra humanismo se ha ido perdiendo en una confusión de lenguas e interpretaciones.

Esta situación fue lúcidamente analizada por Heidegger que, en su famosa *Carta acerca del humanismo* de 1946, trató de llevar a la luz los presupuestos tácitos de las distintas interpretaciones y denunció sus limitaciones e incongruencias. Heidegger ejerció sobre las concepciones humanistas tradicionales la misma obra de demolición, de nulificación, que había efectuado antes sobre la filosofía. Para él la visión que los humanismos tradicionales tienen del ser humano es insuficiente, mas aun, dañina, por lo cual es necesario desmantelarlas totalmente. Esto no significa que Heidegger invoque aquello que es inhumano: al contrario, esta crítica radical tiene, según él, la tarea de despejar el campo filosófico con el objetivo de lograr una nueva definición y experiencia de la esencia humana. Si él piensa contra los humanismos tradicionales, es

porque éstos no enaltecen suficientemente la “humanitas” del ser humano porque siempre lo piensan a partir de su “animalitas”, reduciéndolo a fenómeno natural, a un ente, olvidando que el ser humano es fundamentalmente un “quien” que se plantea la pregunta sobre el significado de su propia existencia.

Después de la intervención de Heidegger, el debate sobre el humanismo se apagó por treinta años.

Sorprendentemente, al comienzo de los años ochenta han aparecido dos nuevos fenómenos que conscientemente se encuadran en el horizonte del humanismo: uno es la así llamada “perestroika” o reestructuración, llevada adelante por el grupo dirigente soviético encabezado por Mikhail Gorbachov. La perestroika, según las intenciones de sus promotores, tenía el objetivo de re-orientar a la sociedad soviética en base a una evolución plenamente humanista del marxismo.

El otro fenómeno es el movimiento humanista, un movimiento internacional, que se ha desarrollado a partir de la enseñanza y las obras de un filósofo perteneciente al área cultural latinoamericana, el argentino Mario Rodríguez Cobos, más conocido bajo el seudónimo de Silo.

El movimiento humanista se ha difundido rápidamente, sobre todo entre los jóvenes, en Europa y en las Américas. Actualmente se encuentra en más de 50 países, y también en Costa Rica, donde dio origen a un partido político, el Partido Humanista, que participó en las últimas elecciones en este país. Es un movimiento en el cual yo me reflejo y del cual soy parte.

En extrema síntesis, esta es la historia de las diversas manifestaciones e interpretaciones del humanismo. De lo dicho aparece claro que las corrientes humanistas, presentes ya al comienzo de la civilización occidental, muestran un comportamiento ondulatorio: aparecen en determinadas épocas y luego desaparecen para re-aparecer nuevamente.

Pasemos, ahora, al segundo punto de esta charla. También en los años ochenta aparecen las primeras formulaciones del así llamado “principio antropico” en las ciencias físicas, que constituye —a mi parecer— un fundamental punto de cambio o de ruptura, por lo menos como intento, en la interpretación científica del mundo y del ser humano.

Las ciencias naturales se han desarrollado por varios siglos en el marco del mecanicismo y del determinismo. Su extraordinaria capacidad para explicar y predecir algunos fenómenos naturales llegó a conferirles una primacía sustancial con respecto a las ciencias humanas; y con el advenimiento del positivismo se intentó trasladar su metodología al campo de éstas últimas.

Con el positivismo, no se pone en duda que las ciencias naturales podrán dar razón de la totalidad de lo existente en un futuro no muy lejano y que se podrá trasladar la racionalidad científica al campo de las expresiones estrictamente humanas como lo son la organización social, la ética, la religión.

Al método científico se le atribuye una capacidad heurística absoluta, y a los centros de investigación, la función de producir verdades científicas en un lenguaje especial.

Comte ve en el científico el sacerdote de la nueva religión de la humanidad: la ciencia. Nacen también, basadas en la evolución de la materia, las cosmologías y las cosmogonías científicas que se renuevan continuamente con los resultados de los últimos descubrimientos.

Del Big-bang a la primera célula, al primer animal, al primer hombre, pasando por Darwin, todo queda explicado en términos de azar y necesidad de las leyes físicas. Esta interpretación, con los ajustes oportunos, es la que aún hoy se considera válida, tanto a nivel de operadores de la ciencia como a nivel popular.

Ciertamente, las críticas a este tipo de visión han sido continuas y motivadas. Ya Dilthey, en el siglo pasado, denunciaba la imposibilidad de aplicar el método científico a las ciencias humanas con argumentos que son todavía robustos. Pero lo sorprendente ha sido la constante resistencia por parte de la comunidad científica a aceptar una visión del mundo distinta.

En efecto, el neo-positivismo de este siglo ya no pretende intervenir en el campo de los valores y se coloca en una posición aparentemente neutral con respecto a ellos; sin embargo, la ciencia moderna, es decir, la ciencia en su proceso de transformación en tecnología, se ha mostrado hasta ahora opaca a cualquier forma de humanismo.

Bien, retomando el hilo de discurso, diremos que dos son las líneas de desarrollo que llevan a la formulación del principio antrópico, y ambas son intrínsecas a las ciencias físicas.

La primera, parte de la ruptura de la física clásica, la formulación del principio de indeterminación, la creación de la mecánica cuántica y la transformación de las leyes físicas de determinísticas a probabilísticas.

Pero el punto clave en este proceso es la reaparición del observador —es decir, el ser humano— en la construcción de la realidad física. En la física clásica, el observador nunca aparece, es una especie de foco atencional objetivo, puro, que mide e interpreta los resultados del experimento. En la mecánica cuántica, donde el experimento mismo modifica la realidad medida, el observador es parte fundamental y, de alguna manera, creador del resultado.

Para explicar las paradojas totalmente anti-deterministas que la mecánica cuántica presenta, se llega a formular la hipótesis según la cual la realidad física se presenta de una cierta manera en función del experimento mismo. El paquete de ondas —que estadísticamente describe todos los posibles estados de un determinado fenómeno— colapsa, como se dice técnicamente, a un único estado, gracias a ese experimento, gracias a ese operador. Ya no hay una realidad objetiva, sino una interacción materia-conciencia humana.

La otra línea de acercamiento al principio antrópico deriva sobre todo de trabajos de cosmología. Un estudio detallado de los modelos de universo construidos a partir de ciertas hipótesis, como por ejemplo el Big-bang, muestra que una variación mínima en alguna de las constantes fundamentales, como por ejemplo la constante de Planck, conlleva la imposibilidad de construir cualquier tipo de universo apto para la existencia del hombre. En otras palabras: este universo es único y tiene características específicas que permiten su existencia y no puede ser fácilmente el resultado de una evolución casual. Lo mismo vale para los parámetros físicos que permiten la vida en el planeta Tierra y la vida de los cosmólogos mismos. Demasiadas variables juntas: una cierta distancia del sol, un intervalo preciso de temperatura, la presencia de una capa de ozono que filtra los rayos ultravioletas, letales para la vida, etc. Cuando en una ciencia, demasiadas variables casuales aparecen juntas, se habla de principio.

En su versión “fuerte” —como se lo define— el "Principio Antrópico Cosmológico" afirma que este universo es el único posible para el desarrollo ser humano y que su finalidad es precisamente la aparición de la conciencia humana que lo estudia y lo investiga.

Este principio actualmente está produciendo acalorados debates entre sus sostenedores y detractores. Estos debates se dan por ahora en ámbitos científicos restringidos como el de los cosmólogos y de los teóricos de la mecánica cuántica. Pero a mi parecer el principio antrópico constituye un verdadero cambio de rumbo, en sentido humanista, una alternativa teórica radical en la ciencia moderna.

El tercer punto —a partir del cual sería interesante abrir luego un debate— se refiere a cuáles habrán de ser las características esenciales de un humanismo que sea adecuado al momento histórico actual, marcado por este proceso de mundialización en acto.

El humanismo renacentista y los humanismos modernos, son todos productos occidentales o decididamente europeos. Resulta impactante, al hablar de humanismo en Centroamérica, el hecho histórico de que los conquistadores europeos, formados en la cultura renacentista, hayan considerado a los indígenas como seres no suficientemente humanos y, consecuentemente, aptos para la esclavitud. Lo mismo ha sucedido con los demás pueblos colonizados.

En el mundo actual, las distintas tradiciones culturales de los pueblos se enfrentan cada día. En las grandes metrópolis, millones de personas pertenecientes a espacios culturales distintos y muy lejanos, comparten un mismo espacio físico. En la “aldea global”, aquella que refleja el mundo producido y suministrado por la televisión, problemas incomprensibles para nosotros parecen conmover a millones de personas. La paradoja actual es que, mientras los medios de comunicación construyen un mundo único, las diversas tradiciones culturales, las distintas visiones del mundo y del ser humano no se encuentran ni se integran, sino que se confrontan y se combaten. Por lo tanto, en el mundo global es necesario un humanismo universalista que sea expresión no sólo de occidente sino de todas las tradiciones culturales. Es necesario rescatar los valores humanistas presentes en las más diversas culturas para llegar al objetivo fundamental de esta época: la creación de una Nación Humana Universal.

El movimiento humanista propone como hitos de confluencia mínimos los siguientes puntos:

- 1- El ser humano como valor central. Ningún otro valor (el estado, la nación, Dios, etc.) puede ser colocado por encima del ser humano.

- 2- La tolerancia y la no discriminación (racial, sexual, religiosa, económica) de otros seres humanos.
  - 3- La no violencia como forma de lucha política.
  - 4- Un esfuerzo común para la disminución progresiva del dolor y del sufrimiento en el mundo.
- Muchas gracias por la atención.

## **LA CRISIS DEL HUMANISMO HISTÓRICO Y EL NUEVO HUMANISMO**

*Jornadas "hacia la nación humana universal:  
del humanismo histórico al humanismo contemporáneo"  
organizadas por el Forum Humanista Universitario  
de la Universidad "La Sapienza"  
Roma, 16 de abril de 1996*

Agradezco a la Universidad "La Sapienza" de Roma y al Forum de los estudiantes humanistas que han organizado este seminario por haberme dado la oportunidad de hablar sobre la crisis de los humanismos tradicionales y sobre las nuevas tendencias en los últimos años que parecen configurar una nueva idea de Humanismo.

Se trata, como todos sabemos, de un tema muy vasto que, por lo demás, no se presta a fáciles generalizaciones. Por esto y por la brevedad del tiempo a mi disposición, me limitaré a presentar algunas ideas que, seguramente, tendrán que someterse a un mayor desarrollo y a un lenguaje más riguroso, pero, no obstante, esperamos que puedan ilustrar en un primer nivel la problemática del Humanismo en el mundo actual.

Entonces, empezamos diciendo que, actualmente, el concepto de Humanismo es uno de los más contradictorios y ambiguos. Su significado aparece hoy perdido, como en una Torre de Babel, entre la confusión de los lenguajes y las interpretaciones, por lo cual debe, antes de todo, ser reconstruido y aclarado en sus diversas manifestaciones históricas o, por lo menos, en aquellas más importantes. Pero debemos aclarar que el interés de una investigación de este tipo no puede limitarse a un discurso académico o especializado, como si se tratara de dar solución a una curiosidad histórica. Esto porque cada "humanismo" comporta, de modo más o menos explícito, una definición o una imagen de la "naturaleza" o de la "esencia" humana, es decir cada humanismo hace afirmaciones que nos afectan directamente: dice qué o quién o cómo "es" o "debería ser" el ser humano. En otras palabras, todo humanismo contiene un aspecto "normativo", o un "proyecto" que se trata de llevar a la práctica. Si analizamos un poco más a fondo este tema veremos que todos nosotros tenemos una imagen, que puede ser más o menos clara, más o menos coherente, o tal vez tácita o confusa, de aquello que el ser humano es o debe ser y es sobre la base de tal imagen que tratamos de llevar adelante o justificamos ciertos comportamientos, o bien, tratamos de evitar otros. Es también evidente que tales imágenes no son individuales, personales, sino que provienen, por así decir, del "sustrato" cultural en el cual cada uno de nosotros ha sido formado. De aquí la importancia de intentar aclarar el concepto de "humanismo".

Veamos ahora las diversas interpretaciones del humanismo y las diversas "imágenes" de ser humano que éstas proponen.

El primer humanismo a tomar en consideración es el humanismo por antonomasia, el renacentista. Ciertamente, todos sabemos que el Renacimiento fue un fenómeno cultural extremadamente amplio y articulado, que presenta aspectos muy diversos y, en ocasiones, fuertemente contradictorios. Sin embargo, en lo que se refiere a la imagen del ser humano hay algunos trazos característicos, por así decir, que aparecen al comienzo de la época renacentista y que permanecen a lo largo de su desarrollo. Yo los resumiría así: *i)* Se exalta la dignidad y la libertad del ser humano. *ii)* Se reconoce la ausencia de una "naturaleza" humana estable y definitiva. En otras palabras, el ser humano no posee una esencia fijada de una vez y para siempre, sino que es un ser libre que se autoconstruye. Esta idea se encuentra expresada con particular claridad en la "Oración sobre la Dignidad del Hombre", de Pico de la Mirándola, que puede ser considerada como un verdadero "Manifiesto" del humanismo renacentista. *iii)* El hombre es concebido como un "gran milagro", como un infinito que, en cuanto microcosmos, refleja en sí todas las propiedades del universo o macrocosmos. Esta concepción implica que el universo no es simple materia inanimada, como en la visión moderna, sino un organismo viviente y sensible a su modo, una suerte de macro-antropos. Esta concepción, para nosotros que estamos inmersos en el modo de pensar moderno, en el sistema de verdades comúnmente aceptado hoy, en la episteme moderna (como diría Foucault), es extremadamente difícil de aprehender no obstante haber sido una verdad indudable para las figuras más importantes del Renacimiento, por ejemplo, Leonardo da Vinci.

A fines del Renacimiento, en los albores de la ciencia experimental y de la filosofía racionalista y mecanicista, el ser humano comienza a ser interpretado como un fenómeno puramente natural. Esto inicia la declinación del humanismo como visión filosófica que reivindica una especificidad o una centralidad para el ser humano en el mundo de la naturaleza. En el siglo XIX, con el idealismo y el positivismo, la palabra "humanismo" pierde completamente el significado renacentista y cuando es utilizada, como en Feuerbach, es para proponer una rigurosa interpretación del ser humano como puro y simple ser natural.

En este siglo se vuelve a hablar cada vez con mayor frecuencia de "humanismo", y el término adquiere nuevos significados. Así es que importantes corrientes filosóficas se definen como humanistas; entonces, se habla de un humanismo marxista, otro cristiano y un tercero existencialista. Pero esas tendencias del pensamiento, aun testimoniando un nuevo interés por el humanismo, dan de él interpretaciones radicalmente diferentes. Por consiguiente, en nuestro siglo no nos encontramos en presencia de un movimiento humanista homogéneo, aunque complejo y articulado, como en el Renacimiento, sino en presencia de un conflicto entre diversos humanismos, ya que las tres corrientes mencionadas entienden de manera diferente la esencia humana.

Para Marx, por un lado, el ser humano es un ser natural como lo entendía Feuerbach, por otro, posee una especificidad que lo identifica como "humano", es decir, como fundamentalmente diferente a todos los otros seres naturales y esta característica es la sociabilidad, la capacidad de formar una sociedad. Es en la sociedad donde el hombre, por medio del trabajo con otros hombres, asegura la satisfacción de sus necesidades naturales (la alimentación, la vivienda, el vestido, la reproducción, etc.) y transforma la naturaleza haciéndola cada vez más próxima a sí mismo, cada vez más humana. El hombre, para Marx, cesa de ser humano cuando su sociabilidad natural le es negada, como ocurre en la sociedad capitalista, en donde su trabajo, que es un hecho social, es sustraído por una minoría.

En el humanismo cristiano, o teocéntrico, así como lo desarrolló su ideólogo Maritain, en la primera parte de este siglo, la humanidad del hombre es considerada y definida desde el punto de vista de sus límites respecto a Dios. El hombre es humano porque es hijo de Dios, porque está inmerso en la historia cristiana de la salvación.

En el humanismo existencialista, como Sartre lo formuló en 1946, el hombre no tiene una esencia determinada; el hombre es fundamentalmente una existencia lanzada al mundo y se construye a través de la elección. La característica fundamental que lo hace "humano" es la libertad de elegir y de elegirse, de proyectar y de hacerse. El hombre cesa de ser "humano" cuando rechaza esta libertad y adopta comportamientos que Sartre llama de "mala fe", esto es: cae en comportamientos aceptados y codificados, se doblega bajo la rutina de los roles y de las jerarquías sociales.

Como bien sabéis, estas diversas interpretaciones del ser humano no quedaron circunscriptas al ámbito filosófico, sino que fueron lanzadas a la arena política gracias a la creación de partidos que lucharon por la conquista del poder. De hecho, la formulación del humanismo cristiano se encuadra en el movimiento general de apertura de la Iglesia católica al mundo moderno, iniciado ya en el siglo pasado, y su intención era la de constituir el fundamento ideológico de partidos de inspiración cristiana para frenar el poder de los partidos marxistas y liberales. La misma tentativa de Sartre de calificar su existencialismo como un humanismo va en dirección a abrir una tercera vía situable entre los partidos marxista y cristiano en Francia.

En esta confusión, en este conflicto de imágenes contrastantes, en este siglo, la palabra "humanismo" se ha ido vaciando de significado y ha terminado por indicar una genérica preocupación por la vida humana, expuesta a problemas de todo tipo y aun al peligro de una catástrofe global.

Esta situación ha sido lúcidamente analizada por Heidegger a fines de los años '40 en una famosa carta llamada "Carta sobre el Humanismo", enviada a un filósofo francés que le preguntaba cómo volver a dar significado a la palabra "humanismo" entre tantas y diversas interpretaciones. Heidegger examina con gran agudeza y profundidad los diversos humanismos históricos y encuentra en ellos un presupuesto tácito común; todos los humanismos antiguos y modernos concuerdan, aun cuando no indaguen específicamente en este punto, que el ser humano responde a la antigua definición de Aristóteles: el hombre es un "animal racional". En primer lugar, nadie duda de la primera parte de la definición, la de "animal", mientras que la de "racional" toma el carácter de intelecto, alma, individualidad, espíritu, persona, etc., según la filosofía de que se trate. Ciertamente, dice Heidegger, de este modo se afirma algo verdadero sobre el ser humano, pero su esencia es pensada de modo muy estrecho. La esencia humana es pensada desde la "animalitas" y no

desde la "humanitas", por lo cual el hombre queda reducido a un fenómeno natural, a un ente cualquiera y, finalmente, a una cosa, olvidando que fundamentalmente el hombre es un "quién" que se pregunta sobre el ser de los entes y sobre su propia esencia. Éste es uno de los aspectos fundamentales del pensamiento de Heidegger y constituye asimismo el punto central de todo discurso que se haga hoy acerca del humanismo, por lo cual es necesario dar alguna explicación un poco más profunda. Esta nos llevará a enfocar la imagen de ser humano que predomina actualmente, según la cual el hombre es una "máquina biológica", imagen impuesta por la ciencia o, mejor dicho, por una interpretación neo-positivista de la ciencia.

Heidegger dice: los hombres, en su vida cotidiana, o en la práctica científica, se preguntan qué cosa es un ente, por ejemplo, una piedra, una planta, un átomo y responden diciendo: el ente es esto, o aquello otro. Por ejemplo, una piedra es un material sólido, etc. En síntesis, se responde poniendo ciertos predicados, ciertas determinaciones bajo la palabra "es". Discutimos si una cosa es esto o aquello, pero nunca nos interrogamos acerca de la palabra "es". La clarificación del ser, que está en la base de la comprensión del ente, queda totalmente olvidada. Pero no sólo esto: tanto las ciencias humanas como las biológicas estudian al hombre como si fuera un ente, un objeto, un fenómeno natural cualquiera, olvidando que es el ser humano quien pone en cuestión a los entes, que pregunta "qué cosa es" o "quién es". En pocas palabras, para Heidegger existe una diferencia fundamental entre los objetos del mundo (los entes) y el ser humano, una diferencia ontológica que la visión moderna del ser humano tiende a reducir cada vez más.

Hemos visto cómo los humanismos tradicionales habían considerado al ser humano a partir de su *animalitas*, esto es, como un fenómeno zoológico con "algo más". En la era de la técnica, es decir, en la era actual, ese "algo más" tiende a desaparecer y el ser humano adquiere definitivamente las características de una "cosa". En cuanto cosa, en sentido técnico, su aspecto fundamental es el de la utilidad. Los hombres son ahora "máquinas biológicas" o termodinámicas, es decir, fuerza de trabajo, productores, consumidores, etc. Dentro de este fenómeno global de "cosificación" no hay posibilidad alguna de fundamentar valores, salvo aquellos referidos a la utilidad. De este modo el ser humano y el mundo en general pierden "sentido". El ser humano es, existe de un modo opaco, cotidiano, banal... pero el sentido, el significado de su existencia, desaparece. En esto radica, para Heidegger, el nihilismo y la inmensa destructividad de la sociedad tecnológica.

La imagen de ser humano como "máquina biológica" es la actualmente dominante en Occidente, y esa imagen está alcanzando o quizá ya ha alcanzado el nivel prelógico, el sustrato sobre el cual se construyen y se articulan los discursos, sustrato que no se observa ni se estudia, sustrato que pasa a integrar el mundo de lo dado, sobre el que se está de acuerdo a priori, que no se pone en discusión, el mundo de la verdad social inconsciente, como diría Foucault.

Sin embargo, la acción de esta imagen produce una serie de problemas, algunos de ellos graves. Consideremos uno, relativo al campo de la ecología que todos consideramos crucial en este momento. Las corrientes ambientalistas actuales encuentran en la cosificación de la naturaleza, en su transformación en puro objeto económico, la raíz de los enormes problemas ecológicos que amenazan con llevar al planeta a una catástrofe. La mayoría de estas corrientes ambientalistas no vacilan en colocarse en el interior de una visión puramente naturalista del ser humano: para ellas el ser humano es simplemente una máquina biológica sometida a la evolución natural, máquina que en este momento está funcionando mal, no se sabe si por razones genéticas, por una suerte de defecto intrínseco, o por una serie de factores extrínsecos, ambientales. Habiéndose eliminado, en esta visión estrechamente naturalista, toda libertad e intencionalidad del ser humano, sólo el azar o la férrea necesidad de las leyes de la naturaleza pueden dar razón de este defecto de funcionamiento. De aquí, esa suerte de sorda desesperación y la visión negativa y trágica del ser humano que deviene en animal "malo" que destruye todas las otras formas de vida. Paradójicamente, el mundo animal, según esta visión, termina por asumir características de bondad natural que en su tiempo Rousseau había atribuido al hombre. Así llega a adquirir aquellos aspectos síquicos, intencionales, de los cuales el ser humano ha sido despojado: sobreviene una especie de Disneylandia donde la ferocidad, la agresividad, la violencia intrínseca a la dimensión animal, el comer y ser comido, queda atenuada hasta casi desaparecer, porque de cualquier modo la vida se mantiene en equilibrio y es preservada. En esta visión paradójica, el ser humano se presenta como un factor desequilibrante y peligroso, por lo que su eventual desaparición no resulta necesariamente negativa.

Otro caso interesante se refiere a esas corrientes políticas que fundan sus propias raíces en la tradición marxista o, en general, en la "izquierda" y que se oponen al neoliberalismo en cuanto a economía, denunciando su inhumanidad en nombre de valores humanos superiores de igualdad y solidaridad. Pero, en una visión estrechamente materialista del ser humano, que pretende ser científica, ¿cómo es posible fundar valores que son, por definición, acientíficos? ¿Cómo puede una máquina biológica, que responde a leyes mecánicas y ciegas, construir valores? Y entonces, ¿por qué tanta historia contra el mercado que el neoliberalismo presenta como el mecanismo de selección natural de la actividad económica? ¿Por qué tanta historia contra las leyes "científicas" del mercado, si en esta visión el ser humano es una máquina biológica sometida a la selección natural operada por el ambiente? El neoliberalismo, que se basa en una suerte de darwinismo social, no obstante su tosquedad, es bastante más coherente que las posturas de "izquierda" de las que hemos hablado. Digo todo esto, no para impartir lecciones a la izquierda (que, por lo demás, es un concepto bastante vago y confuso), sino para mostrar que una posición coherente en estos dos campos, el ecológico y el económico, que se oponga a la destrucción de la naturaleza y de la humanidad al tiempo que se opone al neoliberalismo, debe abandonar su concepción naturalista del ser humano, debe deshacerse de la concepción de "máquina biológica" y "animal racional" y elaborar una nueva imagen.

Pero en los últimos años, esto es, a partir de los '80, han aparecido nuevos movimientos, ya sea en el campo político como en el filosófico y en el campo de la ciencias físicas, que vuelven a colocar en primer plano al ser humano, que reivindican para él una posición central y especial en el mundo natural y anuncian una nueva concepción del humanismo.

En el campo político, me parece que la Perestroika constituye un hecho extraordinario que, visto desde afuera, es casi "milagroso". El Dr. Zagladin nos ha hablado de los resultados positivos, de las dificultades y las fallas de la Perestroika. Pero el haber puesto fin a la carrera armamentista y haber alejado la pesadilla de una catástrofe nuclear constituyen un hito en la historia del mundo moderno, un hecho por el cual, y lo digo sin retórica, la humanidad entera debería estar agradecida al grupo dirigente soviético de aquellos años, orientado por el presidente Gorbachov.

En el campo filosófico, la novedad está constituida por el Nuevo Humanismo de Silo. Silo reformula el concepto de humanismo y lo coloca en una perspectiva histórica globalizante, en sintonía con la época actual que ve surgir, por primera vez en la historia humana, una sociedad planetaria. Silo afirma que el humanismo que aparece con fuerza en Europa en la época del Renacimiento, reivindicando para el ser humano dignidad y centralidad en contraposición a la desvalorización operada en el Medioevo cristiano, ya estaba presente en otras culturas, en el Islam, por ejemplo, en la India, en China. Ciertamente, era llamado de otro modo, dado que los parámetros culturales de referencia eran diferentes, pero de todos modos estaba implícito bajo la forma de "actitud" y de "perspectiva frente a la vida". En la concepción de Silo, el humanismo no resulta ahora ser un fenómeno cultural y geográficamente delimitado, un hecho europeo, sino que ha nacido y se ha desarrollado en diversas partes del mundo y en diversas épocas. Precisamente esto es lo que puede imprimir una dirección convergente a las diferentes culturas que, en un planeta unificado por los medios de comunicación de masas, están necesariamente forzadas a entrar en contacto entre sí.

Silo coloca al ser humano en la dimensión de la libertad. Para él, que en esto se atiene a la tradición fenomenológica, la conciencia humana no es un reflejo pasivo o deformado del mundo, sino fundamentalmente actividad intencional, actividad incesante de interpretación y reconstrucción del mundo natural y social. El ser humano, si bien participa del mundo natural por cuanto posee un cuerpo, no es reducible a simple fenómeno natural, no tiene una naturaleza, una esencia definida, sino que es un "proyecto" de transformación del mundo y de sí mismo.

El proyecto humano colectivo es, para Silo, la humanización de la Tierra. Esto es la superación del dolor físico y del sufrimiento mental y, por tanto, la eliminación de todas las formas de violencia y de discriminación que privan a los seres humanos de su intencionalidad y libertad reduciéndolos a cosas, a objetos naturales, a instrumentos de la intencionalidad de otros.

Pero, ¿cuál puede ser, en un planeta forzosamente unificado, en el cual coexisten visiones del mundo diferentes, finalidades y valores contrastantes, un denominador común para la convergencia entre los pueblos, las culturas y las religiones? ¿Cómo producir un acercamiento para la creación de una nación



humana universal? Para Silo esto es posible al descubrir en el desarrollo de cada cultura sus propios "momentos" históricos humanistas en los cuales sus mejores producciones y acciones se han relacionado con los siguientes parámetros: 1. Posición central del ser humano como valor y como preocupación; 2. Afirmación de la igualdad de todos los seres humanos; 3. Reconocimiento de la diversidad personal y cultural; 4. Tendencia al desarrollo del conocimiento más allá de lo aceptado como verdad absoluta; 5. Afirmación de la libertad de ideas y creencias; 6. Repudio a la violencia.

El humanismo definido desde esta actitud y desde esta perspectiva de vida personal y colectiva, no es patrimonio de una cultura específica, sino que lo es de todas las culturas. En este sentido se presenta como un humanismo universal.

## **UN COMPROMISO ÉTICO PARA LOS CIENTÍFICOS**

*Conferencia Preliminar de Científicos  
por “Un Mundo sin Guerras”  
International House  
University of California at Berkeley, USA  
3 de octubre de 1996*

Deseo, en primer lugar, agradecer a la International House por haber acogido esta presentación de la Campaña “2000 Sin Guerras” de la asociación Mundo sin Guerras y a todos los presentes por estar hoy aquí con nosotros.

Como mencionó la persona que me presentó, mi educación académica ha sido científica; soy un químico que durante muchos años ha trabajado en el ámbito de la salud, más precisamente, en el campo del control de la contaminación atmosférica, en una de las más grandes instituciones públicas de investigación en Italia, el Instituto Superior de la Salud en Roma.

Debo añadir, sin embargo, que durante toda mi carrera como investigador, a la par con mi interés en la vida de laboratorio y en la solución de problemas específicos, siempre he tenido un interés especial por un tema en particular —el del uso social de la ciencia— tema que nos lleva a la inquietud básica de esta conferencia: las guerras y los medios a utilizar para erradicarlas definitivamente de la historia de la humanidad.

Las guerras se combaten con armas y siempre hay “alguien” que inventa, planea y construye estas armas. En la era de la técnica, aquella en la que nos ha tocado vivir, ese “alguien” son científicos e investigadores: físicos, químicos, biólogos, ingenieros, etc. quienes trabajan en alguna institución de esos complejos industriales militares que hoy en día han construido todos los países, no sólo los países industrializados.

Aún más, en la actualidad, la investigación técnica y científica y la investigación militar van de la mano. Parece que, durante las últimas décadas, la investigación civil se ha desarrollado a la sombra de la investigación militar y que gran parte de la tecnología y de los productos que se convierten en elementos esenciales de nuestra vida cotidiana no son otra cosa que adaptaciones de descubrimientos hechos con objetivos bélicos.

En este sentido, la responsabilidad de los científicos respecto a las guerras y las armas ciertamente no es menor que la responsabilidad de los políticos e industriales que proyectan y financian las investigaciones con fines militares.

Lamentablemente, la conciencia de esta responsabilidad no ha sido, y hasta ahora no es, un valor consolidado de la comunidad científica internacional. Si me lo permiten, quisiera ilustrar este punto con un par de anécdotas biográficas en las cuales, creo, podrán reconocerse muchas personas de mi generación que recibieran una educación científica.

En 1969 estudiaba química en la Universidad de California en San Diego. Aquellos eran los días de la guerra de Vietnam. En la universidad reinaba la tensión, y los estudiantes continuamente hacían demostraciones. Uno de los eventos académicos del semestre fue el seminario dictado por Melvin Calvin, uno de los genios de la química de esos tiempos y ganador del Premio Nobel, quien había abierto, gracias a sus descubrimientos, un nuevo campo de investigación, la fotoquímica. Pero el Profesor Calvin también era asesor del ejército de los Estados Unidos respecto a la aplicación bélica de los defoliantes que habían sido desarrollados gracias a sus investigaciones. Como ustedes bien recordarán, los defoliantes son sustancias que, cuando se rocían desde lo alto —por ejemplo, desde un helicóptero— pueden destruir miles de acres de bosques tropicales, haciendo que las hojas caigan, y producir horribles llagas en la piel de seres humanos y animales. Hasta la fecha, no se ha evaluado el desastre ecológico —mencionar el sufrimiento humano— causado por el uso de dichos defoliantes en el Sudeste de Asia.

Varios estudiantes preguntaron al gran científico qué pensaba acerca del uso bélico de sus descubrimientos y cómo podía aceptar moralmente el realizar investigaciones para mejorar la eficiencia de un arma tan devastadora como son los defoliantes. El gran científico contestó que las guerras siempre

habían existido, que el uso que se daba a sus descubrimientos no era asunto suyo, que él necesitaba fondos para poder continuar con sus investigaciones y que el ejército le proveía de fondos. Como la ciencia tenía que avanzar a cualquier costo, él no tenía problema moral alguno.

Después de terminar la universidad y de haber regresado nuevamente a Italia, fui reclutado en la Fuerza Aérea como oficial de complemento. Como se acostumbra para con los graduados de las disciplinas científicas, fui enviado a los servicios técnicos y, después de terminar un curso, pasé a ser teniente de radar-misiles. Se me envió a una base de la OTAN en el norte de Italia. Era una caverna gigantesca excavada en una montaña, donde una gran pantalla larga cuanto la caverna mostraba todo el cielo europeo, desde los Urales hasta el Atlántico. Cualquier aeroplano que despegara dentro del espacio de los países del Pacto de Varsovia era interceptado y seguido por los radares. Si luego cruzaba una cierta línea a una cierta velocidad y no respondía a las señales de identificación que se le enviaban, se lo consideraba un avión enemigo. Entonces, una computadora —una de las primeras computadoras— calculaba su ruta en base a los datos de los radares e inmediatamente le apuntaba un misil que, según el caso, podía ser convencional o nuclear. Eran épocas de considerable tensión entre el Occidente y la URSS y, fuera de la base se daban constantes demostraciones pacifistas contra el uso de armas nucleares. Ante estas demostraciones, la aviación militar italiana siempre respondía con comunicados de prensa que insistían que las bases de la OTAN en Italia no tenían misiles nucleares. En una de esas ocasiones, notando mi desconcierto, el coronel que comandaba mi unidad, que era un físico, me dijo: “Teniente, en estos asuntos, uno nunca puede decir la verdad”.

En ese momento mi educación en el campo de las armas y la guerra estaba prácticamente completa. Había aprendido los elementos fundamentales: el primero, que uno puede ser un gran científico y a la vez un enano, o quizás hasta un criminal, desde el punto de vista moral; el segundo, que todo lo que se relaciona con las armas y la guerra está cubierto por una montaña de mentiras y, por último, el más importante: que las guerras no son un fenómeno “natural” e inevitable sino el resultado de elecciones hechas por seres humanos concretos; de elecciones hechas por tantos científicos y técnicos que no han dicho NO ante el uso destructivo de sus descubrimientos y de sus conocimientos; de elecciones hechas por políticos, militares, industriales que han enmascarado o tergiversado la verdad acerca de la guerra y de las armas, que han encubierto sus ambiciones, sus deseos de poder y dinero con palabras tales como “patria”, “dios”, “libertad”, “cultura”, “civilización”, “nuestros valores”, etc.

En realidad, una enorme responsabilidad recae sobre los científicos y los técnicos. Si ellos pudieran decir NO a la utilización destructiva de la ciencia, si se creara un gran movimiento en contra de las armas y las guerras emanado de las universidades y centros de investigaciones de todo el mundo, entonces, los políticos y los militares tendrían un espacio muy reducido para aventuras bélicas de cualquier tipo.

Al escuchar este tipo de ideas, a menudo sentimos como un destello de entusiasmo, pero que bien pronto desaparece, cubierto por la forma de pensar cotidiana que nos reconduce a la brutal realidad de la violencia en guerras lejanas o cercanas que la televisión trae a nuestros hogares día tras día. Y después, una vez más nos decimos que se trataba de una linda utopía, pero que la realidad es ésta: la guerra forma parte de la humanidad, la guerra no se puede eliminar.

Quisiera ahora citar a una persona que quizás haya sido el más grande científico de nuestros tiempos, Albert Einstein, cuando en 1948, en una época en que la posibilidad de destruir todas las formas de vida del planeta con una guerra nuclear apareció en el horizonte de la historia del ser humano, dijo:

...“Nosotros, los científicos, cuyo trágico destino ha sido el hacer más horribles y eficientes los métodos de aniquilación, debemos considerar como nuestra obligación más solemne y elevada el hacer todo lo posible para evitar que estas armas se utilicen con el propósito brutal para el que han sido inventadas. ¿Qué otra tarea podría ser más importante? ¿Qué otro compromiso social podría estar más cerca de nuestros corazones?”

“Lamentablemente, no hay indicación alguna que muestre que nuestros gobiernos sean conscientes de que la situación en la que se encuentra la humanidad nos obliga a tomar una serie de medidas revolucionarias. La situación actual no tiene nada en común con épocas pasadas, por lo tanto es imposible utilizar métodos e instrumentos que han demostrado ser suficientes en otros tiempos. Debemos revolucionar nuestra forma de pensar, nuestras acciones y debemos tener el valor de cambiar radicalmente también la relación entre las naciones. Los clichés del pasado ya no bastan hoy y, sin duda, serán obsoletos a futuro. Cerciorarnos de que todos los seres humanos comprendan todo esto es la función social más

importante y decisiva que nosotros, como intelectuales, debemos llevar a cabo. ¿Tendremos el valor de superar los lazos nacionalistas hasta que logremos persuadir a los ciudadanos de todo el mundo para que cambien sus tradiciones más arraigadas?”

Estas palabras han sido extraídas del mensaje que Albert Einstein deseaba dirigir a la Conferencia de Intelectuales a Favor de la Paz en 1948. El comité organizador le impidió hacerlo y el mensaje fue publicado en la prensa el 29 de agosto de este año.

Creo que ha llegado el momento de retomar con decisión la trayectoria trazada por Einstein, y posteriormente por Andrei Sakharov, y desarrollar una ética de la ciencia, de acuerdo con la cual la ciencia no pueda ser utilizada con fines de destrucción, con fines bélicos.

De hecho, hoy en día, la ciencia está permeada de una “ambigüedad” que llega a su más profunda esencia. Por una parte, la ciencia puede permitir, por primera vez en la historia, liberar a la gran mayoría de los seres humanos de males como el hambre, la indigencia, las enfermedades que han acompañado a la humanidad durante todo su largo recorrido; por otra, puede transformarse en un mal aún más horrible, ya que es capaz de provocar una catástrofe global, o una guerra nuclear o un colapso ecológico.

Pero es en el así llamado Tercer Mundo, en aquellos países que eufemísticamente se llaman países en desarrollo, y donde vive el ochenta por ciento de la humanidad, que esta ambigüedad esencial de la ciencia actual se vive día a día más dramáticamente. Es bien sabido que la mayoría de los países africanos al sur del Sahara, por ejemplo, asignan al presupuesto armamentista la mitad de su producto bruto nacional e incluso la ayuda que reciben de países más ricos. Pero, ¿dónde se compran esas armas? En el Primer Mundo, ¡naturalmente! Existen supermercados de armas. En Europa, tenemos el escándalo anual de la Feria Internacional de las Armas que se celebra alternadamente en París y en Londres. Allí, grupos de altos militares, especialmente del Tercer Mundo, se reúnen para ir de compras y, al igual que en un supermercado, está el pasillo dedicado a los sistemas de puntería, otro para bombas inteligentes, un tercero para tanques, helicópteros de combate, aviones y así sucesivamente. Con precios competitivos, descuentos para los que compran más, cupones, etc. Un tanque armado cuesta un millón de dólares y esa cifra exacta podría comprar todas las medicinas necesarias para erradicar el paludismo o enfermedades infecciosas que son la causa principal de muerte para aquellas desafortunadas poblaciones africanas.

¿Qué hacer? En el último acto de la que quizás sea su obra de teatro más hermosa, “La vida de Galileo”, escrita durante una de las épocas de mayor tensión entre el Occidente y la URSS, Bertold Brecht nos muestra al padre de la ciencia occidental, ya anciano y enfermo, que medita sobre el sentido y el futuro de sus descubrimientos con su joven ayudante, Sarti. Sarti está por dejar Italia —donde es imposible continuar las investigaciones científicas debido a la condena de la iglesia— y lleva consigo los manuscritos inéditos de los descubrimientos de Galileo. Las investigaciones podrán continuarse en Holanda y el norte de Europa donde las condiciones son más favorables. Mirando hacia el futuro, Galileo ve que de su trabajo surgirá una “prole de enanos inventores”, dispuestos a venderse al mejor postor, deseosos de ser usados para cualquier fin por los ricos y poderosos. Pero esta prole nace de su propio error, su propio ejemplo. Si él, Galileo, no hubiera capitulado ante la Inquisición, si él hubiese dicho que no al poder, quizás sus discípulos habrían hecho lo mismo. Quizás la ciencia se habría desarrollado en forma diferente, quizás habría sido posible crear algo similar al “juramento” que Hipócrates, en los albores de la civilización occidental, creó para los médicos: el juramento de utilizar la ciencia únicamente para beneficiar a la humanidad.

Dejando a un lado la metáfora que propone la obra de Brecht, creo que esto debe ser el pilar principal de una ética de la ciencia: el uso de los descubrimientos científicos sólo para beneficio de la humanidad. Pero ¿cómo desarrollar y poner en práctica tal ética? Creo que la comunidad científica internacional deberá dedicar un enorme esfuerzo a la creación de formas de organización nuevas y diversas para poner en práctica ese principio fundamental. Podría ser un juramento solemne hecho por todos aquellos que ingresan al campo de la investigación; podría ser la creación de comités de ética —similares a los de bioética que ya existen en el campo de la genética— en cada universidad a través de los cuales se denuncie y rechace toda investigación con fines bélicos; podría ser el establecimiento de comités nacionales que trabajen en el sector político para luchar en contra de los grupos de interés armamentista, etc. Básicamente, un esfuerzo creativo para construir la ciencia humana del tercer milenio.

Esto es todo, gracias por su atención.

## **EL PRINCIPIO ANTRÓPICO Y EL SURGIMIENTO DE LA CENTRALIDAD DEL OBSERVADOR EN ALGUNOS DE LOS RECIENTES DESARROLLOS DE LAS CIENCIAS FÍSICAS**

*Centro mundial de estudios humanistas,  
Perspectivas humanistas, Anuario 1996  
Marzo de 1997  
(Pietro Chistolini / Salvatore Puledda)*

*... la física es una forma de poesía, esto es, de fantasía, y aún hay que añadir, de una fantasía mudadiza que hoy imagina un mundo físico distinto del de ayer, y mañana imaginará otro distinto del de hoy.*

*José Ortega y Gasset: El hombre y la gente*

El Principio Antrópico constituye una nueva formulación, desde el punto de vista científico, de la relación que existe entre el ser humano y el universo. Este principio surge en los años 70 en el ámbito de la Cosmología a partir de un grupo de científicos de distintas escuelas y nacionalidades.

El significado, la validez y la capacidad heurística del P.A. produjeron inmediatamente un encendido debate que en poco tiempo superó el círculo de especialistas para llegar a otras categorías de intelectuales, como filósofos y políticos, y hoy al público culto.

Este marcado interés y la fuerte controversia se deben probablemente al hecho de que las implicaciones de este principio tuvieron resonancia en campos muy alejados de la Cosmología. El P. A. —al menos en algunas de sus formulaciones definidas como “fuertes”— constituye efectivamente la superación y hasta podríamos decir la inversión de la visión tradicional de la relación entre el ser humano y el cosmos que la ciencia ha elaborado durante los últimos siglos y que ha pasado a formar parte del sistema de creencias básico de Occidente. Dado que en esta área cultural la ciencia detenta la función de “fábrica de la verdad”, que anteriormente y con otras formas era prerrogativa de la religión, no es sorprendente que un cambio profundo de los principios fundamentales que sostienen su visión del mundo y su Cosmología tenga una repercusión tal en otros ámbitos del saber.

En la Cosmología científica tradicional, de matriz positivista, el ser humano —entendido como ser puramente natural, como un fenómeno zoológico— representa una suerte de producto secundario e innecesario de la evolución de la materia. Esta visión considera a la conciencia como el resultado de una estructuración compleja de la materia, como producto de organizaciones moleculares específicas que se han ido constituyendo durante millones de años por mutaciones casuales y por selección en función de las condiciones ambientales dadas. El proceso evolutivo de la materia, desde el *Big-Bang* hasta el ser humano, es considerado un proceso puramente casual, sin finalidad alguna, determinado por el azar y la férrea necesidad de leyes físicas (1). Según el Segundo Principio de la Termodinámica —que todavía representa uno de los ejes centrales de la visión científica actual— existe una dirección irreversible en la evolución del universo, siempre que éste sea concebido como un *sistema termodinámicamente cerrado* (2). Tal evolución llevará necesariamente, aunque no se sepa cuándo, a la así llamada “muerte entrópica”, es decir a la desaparición de todo orden, de toda estructura organizada, a una situación indiferenciada en la que todas las partículas constituyentes de la materia se encontrarán en la misma situación energética.

Por el contrario, algunas de las formulaciones “fuertes” del P. A. sugieren que la conciencia no es el resultado casual de la evolución de la materia, sino el punto de llegada de una historia cósmica que apuntaba precisamente a ese fin. Es decir, que si el universo ha ido evolucionado hasta ser lo que es hoy, es porque de ese modo ha podido dar lugar al surgimiento de la conciencia. Más aún, para algunos sostenedores del P. A. el universo no es otra cosa que una especie de ruina, de residuo, testigo de un proceso evolutivo cuya máxima expresión es hoy el ser humano (o cualquier otra forma de vida consciente e intencional que eventualmente exista en el universo).

Lógicamente, la novedad y ciertas formulaciones extremas del P. A. tienden a producir una gran irritación entre aquellos científicos que se mantienen firmemente plantados en la visión positivista y que lo consideran un imprevisto salto hacia atrás en el desarrollo lineal y bien ordenado de la ciencia. Sin embargo, si lo

analizamos detenidamente, el P. A. puede considerarse, en el campo de la Cosmología, una de las consecuencias de la crisis del *paradigma* de la física clásica (3) y de la formulación de la mecánica cuántica de los años 30 de este siglo.

Como sabemos, con la aparición de la mecánica cuántica se asiste a una transformación radical del significado de las leyes físicas que dejan de ser deterministas, como lo eran en la física clásica, para pasar a ser probabilistas. Además —y éste es el aspecto que más nos interesa destacar aquí— el observador, o sea la conciencia humana, adquiere una función *activa* con respecto al fenómeno que observa, es más, una función que será decisiva para la existencia misma del fenómeno. Por el contrario, en la física clásica el observador se reduce a una figura impersonal, a un concentrado de "atención pura" con la única función de examinar al fenómeno sin interferir con él.

En otras palabras, con la formulación de la mecánica cuántica (o al menos con la interpretación que de ella dio la Escuela de Copenhague) se enfrentan, en campo científico, dos posiciones distintas con respecto a la relación entre conciencia humana y mundo natural y a la función de la conciencia en la práctica de la ciencia. En una, la conciencia es un fenómeno natural si bien complejo, que en la práctica científica tiene la función de *reflejar pasivamente* los demás fenómenos naturales cuyas leyes están dadas *a priori*, existen desde siempre, están inscriptas en el universo. Desde la óptica de la mecánica cuántica, la conciencia *constituye activamente* las leyes físicas que, por consiguiente, se consideran el resultado de un vínculo inseparable, de una *interacción* entre conciencia y mundo (4).

Ya a partir de sus formas "débiles", el P. A. postula esta unión indisoluble entre el cosmos y la conciencia que lo observa, trasladando así este aspecto central de la mecánica cuántica al campo de la Cosmología. Pero en sus formas "fuertes", admitiendo que la aparición de la conciencia humana sea una suerte de culminación en la evolución del universo, el P. A. supera esta relación e introduce aspectos que podríamos definir «humanistas».

Para comprender mejor todo esto, y sin necesariamente entrar en detalles, es preciso trazar una breve historia de cómo se va modificando la visión científica y *la función del observador* a medida que avanzan las fronteras de la física en el mundo atómico y subatómico. Al término este rápido *excursus*, analizaremos con mayor profundidad las distintas formulaciones del P. A. Utilizaremos aquí un lenguaje no técnico, que corresponde a una exposición divulgativa, aunque no sea completamente adecuado.

### ***El rol determinante del observador en la mecánica cuántica***

A fines del 800, cuando el entusiasmo positivista alcanzaba su apogeo, las bases teórico-experimentales, que eran la referencia de todo conocimiento sobre el mundo, se reducían a la mecánica de Newton y las ecuaciones de Maxwell del campo electromagnético. ¡Y sin embargo se creía poder dar una respuesta a todas las preguntas, se creía que se había llegado a conocer los fundamentos! Tal ambición fue rápidamente redimensionada y a partir del 900 se han sucedido una serie de pequeñas y grandes revoluciones.

*La teoría de la relatividad restringida* de Einstein (1905) llevó a redefinir completamente el concepto de espacio y de tiempo. Es precisamente en esta teoría, y en particular en la discusión sobre la idea de *contemporaneidad*, que reaparece el *observador* como uno de los temas ineludibles de la reflexión sobre los conceptos físicos fundamentales, como lo son el espacio y el tiempo. Einstein observa que dos eventos se pueden considerar *contemporáneos* no en sentido absoluto —como si se dieran en una suerte de tiempo objetivo que marca su acontecer— sino sólo en relación a un observador colocado en un determinado sistema de referencia espacial. Esos mismos eventos resultarían *no contemporáneos* para otro observador situado en otro sistema de referencias.

Pero es sobre todo con la mecánica cuántica que desaparece la idea de un observador independiente del fenómeno observado. La mecánica cuántica es la teoría que describe el comportamiento de sistemas físicos a partir del mundo atómico y subatómico. Es una teoría que funciona, que ha sido comprobada y que ha entrado en nuestros hogares con los transistores, los circuitos integrados, el láser, etc. Sin embargo, sus fundamentos están muy alejados, no sólo del sentido común, sino también de la tradición del pensamiento científico. Las consecuencias de algunos de sus principios básicos generan aún hoy una cierta perplejidad y necesitan un ulterior esclarecimiento.

Por lo que hoy sabemos, los fenómenos naturales están gobernados por cuatro interacciones (fuerzas) fundamentales: I) la fuerza de gravedad como se la entiende en las ecuaciones de la *Teoría general de la relatividad* de Einstein, II) la fuerza electromagnética que describe, por ejemplo, todas las reacciones y los enlaces químicos, III) la fuerza nuclear fuerte, responsable de las fuerzas de corto alcance que ligan a los componentes de los núcleos atómicos, y IV) la fuerza nuclear débil, de origen subatómico, responsable, por ejemplo, del decaimiento del neutrón libre. Las últimas tres interacciones siguen las leyes de la mecánica cuántica.

En la mecánica cuántica, los conceptos tradicionales de posición, velocidad, trayectoria, tiempo y energía pierden su significado ordinario, se transforman completamente y adquieren una valencia probabilista. El conjunto de tales conceptos define el estado físico de cualquier sistema (un protón, un átomo, un árbol, un gato, una estrella, el universo entero, etc.). El sistema físico en su totalidad es representado por una función matemática llamada *función de onda*, que describe todos los estados en los que potencialmente se podría encontrar dicho sistema antes de que un observador efectúe una medición. En ese momento se registra lo que se conoce como *reducción del paquete de ondas*, es decir, el sistema adopta sólo uno de todos los estados posibles: precisamente aquel que el observador detecta. Utilizando la analogía sugerida por Einstein, sería como tirar un par de dados. Antes de lanzarlos hay una posibilidad en 36 de obtener el número 2, una posibilidad en 6 de obtener el número 7 y así siguiendo para los números que van del 2 al 12. Al lanzar los dados obtendré sólo uno de todos los valores posibles. Al observador no le queda más que medir la probabilidad de obtener un cierto resultado y la mecánica cuántica provee las ecuaciones para calcular teóricamente tal probabilidad. Se trata de una concepción no determinista, sino probabilista, en la cual el observador juega un rol decisivo en el momento en que realiza la medición. «No existe el fenómeno si no hay un observador», decía uno de los padres de la física cuántica, el danés N. Böhr y J. A. Wheeler, uno de los más renombrados físicos contemporáneos, afirma que la enseñanza más significativa de la mecánica cuántica es que la realidad se define en base a las preguntas que nos hacemos.

Desde el momento mismo de su presentación, la mecánica cuántica generó un continuo y profundo debate. Sin embargo, la mayoría de los físicos ha preferido adoptar la actitud de pasar por alto los problemas conceptuales que plantea y la ha utilizado simplemente como un instrumento útil para realizar previsiones teóricas, como una especie de “galera mágica”, aun a la luz de una serie de aparentes paradojas entre las cuales es digna de mención la célebre *Paradoja de Einstein, Rosen, Podonsky*.

Consideremos cualquier proceso físico en el cual se generan dos partículas idénticas que se alejan una de otra a la misma velocidad pero en dirección opuesta. Se ha comprobado experimentalmente que cuando una de ellas llega al detector de partículas no sólo se produce la “reducción” de su función de onda, sino que también, “instantáneamente”, la otra partícula sufre una suerte análoga aunque se encuentre a años luz de distancia. En otros términos, una única función de ondas describe el sistema constituido por las dos partículas hasta el momento en que se efectúa la observación. Cuando se detecta a una de ellas, se produce la “reducción” de toda la función de onda, con lo que también la otra partícula —por más alejada que esté— se encontrará “instantáneamente” en un estado bien preciso y complementario con respecto a la primera partícula. La pregunta que inmediatamente surge es: ¿Qué es lo que permite a las dos partículas, independientemente del espacio recorrido, mantener un recuerdo del origen común? En el universo que nos rodea hay una continua agregación y disgregación de materia: ¿deberíamos por lo tanto pensar que toda cosa en el universo está de alguna manera relacionada con todo lo demás? Y ¿qué tiene de tan especial la observación consciente de un ser humano como para influir sobre un vínculo que opera a escala cósmica?

«No lo sabemos y no nos interesa saberlo, porque de todas maneras la mecánica cuántica nos permite calcular exactamente el estado de cualquier sistema físico». Esta es la desconcertante —y para nosotros insuficiente— respuesta que dan muchos físicos. Lo que nos parece evidente es que ya no se puede dejar de reconocer el rol fundamental del observador en la mecánica cuántica y que cualquier intento de elaborar una teoría subcuántica difícilmente podrá omitir, de manera explícita, el acto intencional de la observación.

### ***El Principio Antrópico***

En los años 30 el famoso físico P. Dirac descubrió que existía una singular relación matemática, una «extraña coincidencia», entre magnitudes físicas muy diferentes entre sí. Él notó que la raíz cuadrada del

número estimado de partículas presentes en el universo observable es igual a la relación entre fuerza electromagnética y fuerza gravitacional entre dos protones. Esta relación es sorprendente porque se da entre dos cantidades muy diversas entre sí: mientras la relación entre las fuerzas electromagnética y gravitacional es una constante universal que no cambia en el tiempo, el número de partículas en el universo observable varía en función de la evolución del universo mismo, en función del momento en que se realiza la observación. La conclusión de Dirac fue que la relación entre estas dos fuerzas no era constante, sino que cambiaba de acuerdo con los tiempos cosmológicos y que, por lo tanto, había que revisar algunas de las leyes fundamentales de la física.

A finales de los años 50, R. H. Dicke demostró que las conclusiones a las que había llegado Dirac no eran correctas (5). La sorprendente coincidencia descubierta por Dirac no era tal en absoluto, sino que se verificaba solamente en una fase precisa de la evolución de las estrellas y de la historia del universo, una fase que corresponde a una específica abundancia de algunos elementos atómicos —sobre todo carbono—, que son los constituyentes básicos de los organismos vivientes. Dirac, como cualquier otro físico, no podía sino constatar esta aparente coincidencia ya que está asociada a procesos evolutivos que han llevado a la aparición de formas vivientes basadas en la química del carbono.

De este modo Dicke haría la primera enunciación del Principio Antrópico Débil, denominación con la que se lo conoce a partir de la definición dada en 1986 por J. D. Barrow y F. J. Tipler (6):

*Los valores observados de todas las magnitudes físicas y cosmológicas no son igualmente probables. Por el contrario, tales magnitudes asumen valores específicos para satisfacer el requisito de que existan lugares donde se pueda desarrollar la vida basada en el carbono y el requisito de que el universo sea lo suficientemente viejo como para que esto ya haya sucedido.*

El P. A. débil no es un principio cognoscitivo sino simplemente un principio metodológico que nos puede ser útil para evitar errores de interpretación y de generalización en nuestras observaciones, y para definir claramente el alcance y el contexto de las mismas. Nos está diciendo que ninguna teoría cosmológica podrá desconocer el proceso que ha cumplido el universo para llegar hasta nosotros. Nosotros somos parte de este proceso y nuestro modo de ver las cosas está condicionado por todo lo que ha ocurrido en tiempos cosmológicos. Nosotros observamos al universo desde una ventana temporal bien delimitada en la historia del universo mismo, y esa ventana no podía existir antes de que se dieran las condiciones para nuestra existencia.

Digámoslo de otro modo, utilizando otro punto de vista: para investigar el mundo físico y el cosmos el hombre ha potenciado su capacidad perceptual explorando, por ejemplo, otras longitudes de onda además de las correspondientes a la luz visible: el infrarrojo y el ultravioleta, hasta incluir a todas las ondas electromagnéticas, desde los rayos X a las ondas radio; ha lanzado telescopios en órbita más allá de los límites de la atmósfera. O sea, ha tratado de obtener respuestas que no dependiesen de su percepción limitada. Pero en esta tentativa de eliminar toda influencia del observador, el hombre ha llegado a un límite, que el P. A. débil señala y que reside en el hecho de que su propia vida se basa en la química del carbono. El carbono, así como el oxígeno y el fósforo, también fundamentales para la vida, son átomos relativamente pesados cuya formación ha requerido procesos que se han desarrollado a escala cosmológica.

Según las teorías actualmente aceptadas, hace unos 17.000 millones de años, el universo comienza con el *Big-Bang*, la explosión primordial —una *singularidad*, una *fluctuación cuántica del espacio-tiempo*, como la llaman— que se produjo cuando toda la materia estaba concentrada en un punto. La temperatura y la densidad eran altísimas. Inicialmente se formaron sólo átomos de hidrógeno y helio. Los efectos de la explosión, según esta teoría, son visibles aún hoy y el universo continúa expandiéndose. En tanto, mientras la temperatura disminuía y la materia se densificaba, se formaron nubes de gas bajo la acción creciente de la fuerza de gravedad hasta alcanzar densidades de una magnitud tal capaz de producir la fusión de los núcleos atómicos. Se formaron así las primeras estrellas en un sorprendente equilibrio entre la fuerza de gravedad implosiva y la energía nuclear explosiva liberada por la fusión. Además de energía, la fusión determinó la constitución de todos los demás núcleos atómicos, entre los cuales están los núcleos de carbono. El ciclo de estas estrellas de primera generación terminó cuando se consumió todo el combustible nuclear y la fuerza de gravedad se impuso, haciéndolas colapsar y provocando su explosión final. Los átomos que se habían producido en el crisol estelar se diseminaron y comenzó un nuevo ciclo, con otras estrellas, entre ellas nuestro Sol, y alrededor de las estrellas, planetas, entre ellos nuestra Tierra.



El origen y la evolución del universo según la *teoría estándar* del *Big-Bang* que hemos apenas esbozado se pueden describir más rigurosamente recurriendo a las ecuaciones fundamentales de la física. Aún hoy se está intentando formular teorías cuánticas de la fuerza gravitacional; una de sus principales aplicaciones podría ser explicar los primeros instantes del *Big-Bang*.

La cuatro fuerzas fundamentales que mencionamos anteriormente dependen de algunas constantes universales, más precisamente: la velocidad de la luz, la constante de gravitación universal, la constante de Planck, la constante de Hubble, la carga del electrón, la masa del electrón, etc. El valor numérico de todas estas constantes ha sido determinado empíricamente, es el resultado de mediciones experimentales, es decir, no deriva de leyes formales, de leyes universales, como el número  $\pi$  (pi griego) —la relación entre la circunferencia y el diámetro de un círculo— que es una cantidad abstracta definida en términos puramente matemáticos.

No existe hasta hoy una teoría exhaustiva de la cual se puedan derivar los valores de las constantes fundamentales. Pero el P. A. débil da indicaciones que vinculan a los valores que tales constantes pueden asumir, en el sentido de que éstos deben ser compatibles con nuestra existencia, con la vida basada en el carbono.

En este punto podemos preguntarnos qué pasaría, o qué habría pasado, si las constantes fundamentales tuvieran valores diferentes a los que conocemos. Podemos prever qué tipo de universo tendríamos si a esas constantes se les atribuyeran valores mínimamente distintos de los valores medidos. El resultado de estos cálculos muestra que la evolución del universo se alteraría completamente y, en la práctica, no se darían las condiciones que han dado origen a la vida en la Tierra. Una menor densidad de materia, por ejemplo, no habría permitido la formación de las estrellas; y viceversa, una densidad mayor habría generado agujeros negros y no estrellas. Y suponiendo que las estrellas se formaran, una diversa intensidad de las fuerzas gravitacionales o nucleares habría trastocado catastróficamente hasta impedirlo ese delicado equilibrio entre gravedad y fuerza nuclear que permite que la estrella dure el tiempo necesario para producir «la sustancia de la cual estamos hechos» o para dar energía a un planeta como la Tierra para que en él se desarrolle la vida.

Limitándonos al ámbito cosmológico, la lista de propiedades antrópicas sin las cuales la vida no podría existir es impresionante (7). Veamos algunos ejemplos.

Consideremos los protones, los electrones y los neutrones. Si improvisamente la masa total del protón y del electrón aumentaran apenas un poco con respecto a la masa del neutrón, el efecto sería devastador: el átomo de hidrógeno se volvería inestable, todos los átomos de hidrógeno se disgregarían inmediatamente en forma de neutrones y neutrinos; sin carburante nuclear, el sol colapsaría; todas las demás estrellas seguirían la misma suerte.

Otro ejemplo: los átomos de oxígeno y carbono existen en proporción similar en la materia viviente y, a escala más amplia, en todo el universo. Es posible imaginar la vida en un universo con un discreto desequilibrio entre oxígeno y carbono, pero un desequilibrio muy grande impediría su existencia. Rocas y suelos con un fuerte exceso de oxígeno quemarían cualquier sustancia química hecha de carbono con la que entrasen en contacto.

En 1974 B. Carter sostenía que detrás de esta serie notable de coincidencias antrópicas debía existir algún principio (8), e introdujo el Principio Antrópico Fuerte que, según Barrow y Tipler, se define así (9):

*En algún estadio de su historia, el universo debe poseer aquellas propiedades que permiten que la vida se desarrolle.*

Mientras el P. A. débil da una regla de selección para nuestras observaciones (nuestro modo de percibir el universo depende también del hecho de que nuestra vida está basada en el carbono y que éste se tiene que haber formado en el universo), el P. A. fuerte afirma además que las leyes fundamentales y el universo mismo deben ser como son para que surja la vida. Entre todos los universos posibles vivimos precisamente en el que nos permite existir. De no ser así, no podríamos estar contando el cuento. No se trata de una tautología, sino del testimonio de un evento que, a nivel teórico es extremadamente improbable: se estima (10) que la probabilidad de que el universo tenga la configuración que hoy presenta, considerando sólo las posibles condiciones iniciales en el momento del *Big-Bang*, es una en un número tan grande que si asociáramos un cero a cada protón, a cada electrón y a toda otra partícula existente en el universo entero, éstas no bastarían para escribirlo.

Frente a una cifra tal, hay quienes otorgan a este hecho un significado no casual y ven al P. A. fuerte como la expresión de un proyecto, de una *teleología* (es decir, una finalidad) en la historia del universo: toda la evolución cósmica estaría orientada, desde sus albores, a la aparición de la vida y la conciencia.

Hay quien va más allá y ve en el P. A. fuerte la confirmación "científica" de ideas y creencias religiosas tradicionales. Se ha llegado al punto de recurrir al principio en tratados de teología para justificar antiguas cosmologías en una mezcla de ciencia y religión, en la que una queda supeditada a la otra. Implícitamente (y a veces en forma explícita) se sostiene que los modelos elaborados en física, sobre todo si se refieren al génesis del universo, deben ser compatibles con los esquemas teológicos.

Esta línea interpretativa no es la única. Extendiendo los principios de la mecánica cuántica a nivel cosmológico, J. A. Wheeler formuló una versión del P. A. llamada "participatoria" según la cual el universo mismo no existe independientemente del observador (11). En otras palabras: sin observador no existen leyes físicas. Esta afirmación deriva evidentemente de la interpretación de la mecánica cuántica según la escuela de Copenhague. Wheeler estaba absolutamente convencido de que cualquier teoría física futura no podría no incluir el rol activo del observador. Para usar sus palabras, el físico no es simplemente un observador, sino un «participante» que en su exploración del universo da existencia a lo que observa.

Cabe decir también que muchos critican el P. A. porque —dicen— da demasiada importancia al ser humano. Pero estos críticos no parecen darse cuenta de que, del otro modo, se llega al extremo de privilegiar injustificadamente al azar, y esto es precisamente lo que hacen.

De todas formas, no podemos dejar de tener en cuenta que también el azar sigue reglas bien precisas, como demuestra el debate acerca de la mecánica cuántica. Y entonces, uno se pregunta por qué el azar cumple con ciertas leyes y no con otras. Si se recurre al azar para evitar las implicaciones del P. A. fuerte, no se hace otra cosa que transferir los mismos interrogantes al campo del cálculo de probabilidades, sin resolver nada en definitiva.

Vale la pena, para aclarar este punto, hacer una breve digresión sobre el concepto de probabilidad, que —como hemos visto— es tan importante en la mecánica cuántica, pero que está presente en todos los sectores de la ciencia, desde los sistemas complejos a las teorías de la evolución de las especies biológicas.

Las interpretaciones corrientes del concepto de probabilidad demuestran que no tiene sentido hablar de probabilidad *objetiva*, que la probabilidad no es simplemente una abstracción matemática o algo que se pueda reducir a la observación o al dato empírico. Hoy se está afirmando una concepción *subjetivista* de la probabilidad que se puede ejemplificar con las palabras del matemático B. De Finetti (12): «No tiene sentido hablar de la probabilidad de un evento sino sólo en relación al conjunto de conocimientos de los que dispone una persona». Si quisiéramos definir una probabilidad *objetiva* deberíamos decir que es «0» si el evento no se produjo y «1» si el evento tuvo lugar. Pero dado que no podemos saber si el evento se verificará, no nos queda más que «estimar» tal probabilidad en base a nuestros conocimientos, nuestras expectativas, nuestro patrimonio cultural, histórico, social y biológico.

## **Conclusiones**

¿Qué nos reserva el futuro? ¿Cuál será la evolución del universo según las teorías cosmológicas? ¿Qué podemos esperar de tales teorías?

De acuerdo con el *modelo estándar* del *Big-Bang* hay dos tipos posibles de evolución según la cantidad total de materia presente en el universo: la expansión se detendrá y el proceso se invertirá hasta terminar en un catastrófico *Big-Crunch*, o la expansión continuará indefinidamente hasta la *muerte entrópica*. En ambos casos, ningún tipo de vida biológica podrá sobrevivir. Pero la fantasía de los físicos nos ayuda nuevamente a salir del paso: se hipotiza que el hombre logrará adaptarse a esta condición extrema, transfiriéndose eventualmente a formas de vida no biológicas producto de la tecnología. Barrow y Tipler han generalizado esta idea en el Principio Antrópico final (13):

*Sistemas inteligentes que elaboran información deberán aparecer en el universo, y una vez que lo hagan ya no morirán.*

En estos últimos años la teoría del *Big-Bang* ha ido perdiendo relevancia y hay quien sostiene que será superada antes de que termine el siglo (14). Son muchos los hechos que esta teoría no logra explicar: la edad del universo, la notable homogeneidad de la radiación de fondo, el problema de la "materia oscura", la presencia de los quásars, etc.

La respuesta de los teóricos del *Big-Bang* a estos interrogantes ha sido introducir toda una serie de hipótesis *ad hoc* para adaptar mejor el modelo a los datos experimentales que se han ido acumulando desde los años 60 hasta hoy. Muchas de estas hipótesis son difíciles, si no imposibles, de verificar experimentalmente. En este sentido, no hay que olvidar —y este es un punto fundamental— que el criterio de verificación experimental galileano no es aplicable al universo en su totalidad. Desde afuera, se ven muchas analogías con la situación que se había dado durante el Renacimiento con la teoría tolemaica. En aquella época, para justificar las anomalías en el movimiento de los planetas, los teóricos reducían los modelos de sus órbitas alrededor de la Tierra a ciclos y epiciclos determinados *ad hoc* a fin de obtener movimientos compuestos que fueran compatibles con los que se observaban. Y esto continuó hasta que Copérnico propuso un modelo totalmente nuevo que al principio no era tan preciso como el tolemaico en términos de previsión. De hecho, ajustando bien los epiciclos, se habría podido reproducir perfectamente las órbitas planetarias, mientras que la simple teoría de Copérnico se basaba en órbitas circulares que tenían como centro al Sol. Era justamente la simplicidad lo que daba fuerza a la nueva teoría que, con la introducción de las órbitas elípticas de Kepler y gracias a la confirmación experimental con el telescopio de Galileo, terminó por suplantarse a la vieja.

Visto el actual impasse, no es raro que en los últimos tiempos se hayan propuesto varias alternativas a la teoría *estándar*. En particular, se han rescatado y readaptado diversas variantes del modelo de universo *estacionario e infinito*.

Muchas de las coincidencias antrópicas que hemos mencionado (por ejemplo, aquellas asociadas a la evolución estelar y a la formación del carbono) subsisten en estos nuevos modelos, mientras que sería muy difícil aplicar el concepto de *muerte entrópica* en un universo infinito. A decir verdad, aun en el modelo *estándar* de *Big-Bang* muchos consideran que no es exacto hablar de *muerte entrópica*. Este concepto se asocia a una visión de la entropía del siglo XIX, ligada a la termodinámica clásica de los estados de equilibrio. Su modelo de referencia es el retículo cristalino con su orden, su regularidad, su equilibrio, pero también con su estaticidad. Sin embargo, el surgimiento de la vida en el universo, así como I. Prigogine lo ha puesto claramente en evidencia, es la demostración tangible de la manifestación del orden en estructuras *disipativas*, caóticas, alejadas del equilibrio termodinámico, como lo son precisamente los organismos vivientes.

Están también los que piensan que una futura teoría podrá explicar las coincidencias antrópicas o simplemente redimensionarlas y reinterpretarlas, atenuando así su carga de excepcionalidad. De hecho, muchos físicos —en particular, los más ligados a la tradición positivista— tienen la esperanza de que se llegará un día a formular una teoría que, en modo abstracto y unívoco, dará los valores de las constantes universales y, posiblemente, llegará a la ecuación final, independiente de las condiciones iniciales: la tan anhelada *Teoría del todo*. Pero una ecuación universal no implica necesariamente que las soluciones sean unívocas: sería muy difícil (en la práctica, imposible) descender de lo universal a lo particular. Las modernas *teorías del caos* han mostrado la extrema sensibilidad de las condiciones iniciales, intrínsecamente indeterminadas, de cualquier sistema físico complejo. Hoy sabemos que ninguna computadora, por más potente que sea, y ninguna red de estaciones meteorológicas, por muy compacta que sea, podrán formular previsiones del tiempo válidas a largo plazo. Nuestro sistema solar, que en tiempos pasados se utilizaba como metáfora de la regularidad, estabilidad y eternidad del universo (y que dio origen a la imagen del «Dios relojero» del racionalismo), hoy es considerado un sistema inestable, destinado a evaporarse, a disolverse, con los planetas que abandonan sus órbitas «eternas». La complejidad matemática de este sistema es tan grande que es imposible estimar cuándo se verificará un evento tal.

De todas maneras, una ecuación universal sería una teoría matemática, y por tanto, una teoría del «cómo» y no del «porqué». En cuanto teoría matemática del universo entero formulada por un ser que es parte integrante de ese universo, sería también una teoría del hombre, su ideador. Y por muy fascinante que sea a nivel estético, le faltará siempre un contexto externo donde insertarse —un metauniverso que permita su comprobación— y podrá sólo inducirnos a una actitud de muda y perpleja contemplación. El efecto

psicológico y cultural de una teoría tal no sería neutro: sería el triunfo del azar, de la idea según la cual todo nace de la nada y en la nada termina, donde el hombre —bizarro resultado del azar y la necesidad— no puede hacer otra cosa que asumir una posición irrelevante frente a la majestuosidad del universo.

En este sentido, cabe recordar las críticas que varios historiadores y estudiosos de fenómenos culturales dirigieron a las generalizaciones cosmológicas del Segundo Principio de la Termodinámica efectuadas durante el siglo pasado y aún hoy vigentes en parte. La idea de *muerte entrópica* surge si se admite que el universo es un *sistema termodinámicamente cerrado*. Esta admisión no era (ni es) fácilmente justificable en términos teóricos y tampoco existían indicios experimentales que la respaldaran. No obstante, la noción de *muerte entrópica* se difundió rápidamente y se transformó en casi un dogma que, partiendo de las cosmologías "científicas" del positivismo, llegó a nuestros días. Frente a extrapolaciones que no tienen nada de científico (si con este término se entiende la definición galileana de verificabilidad experimental), es lícito preguntarse cuáles son las bases precientíficas que dan origen a teorías como la de la *muerte entrópica* o similares que la fantasía de los cosmólogos nos propone continuamente. Vale la pena recordar aquí la interpretación que O. Spengler da en *El ocaso de occidente* de la *muerte entrópica* formulada por von Clausius y otros eminentes químicos alemanes de la segunda mitad del Ochocientos. Para Spengler esta teoría no era más que la reproposición en ámbito científico de la antigua cosmología germánica de la Caída de los Dioses (*Goetterdaemmerung*) y del incendio del Walhalla, con los que se concluía trágicamente la vida del universo, cosmología que en aquel entonces se había puesto nuevamente de moda con las óperas de Wagner. Una base mitológica tan antigua e "irracional" se había insinuado subrepticamente en una teoría científica.

Tal vez se podría decir algo similar con respecto a las actuales Cosmologías. Hay quien nota que en la base de la teoría del *Big-Bang* hay un modelo mítico bastante evidente —el *Génesis* bíblico— y la obstinación con que se la defiende más allá de las pruebas experimentales puede ser considerada un claro indicio de que nos encontramos frente a una creencia de carácter pre-científico. Sea como fuere, la discusión teórica sobre las actuales Cosmologías, vista la dificultad de obtener pruebas experimentales, corre el riesgo de transformarse en algo parecido a las disputas teológicas medievales.

En tanto, el Principio Antrópico —en todas sus variantes— sugiere que toda teoría física futura no podrá no tener en cuenta al rol del observador en modo explícito. Como hemos dicho más de una vez aquí, la centralidad del observador, es decir, de la conciencia humana, parece ser una constante que está surgiendo en varios campos de las ciencias físicas.

### Notas

1. Cfr. la presentación de carácter divulgativo de este modo de entender la evolución biológica que J. Monod hace en *Le hasard et la nécessité*, París 1970.
2. Por «sistema termodinámicamente cerrado» se entiende un sistema que no intercambia ni materia ni energía con el exterior.
3. El sentido que aquí se da al término *paradigma* es el que adopta T. S. Kuhn en su famoso ensayo de 1961 *La estructura de las revoluciones científicas*, para denotar «ciencia normal» aceptada en un determinado momento histórico por un grupo de investigadores o por toda la comunidad científica.
4. Cfr. sobre este punto las tesis de algunos de los más grandes teóricos de la mecánica cuántica, N. Bohr, W. Heisenberg, E. Schroedinger y M. Born.
5. R. H. Dicke, *Nature* **192**, pág. 440 (1961); *Rev. Mod. Phys.* **29**, págs. 355 y 363 (1977).
6. J. D. Barrow y F. J. Tipler, *The anthropic cosmological principle* (Oxford University Press, N.Y. 1986), pág. 16.
7. Cfr. J. D. Barrow y F. J. Tipler, op. cit.
8. B. Carter, en *Confrontation of cosmological theories with observation*, ed. M.S. Longair (Reidel, Dordrecht, 1974), pág. 291.
9. J. D. Barrow y F. J. Tipler, op. cit., pág. 21.
10. R. Penrose, *The emperor's new mind* (Oxford University Press, 1989)
11. J. A. Wheeler, en *Fundamental problems in the special science*, ed. R.E. Buts y J. Hintikka (Reidel, Dordrecht, 1974), pág. 3; en *The nature of scientific discovery*, ed. O. Gingerich (Smithsonian Press, Washington, 1975), págs. 261-296 y 575-587.
12. B. De Finetti, *La filosofia della probabilità* (Il saggatore, Milán, 1995), pág. 64.
13. J. D. Barrow y F. J. Tipler, op. cit., pág. 23.

14. Cfr. E. J. Lerner, *The Big Bang never happened* (Times Books, 1991).

## **EL SER HUMANO A LAS PUERTAS DEL NUEVO MILENIO**

### **Crisis social y personal en el momento actual: propuestas del Islam y propuestas del Nuevo Humanismo**

*Centro de Congresos de la Provincia de Milán  
Milán, 15 de noviembre 1997*

Agradezco al Centro de las Culturas de Milán, Alien, y a su presidente por haber organizado este encuentro. Asimismo, agradezco al Dr. Ab El Rahman por habernos ilustrado sobre la posición del Islam en la actual crisis de la civilización. Por último, agradezco a los amigos que han venido de África y a todos Uds. aquí presentes.

Durante el tiempo a mi disposición intentaré describir la posición del Nuevo Humanismo, que aquí represento, en lo que respecta a algunos puntos fundamentales. En primer lugar el alcance y el significado de la crisis personal y social que estamos viviendo y las propuestas que presentamos para encararla. En segundo lugar, la concepción de ser humano que planteamos y, finalmente, un tema también central, sobre todo en el contexto de este encuentro, que tiene que ver con nuestra posición respecto a la religiosidad y la trascendencia.

Pero antes de iniciar el desarrollo de estos temas, me parece importante aclarar cuál es para nosotros el significado de este encuentro con los representantes oficiales —de vasta experiencia y profundo conocimiento doctrinario— de una de las grandes religiones del mundo: el Islam.

El nuestro es un movimiento joven que, a pesar de haber nacido en un área cultural específica, la latina, y más precisamente la latinoamericana, mostró desde el principio una neta vocación internacionalista, una tendencia clara y consciente a superar la propia particularidad cultural y a dirigirse hacia todas las culturas. A medida que se expandía desde su lugar de origen, primero en Europa y los Estados Unidos, y luego en Asia y África, el Movimiento Humanista entraba en contacto e incluía a personas y organizaciones pertenecientes a diversas culturas y credos religiosos.

Cabe precisar ante todo un aspecto clave: el Movimiento Humanista jamás ha pedido a sus miembros que corten las propias raíces culturales o que abandonen sus credos para uniformarse al modelo cultural de los fundadores. Por el contrario, siempre ha invitado a sus adherentes a poner en práctica, en el modo más profundo y coherente, los principios religiosos y morales que consideren válidos y en los que creen de buena fe. El Movimiento Humanista no distingue a sus miembros en base a sus creencias religiosas, sino que acepta todas las religiones, incluso el ateísmo, siempre que éstas no prediquen ni practiquen la violencia o la discriminación para imponer su visión del mundo.

Y es precisamente porque incluye —a nivel de paridad y en base a un único criterio, la común humanidad— personas pertenecientes a culturas y credos religiosos diversos, que el Movimiento Humanista ha promovido siempre todas aquellas actividades que lleven a un mejor conocimiento recíproco, al intercambio y enriquecimiento mutuos entre los representantes de distintas religiones. La lista de estos encuentros es muy larga. Recordaré aquí sólo los más importantes, algunos en los cuales tuve la fortuna de participar.

En 1981, en Sri Lanka, hubo un gran encuentro entre los representantes de mayor nivel de la Shanga, la orden budista, y el fundador del Movimiento Humanista, Silo. Siempre en 1981, tuvo lugar otro encuentro de Silo con varios religiosos hinduístas, en ocasión del discurso que Silo dio frente a más de diez mil personas en la playa de Chawpatty en Bombay. Recuerdo también que en el Primer Foro Mundial Humanista, en Moscú en 1993, participó un delegado de la Iglesia Ortodoxa en representación del Patriarca. Frecuentes han sido los encuentros con las comunidades hebreas, especialmente en Argentina, y lo mismo vale para la fe Ba'hai y los representantes religiosos de los pueblos indígenas de América.

Así es que este intercambio de ideas con nuestros amigos islámicos se encuadra en un contexto más amplio que es el del encuentro con los representantes de todas las religiones a las que pertenecen nuestros adherentes. Y el de hoy se da en un momento en que al Movimiento Humanista comienzan a adherir numerosas personas que se han formado en el Islam y para las que el Islam constituye tanto su raíz cultural como su guía espiritual.

Debo agregar, para concluir este punto, que en todas las ocasiones que he mencionado y en tantos otros encuentros que han tenido lugar a lo largo de los años, nuestro mensaje ha sido recibido con gran atención y respeto; hemos siempre encontrado personas que, no obstante pertenecer a un credo específico —a veces a una religión antiquísima y venerable— han siempre manifestado una genuina preocupación no tanto y no sólo por la propia comunidad religiosa cuanto por esta situación de gravísima crisis, por este delicado momento de transición histórica en el que nos toca vivir.

Aclarado entonces el significado que este encuentro tiene para nosotros, quisiera pasar a tratar los temas que constituyen su contenido específico. Así, vamos a comenzar por la crisis personal y social.

El Movimiento Humanista, desde su aparición a principios de los años 60, siempre ha hablado de una crisis que se habría de extender y profundizar hasta llegar a minar los fundamentos mismos de la actual civilización humana, una crisis que no habría perdonado a institución o país alguno por más sólidos, potentes o respetados que pudieran aparecer en su momento.

Treinta años atrás estas afirmaciones sonaban un poco raras, fuera de tono, poco constructivas y decididamente catastróficas. Hoy, luego de tantos fracasos, tanta desilusión y pérdida de las propias certezas, de los propios modelos, hasta el hombre de la calle admite la existencia de una crisis que involucra tanto a la esfera social como a aquella personal.

El Movimiento Humanista ha sostenido siempre que no se trataba de una crisis parcial, limitada a algún sector en particular de la sociedad como podría serlo el de la política, la economía, el arte o la vida religiosa, sino de una crisis estructural y global. Y no habría de quedarse confinada en Occidente —donde los síntomas eran ya más evidentes— sino que se habría extendido a todas las culturas, a la civilización humana en general. Pero, al mismo tiempo, el Movimiento Humanista insistía en que tal crisis no debía ser interpretada en sentido trágico o milenarístico. La crisis representaba el agotamiento de un momento de proceso, el fin de una condición, y anunciaba una transformación radical, aunque difícil y tortuosa, de la civilización humana, pero, no obstante los peligros y las amenazas que implicaba, correspondía a un crecimiento, a un avance del ser humano. La crisis se había producido porque el ser humano había dado grandes pasos hacia adelante pero nada de lo había logrado lo satisfacía plenamente.

Y es justamente en este delicado pasaje de un estadio de la civilización a otro estadio, más avanzado, que el Movimiento Humanista basa la legitimación de su propia existencia. El Movimiento no sería necesario si las instituciones, la organización social, la distribución de la riqueza funcionasen en algún lugar del mundo, si los seres humanos experimentaran una felicidad y una paz crecientes en algún lugar del mundo.

Y aquí llegamos al aspecto más específico de la crisis actual, una característica única, algo que jamás se había dado antes en la historia humana: me refiero a su globalidad, su dimensión planetaria. En la historia de la humanidad se ha asistido repetidamente a la caída de imperios gigantescos, de civilizaciones enteras, a la desaparición de pueblos potentes junto con sus ciudades, sus instituciones, sus dioses. Pero nunca se había cernido, sobre la humanidad toda, la amenaza de una catástrofe global, de su completa desaparición, como la que hoy afrontamos por el peligro de una guerra nuclear o por los desequilibrios ecológicos. Pero, al mismo tiempo, nunca se había dado la posibilidad de crear una civilización global y común a todos los pueblos de la Tierra. La crisis se origina en esta transición ardua y peligrosa.

La nuestra es la primer generación que vio la imagen de la Tierra desde afuera. Desde el espacio pudimos ver a nuestro planeta como uno solo —los límites entre países no estaban demarcados—; era nuestra casa común. Y la vimos amenazada y frágil. Creo que nada mejor que esta imagen para expresar tanto la crisis cuanto el desafío que hoy enfrenta la humanidad.

Porque en este planeta común a todos, unificado por los medios masivos de comunicación, vemos en tiempo real los más dolorosos desequilibrios: el hambre y la opulencia, las tecnologías más avanzadas y el trabajo físico más extenuante, ciudades inmensas al borde del colapso y áreas abandonadas y desiertas. Pero sobre todo vemos la confusión, la pérdida de sentido en la vida y la violencia en todas sus formas: económica, religiosa, racial, sexual, psicológica... La violencia, exaltada por el nuevo potencial tecnológico.

Creo que a todos nos resulta claro que hoy existe la posibilidad práctica de llevar a toda la humanidad a un nivel de vida aceptable en lo que respecta a alimentación, salud y vivienda. Si esto no se realiza es porque existe un sistema económico monstruoso que concentra el 80% de la riqueza mundial en manos del 20% de la humanidad. Y esta desproporción se da no sólo a escala global, entre países ricos y pobres, sino

también en el seno de los mismos países opulentos, donde crece la desocupación, la marginación de enteras capas de la población, de enteras áreas geográficas.

Pero tal vez el aspecto más preocupante de la crisis actual reside en el enfrentamiento entre las diversas culturas. Hasta no hace mucho tiempo atrás, las grandes civilizaciones se desarrollaban separadamente, en gran parte en base a factores endógenos y sólo ocasionalmente interactuaban en forma más o menos profunda, a través del intercambio comercial, la influencia cultural y religiosa, las migraciones, las guerras. Hoy, en la aldea global, todas interactúan con todas. A través de los medios de comunicación de masas, penetran en nuestras casas estilos de vida, visiones del mundo diferentes, finalidades y valores contrastantes. ¿Dónde está lo bueno y dónde lo malo? Todo se relativiza. En las grandes metrópolis, en un espacio físico restringido, coexisten seres humanos con paisajes culturales, puntos de referencia, modelos de vida diversos y aun opuestos. ¿Dónde está el bien y dónde el mal, si lo que es bueno para mí es distinto de lo que es bueno para mi vecino?

Para el Movimiento Humanista en esto reside la magnitud y el significado de la crisis actual. Podríamos agregar descripciones más detalladas —sociológicas, políticas, económicas, etc.— pero creo que aun sin ellas no nos será difícil coincidir en que a partir de la presente situación de globalización —y de la que no se puede volver atrás— se abren dos caminos: una lucha destructiva entre las distintas culturas para conseguir la hegemonía, en la que finalmente prevalecerá una por sobre las demás, con la consiguiente aparición de una nueva dimensión imperial a nivel planetario, o la creación de una nación humana universal, en la que las diferentes culturas puedan convivir, cada una aportando la propia experiencia, la propia identidad, sus colores, su música y su forma de acercarse a lo divino.

Aquí llegamos a otro punto que nos interesa discutir. ¿Cómo puede contribuir el Movimiento Humanista en la construcción de la nación humana universal? Pero antes es necesario hacer una aclaración.

Si abrimos un manual de historia leemos que el humanismo fue un fenómeno cultural que apareció en un momento histórico y en un punto geográfico bien precisos: en Italia primero y luego en toda Europa occidental entre mediados del siglo XIV y mediados del siglo XVII.

Bien, ¿pero qué tendrá que ver este movimiento cultural con el mundo actual? Ciertamente todos comprendemos la gran importancia que tuvo para la historia de Occidente porque reivindicó la dignidad y la centralidad del ser humano, en oposición a la desvalorización operada por el Medioevo cristiano. ¿Pero qué le puede decir a las culturas de Asia y África, a los herederos de las culturas precolombinas o de Oceanía? El Movimiento Humanista de hoy reformula y reinterpreta de un modo nuevo el concepto de humanismo, colocándolo en una perspectiva histórica globalizante, es decir, en sintonía con la época actual que, como ya hemos dicho, contempla los albores de una sociedad planetaria por primera vez en la historia humana.

Para nosotros, el humanismo que surge con fuerza en Europa en la época renacentista y que emplaza al ser humano y su dignidad en el centro de todo no es un hecho exclusivamente europeo. Ya existía en otras culturas, como por ejemplo en el Islam, India y China. Claro, se lo llamaba de otro modo, dado que otros eran los parámetros culturales de referencia, pero se hallaba implícito bajo la forma de «actitud» y de «perspectiva frente a la vida».

Por lo tanto, en nuestra concepción, el humanismo resulta ser un fenómeno que surge y se desarrolla en varias partes del mundo y en diversas épocas. Y es por esta razón que puede imprimir una dirección convergente a culturas distintas que actualmente se encuentran forzada y conflictivamente en contacto.

Pero, ¿en base a qué indicadores históricos podemos nosotros hablar en estos términos y desarrollar esta interpretación? ¿En qué período se puede hablar de «humanismo» para aquellas culturas que han tenido una historia compleja y extremadamente variada? A nuestro entender, en todas las grandes culturas de la Tierra es posible reconocer ciertos momentos, que nosotros llamamos «humanistas» y que presentan indicadores precisos.

En tales momentos, el ser humano ocupa una posición central como valor y como preocupación; se afirma la igualdad de todos los seres humanos; se reconoce y se valora la diversidad personal y cultural; se tiende a desarrollar el conocimiento más allá de lo aceptado hasta ese momento como verdad absoluta; se afirma la libertad de profesar todas las ideas y creencias; se repudia la violencia.

Y en este sentido quisiera citar precisamente el ejemplo del Islam.



Hoy en día se tiende a identificar al Islam con una tendencia religiosa fundamentalista (tendencia que, entre paréntesis, hoy está presente en todas las religiones históricas, ninguna excluida), olvidando que, en los siglos que corresponden a nuestro Medioevo, el Islam se caracterizaba por ser uno de los ejemplos más luminosos de tolerancia religiosa. Y esto ocurría cuando en Europa se imponía el más rígido e intransigente integrismo religioso.

Pero para describir más detalladamente lo que hemos definido como «momento histórico humanista» en el Islam, haré referencia a un experto en la materia, el historiador ruso Artur Segadeev. Quisiera leerles algunos párrafos de una conferencia suya que se titula «El humanismo en el pensamiento clásico musulmán».

«(...) La infraestructura del humanismo en el mundo musulmán estaba determinada por el desarrollo de las ciudades y de la cultura de las ciudades... La concentración en las ciudades de grandes recursos, provenientes del comercio y de los impuestos, determinó en el Medioevo el surgimiento de una capa bastante numerosa de intelectuales, llevó a una dinamización de la vida espiritual y creó una situación de prosperidad para la ciencia, la literatura y el arte. En el centro de atención de todos los campos estaba el ser humano, entendido como género humano y como personalidad única. Hay que señalar que el mundo musulmán medieval no conoció aquella división en las orientaciones axiológicas —es decir, en los valores— entre la cultura urbana y la cultura a ella opuesta, que en Europa estaban representadas por los habitantes de los monasterios y los de los castillos feudales. En el mundo musulmán, tanto los portadores de la educación teológica como los grupos sociales análogos a los grupos feudales europeos vivían en las ciudades, donde experimentaron la influencia poderosa de la cultura que se había generado entre los ciudadanos más adinerados. Podemos hacernos una idea de la orientación axiológica de estos habitantes si examinamos el grupo social de referencia que ellos tendían a imitar porque encarnaba los rasgos distintivos e indispensables de una personalidad ilustre y bien educada. Tal grupo de referencia estaba constituido por los Adibes, gente de vastos intereses, muy instruidos y de profundo sentido moral.

El Adab, o sea, el conjunto de cualidades propias del Adib, comportaba un ideal de conducta en la vida ciudadana y de corte basado en el refinamiento y el humorismo, y era, por su función intelectual y moral, sinónimo de aquello que los griegos indicaban con la palabra 'paideia' y los latinos con 'humanitas'. Los Adibes encarnaban los ideales del humanismo y a la vez divulgaban las ideas humanistas, que a veces tomaban la forma de sentencias lapidarias como: 'El hombre es problema del hombre'; 'Para quien cruza nuestro mar no existe otra orilla que no sea él mismo'. La insistencia en el destino terrenal del ser humano, tan típica del Adib, conducía a veces al escepticismo religioso y a la aparición, entre sus representantes, de figuras de relieve que ostentaban el propio ateísmo. Adab significaba inicialmente las normas de comportamiento, la etiqueta, de los beduinos, pero el término asumió su significado verdaderamente humanista cuando el Califato, por primera vez desde Alejandro Magno, se convirtió en el centro de interrelación entre diferentes tradiciones culturales y diferentes grupos confesionales, el centro que unía el Mediterráneo con el mundo indo-iranio.

En el período de prosperidad de la cultura musulmana medieval, el Adab vio colmada la exigencia de conocer la filosofía helénica antigua y asimiló los programas de educación elaborados por los filósofos griegos. Para la realización de tales programas, los musulmanes disponían de enormes posibilidades: baste decir que, según el cálculo de los especialistas, sólo en Córdoba se concentraban más libros que en toda Europa, excluyendo a Al-Andalus. Habiéndose transformado en centro de influencias recíprocas entre culturas, mezclando diferentes grupos étnicos, el Califato contribuyó a la formación de otro rasgo saliente del humanismo: el universalismo, o sea, la idea de la unidad del género humano. En la vida real, a la formación de esta idea correspondió el hecho de que las tierras habitadas por musulmanes se extendían desde el río Volga al norte hasta Madagascar al sur y desde la costa atlántica a occidente hasta la costa del Pacífico a oriente.

Aunque con el transcurso del tiempo el imperio musulmán terminó desintegrándose, y los pequeños Estados formados sobre sus escombros se pudieran comparar con las posesiones de los sucesores de Alejandro Magno, los fieles al Islam vivían unidos por una sola religión, una sola lengua literaria, una sola ley, una sola cultura, y en la vida cotidiana continuaron comunicando con varios grupos confesionales muy distintos del propio e intercambiando con ellos valores culturales. El espíritu del universalismo dominaba en los círculos científicos (los 'Madjalis') donde se reunían musulmanes, cristianos, hebreos y ateos que

provenían de los más alejados rincones del mundo musulmán y que compartían intereses intelectuales comunes. Los unía aquella 'ideología de la amistad' que había unido antes a las escuelas filosóficas de la antigüedad como, por ejemplo, estoicos, epicúreos, neoplatónicos, etc., y en el Renacimiento italiano al círculo de Marsilio Ficino. En el plano teórico, los principios del universalismo —que ya habían sido elaborados en el contexto del Kalam, o teología especulativa— se convirtieron más tarde en el fundamento de la concepción del mundo tanto de los filósofos racionalistas cuanto de los místicos sufíes. En las discusiones organizadas por los teólogos Mutakallimies (los Maestros del Islam), en las que participaban representantes de diferentes confesiones, era norma fundamentar la autenticidad de las tesis no con referencia a textos sagrados —dado que estos textos no habrían ofrecido a los representantes de las demás religiones sustento alguno para la discusión— sino basándose exclusivamente en la razón humana».

El tercer punto que me interesaba desarrollar es el que se refiere a la concepción del ser humano que propone el Movimiento Humanista.

El Movimiento Humanista coloca al ser humano en la dimensión de la libertad. En esta concepción la conciencia humana no es un reflejo pasivo deformado del mundo material, sino que es fundamentalmente actividad intencional, actividad incesante de interpretación y reconstrucción del mundo material y social. El ser humano, si bien partícipe del mundo natural en cuanto posee un cuerpo, no puede ser entendido como un simple fenómeno zoológico, no tiene una naturaleza, una esencia definida, sino que es un «proyecto» de transformación del mundo material y de sí mismo.

El proyecto humano colectivo es, para el Movimiento Humanista, la humanización de la Tierra, es decir, la eliminación del dolor físico y del sufrimiento mental y, por lo tanto, la eliminación de todas las formas de violencia y discriminación que privan a los seres humanos de su intencionalidad y libertad y los reducen a cosas, a objetos naturales, a meros instrumentos de la intencionalidad de otros.

El Movimiento Humanista sintetiza todo esto en la máxima: «Nada por encima del ser humano y ningún ser humano por encima de otro».

Pero se podría objetar, ¿no está acaso Dios por encima del hombre? ¿No es acaso una chispa divina lo que hace al ser humano libre y radicalmente diverso a todos los demás seres animados?

¿Por qué entonces no se coloca a Dios, a la palabra de Dios, a los mandamientos de Dios, por encima del ser humano? ¿No es Dios el centro de todo, como enseñan las grandes religiones?

Para nosotros es muy importante distinguir entre religiones —con sus libros sagrados, sus teologías, sus ritos y cultos— y espíritu religioso. El espíritu religioso se ha manifestado en la historia (y también en la historia del Islam) en formas que no coincidían necesariamente con los cánones establecidos y aceptados por las religiones. Nosotros respetamos las religiones y las entendemos como caminos para acercarse a lo inefable, pero comprendemos que lo numinoso, lo divino, no se puede reducir a palabras o imágenes humanas. Sabemos también que la fe —que mueve montañas— no se puede imponer y que ella puede aparecer o desaparecer en distintos momentos de la vida. Y es por ello que aceptamos entre nosotros a ateos y creyentes de todas las religiones.

Quisiera concluir con las palabras de Silo, el fundador del Movimiento Humanista. Se trata de un fragmento de un discurso suyo titulado «El sentido de la vida»:

«... declaro ante ustedes mi fe y mi certeza de experiencia respecto de que la muerte no detiene el futuro, que la muerte, por el contrario, modifica el estado provisorio de nuestra existencia para lanzarla hacia la trascendencia inmortal. Y no impongo mi certeza ni mi fe y convivo con aquellos que se encuentran en estados diferentes respecto del sentido de la vida, pero me obligo a brindar solidariamente el mensaje que reconozco hace feliz y libre al ser humano. Por ningún motivo eludo mi responsabilidad de expresar mis verdades aunque tales fueran discutibles por quienes experimentan la provisoriedad de la vida y el absurdo de la muerte.

Por otra parte, jamás pregunto a otros por sus particulares creencias y, en todo caso, aunque defino con claridad mi posición respecto a este punto, proclamo para todo ser humano la libertad de creer o no creer en Dios y la libertad de creer o no creer en la inmortalidad.

Entre miles y miles de mujeres y hombres que codo a codo, solidariamente, trabajan con nosotros, se suman ateos y creyentes, gentes con dudas y con certezas y a nadie se pregunta por su fe y todo se da como orientación para que decidan por sí mismos la vía que mejor aclare el sentido de sus vidas.

No es valiente dejar de proclamar las propias certezas, pero es indigno de la verdadera solidaridad tratar de imponerlas».

Muchas gracias por la atención.

## **EL HUMANISMO BUDISTA Y EL NUEVO HUMANISMO**

*Encuentro con representantes de la  
Sanga budista del templo Theravada de Milan  
organizado por el Centro de las Culturas de Milán.*

*Abril de 1998*

Quiero agradecer al Centro de las Culturas de Milán y a su presidente por haberme invitado a presentar las ideas del Nuevo Humanismo en este encuentro y al Reverendo Ragiakiya Pandita Shasthrapathi Angulugaha Wansananda Thero por la iluminante descripción que ha dado del significado del humanismo en el budismo theravada. Agradezco a los amigos de Asia y de Europa que nos acompañan.

Ante todo debo decir que este es un encuentro muy estimulante visto que nuestro común interés —como el título mismo del encuentro lo indica— es la situación del ser humano a las puertas del nuevo milenio.

Es necesario hacer aquí una precisión. Hablar en términos de “milenio” significa colocarse en un horizonte temporal que es propio del Occidente cristiano, pero que es ajeno a otras culturas y al budismo en particular. Si mis conocimientos de la historia de esta gran doctrina no son errados, el budismo —o al menos algunas de sus escuelas— encuadra su propia historia en base a una división temporal de 500 años y por lo tanto ha apenas entrado en la sexta fase de su desarrollo secular.

En realidad la cuestión de las divisiones temporales no es muy importante; me parece que cuando decidimos llamar a este encuentro “El ser humano a las puertas del nuevo milenio...” queríamos decir que la actual humanidad, en su totalidad, se enfrenta a un pasaje histórico particularmente delicado y peligroso; queríamos decir que hoy la humanidad se encuentra necesitada de una gran transformación que se nos presenta extremadamente difícil, problemática y compleja. Utilizando el lenguaje del Nuevo Humanismo podríamos expresar esto diciendo que la situación por la que está atravesando la humanidad de hoy es una “crisis global”.

Y es sobre este punto que tratará mi presentación. Ilustraré asimismo los remedios que el Nuevo Humanismo propone para afrontar esta crisis global y, siempre en tema, presentaré algunos aspectos que acercan nuestra doctrina al budismo. Me refiero a la idea de compasión hacia el sufrimiento de todos los seres y nuestro acto moral que se sintetiza en la frase “Trata a los demás como quieres que te traten”.

Antes de entrar en tema quisiera aclarar cuál es para nosotros el significado de este encuentro con los representantes oficiales de la doctrina concedida a los hombres por uno de los héroes de la humanidad, Aquél que ha sido definido la “Luz de Asia”, el Iluminado, el Tathagata, el Buda.

El nuestro es un movimiento joven que, a pesar de haber nacido en un área cultural específica, la latina, y más precisamente la latinoamericana, mostró desde el principio una neta vocación internacionalista, una tendencia clara y consciente a superar la propia particularidad cultural y a dirigirse hacia todas las culturas. A medida que se expandía desde su lugar de origen, primero en Europa y los Estados Unidos, y luego en Asia y África, el Movimiento Humanista entraba en contacto e incluía personas y organizaciones pertenecientes a diversas culturas y credos religiosos.

Cabe precisar ante todo un aspecto clave: el Movimiento Humanista jamás ha pedido a sus miembros que cortasen las propias raíces culturales o que abandonasen sus credos para uniformarse al modelo cultural de los fundadores. Al contrario, siempre ha invitado a sus adherentes a poner en práctica, según el modo más profundo y coherente, los principios religiosos y morales que retenían como válidos y en los que creían de buena fe. El Movimiento Humanista no distingue a sus miembros en base a sus creencias religiosas, sino que acepta todas las religiones, incluso el ateísmo, siempre que éstas no prediquen ni practiquen la violencia o la discriminación para imponer su visión del mundo.

Y es precisamente porque incluye —a nivel de paridad y en base a un único criterio, la común humanidad— personas pertenecientes a culturas y credos religiosos diversos, que el Movimiento Humanista siempre ha promovido todas aquellas actividades que lleven a un mejor conocimiento recíproco, al intercambio y enriquecimiento mutuo entre los representantes de distintas religiones. La lista de estos encuentros es muy larga. Recordaré aquí sólo los más importantes, algunos en los cuales tuve la fortuna de participar.

En 1981, en Sri Lanka, hubo un gran encuentro entre los representantes de mayor nivel del Shanga y el fundador del Movimiento Humanista, Silo. Siempre en 1981, tuvo lugar otro encuentro de Silo con varios religiosos induístas, en ocasión del discurso que Silo dio frente a más de diez mil personas en la playa de Chawpatty en Bombay. Recuerdo también que en el Primer Foro Mundial Humanista, en Moscú en 1993, participó un delegado de la Iglesia Ortodoxa en representación del Patriarca. Frecuentes han sido los encuentros con las comunidades hebreas, especialmente en Argentina, y lo mismo vale para la fe Ba'hai y los representantes religiosos de los pueblos indígenas de América.

Así es que este intercambio de ideas con nuestros amigos budistas se encuadra en un contexto más amplio que es el del encuentro con los representantes de todas las religiones a las que pertenecen nuestros adherentes. Cabe mencionar que en Sri Lanka el Movimiento Humanista está presente desde hace muchos años y que además cuenta con numerosos miembros.

Debo agregar, para concluir este punto, que en todas las ocasiones que he mencionado y en tantos otros encuentros que han tenido lugar a lo largo de los años, nuestro mensaje ha sido recibido con gran atención y respeto; hemos siempre encontrado personas que, no obstante pertenecer a un credo específico —a veces a una religión antiquísima y venerable—invariablemente han manifestado una genuina preocupación no tanto y no sólo por la propia comunidad religiosa cuanto por esta situación de gravísima crisis, por este delicado momento de transición histórica en el que nos toca vivir.

Aclarado entonces el significado que este encuentro tiene para nosotros, quisiera pasar a tratar los temas que comentábamos al principio.

El Movimiento Humanista, desde su aparición a principios de los años 60, siempre ha hablado de una crisis que habría de extenderse y profundizarse hasta llegar a minar los fundamentos mismos de la actual civilización humana, una crisis que no habría perdonado a institución o país alguno por más sólidos, potentes o respetados que pudieran aparecer en su momento.

Treinta años atrás estas afirmaciones sonaban un poco raras, fuera de tono, poco constructivas y decididamente catastróficas. Hoy, luego de tantos fracasos, tanta desilusión y pérdida de las propias certezas, de los propios modelos, hasta el hombre de la calle admite la existencia de una crisis que involucra tanto la esfera social como aquella personal.

El Movimiento Humanista siempre ha sostenido que no se trataba de una crisis parcial, limitada a algún sector en particular de la sociedad como podría serlo la política, la economía, el arte o la vida religiosa, sino de una crisis estructural y global. Y no habría de quedarse confinada en Occidente —donde los síntomas eran ya más evidentes— sino que se habría extendido a todas las culturas, a la civilización humana en general. Pero al mismo tiempo el Movimiento Humanista insistía en que tal crisis no debía ser interpretada en sentido trágico o apocalíptico de fin de milenio porque representaba el agotamiento de un momento de proceso, el fin de una condición y anunciaba una transformación radical, aunque difícil y tortuosa, de la civilización humana. La crisis, no obstante los peligros y las amenazas que implicaba, correspondía a un crecimiento, a un avance del ser humano. La crisis se había producido porque el ser humano había dado grandes pasos adelante, pero nada de lo que había logrado lo satisfacía plenamente.

Y es justamente en este delicado pasaje de un estadio de la civilización a otro más avanzado que el Movimiento Humanista basa la legitimación de su propia existencia. El Movimiento no sería necesario si, en algún lugar del mundo, las instituciones, la organización social, la distribución de la riqueza funcionasen, si, en algún lugar del mundo, los seres humanos experimentaran una felicidad y una paz crecientes.

Y aquí llegamos al aspecto más específico de la crisis actual, una característica única, algo que jamás se había dado antes en la historia humana: me refiero a su globalidad, su dimensión planetaria. En la historia de la humanidad se ha asistido repetidamente a la caída de imperios gigantescos, de civilizaciones enteras, a la desaparición de pueblos potentes junto con sus ciudades, sus instituciones, sus dioses. Pero nunca se había cernido, sobre la humanidad toda, la amenaza de una catástrofe global, de su completa desaparición, como la que hoy afrontamos por el peligro de una guerra nuclear o por los desequilibrios ecológicos. Pero al mismo tiempo nunca se había dado la posibilidad de crear una civilización global y común a todos los pueblos de la Tierra. La crisis se origina en esta difícil y riesgosa transición.

La nuestra es la primer generación que vio la imagen de la Tierra desde afuera. Desde el espacio pudimos ver nuestro planeta como uno solo —los límites entre países no estaban demarcados—; era

nuestra casa común. Y la vimos amenazada y frágil. Creo que nada mejor que esta imagen para expresar tanto la crisis cuanto el desafío que hoy enfrenta la humanidad.

Porque en este planeta común a todos, unificado por los medios masivos de comunicación, vemos en tiempo real los más dolorosos desequilibrios: el hambre y la opulencia, las tecnologías más avanzadas y el trabajo físico más extenuante, ciudades inmensas al borde del colapso y áreas abandonadas y desiertas. Pero sobre todo vemos la confusión, la pérdida de sentido en la vida y la violencia en todas sus formas: económica, religiosa, racial, sexual, psicológica... La violencia, exaltada por el nuevo potencial tecnológico. Y vemos cómo la violencia tampoco ha perdonado aquella isla de antigua tradición pacifista que es Sri Lanka.

Creo que a todos nos resulta claro que hoy existe la posibilidad práctica de llevar a toda la humanidad a un nivel de vida aceptable en lo que respecta a alimentación, salud, vivienda. Si esto no sucede es porque existe un sistema económico monstruoso que concentra el 80% de la riqueza mundial en manos del 20% de la humanidad. Y esta desproporción se da no sólo a escala global, entre países ricos y pobres, sino también en el seno de los mismos países opulentos, donde crece la desocupación, la marginación de enteras capas de la población, de enteras áreas geográficas.

Pero tal vez el aspecto más preocupante de la crisis actual reside en el enfrentamiento entre las diversas culturas. Hasta no hace mucho tiempo atrás, las grandes civilizaciones se desarrollaban separadamente, en gran parte en base a factores endógenos y sólo ocasionalmente interactuaban en forma más o menos profunda, a través del intercambio comercial, la influencia cultural y religiosa, las inmigraciones, las guerras. Hoy, en la aldea global, todas interactúan con todas. A través de los medios de comunicación de masas, penetran en nuestras casas estilos de vida, visiones del mundo diferentes, finalidades y valores contrastantes. ¿Dónde está lo bueno y dónde está lo malo? Todo se relativiza. En las grandes metrópolis, en un espacio físico restringido coexisten seres humanos con paisajes culturales, puntos de referencia, modelos de vida diversos y aun opuestos. ¿Dónde está el bien y dónde el mal, si lo que es bueno para mí es distinto de lo que es bueno para mi vecino?

Para el Movimiento Humanista en esto reside la magnitud y el significado de la crisis actual. Podríamos agregar descripciones más detalladas —sociológicas, políticas, económicas, etc.—, pero creo que aun sin ellas no nos será difícil coincidir en que a partir de la presente situación de globalización —y de la que no se puede volver atrás— se abren dos caminos posibles: una lucha destructiva entre las distintas culturas para conseguir la hegemonía, en la que finalmente prevalecerá una por sobre las demás, con la consiguiente aparición de una nueva dimensión imperial a nivel planetario, o la creación de una nación humana universal, en la que las diferentes culturas puedan convivir, cada una aportando la propia experiencia, la propia identidad, sus colores, su música y su forma de acercarse a lo divino.

Aquí llegamos a otro punto que nos interesa discutir. ¿Cómo puede contribuir el Movimiento Humanista en la construcción de la nación humana universal? Pero antes es necesario hacer una aclaración. ¿Por qué el Movimiento Humanista, por qué el Nuevo Humanismo?

Si abrimos un manual de historia leemos que el humanismo fue un fenómeno cultural que surgió en un momento histórico y en un punto geográfico bien precisos: en Italia primero y luego en toda Europa occidental entre mediados del siglo XIV y mediados del siglo XVII.

Bien, pero ¿qué tendrá que ver este movimiento cultural con el mundo actual? Ciertamente todos comprendemos la gran importancia que tuvo para la historia de Occidente porque reivindicó la dignidad y la centralidad del ser humano en oposición a la desvalorización operada por el Medioevo cristiano. Pero, ¿qué le puede decir a las culturas de Asia y África, a los herederos de las culturas precolombinas o de Oceanía? El Movimiento Humanista de hoy reformula y reinterpreta de un modo nuevo el concepto de humanismo, colocándolo en una perspectiva histórica globalizante, es decir, en sintonía con la época actual que, como ya hemos dicho, contempla los albores de una sociedad planetaria por primera vez en la historia humana.

Para nosotros, el humanismo que surge con fuerza en Europa en la época renacentista y que emplaza al ser humano y su dignidad en el centro de todo no es un hecho exclusivamente europeo. Ya existía en otras culturas. Claro, se lo llamaba de otro modo, dado que otros eran los parámetros culturales de referencia, pero se hallaba implícito bajo la forma de "actitud" y de "perspectiva frente a la vida". Por lo tanto, en nuestra concepción, el humanismo resulta ser un fenómeno que surge y se desarrolla en varias partes del mundo y en diversas épocas. Y es por esta razón que se puede imprimir una dirección convergente a culturas distintas que actualmente se encuentran forzada y conflictivamente en contacto.

Pero, ¿en base a qué indicadores históricos podemos nosotros hablar en estos términos y desarrollar esta interpretación? ¿En qué periodo se puede hablar de "humanismo" para aquellas culturas que han tenido un historia compleja y extremadamente variada? A nuestro entender, en todas las grandes culturas de la Tierra es posible individualizar ciertos momentos, que nosotros precisamente llamamos "humanistas" y que se reconocen a partir de los siguientes indicadores:

En tales momentos,

- el ser humano ocupa una posición central como valor y como preocupación;
- se afirma la igualdad de todos los seres humanos;
- se reconoce y se valora la diversidad personal y cultural;
- se tiende a desarrollar el conocimiento más allá de lo aceptado hasta ese momento como verdad absoluta;
- se afirma la libertad de profesar todas las ideas y creencias,
- se repudia la violencia.

Creo que ninguna doctrina se acerca tanto a este criterio de humanismo como el budismo. Es precisamente por esto que nosotros reconocemos en el budismo una visión del hombre y del mundo muy próxima a la nuestra. Para aclarar mejor este punto quisiera referirme a algunos aspectos clave de la doctrina del Nuevo Humanismo.

En su primer discurso público, pronunciado el 4 de mayo de 1969 a los pies de la más alta montaña de Occidente, el Aconcagua, el fundador del Nuevo Humanismo, Silo, trató los temas fundamentales para todo ser humano: el sufrimiento y el camino para superarlo. El título de aquel discurso era: "La curación del sufrimiento".

Con palabras simples y poéticas Silo dijo que la verdadera sabiduría no se aprende de los libros, sino que es una cuestión de experiencia personal, de experiencia interior. La verdadera sabiduría está en comprender, a través de la meditación, cuál es la raíz del sufrimiento y cuáles los medios para superarlo. Antes que nada Silo hace una distinción entre dolor y sufrimiento. El dolor es del cuerpo, el sufrimiento es de la mente. El dolor físico puede disminuir gracias al progreso de la ciencia y a la creación de una organización social cada vez más justa que permita a todos satisfacer las propias necesidades fundamentales, como lo son el alimento, la vivienda, un trabajo digno, etc. Pero ni la ciencia ni la justicia social pueden vencer el sufrimiento de la mente. Tres son las vías del sufrimiento mental: la vía del recuerdo, la vía de la percepción, la vía de la imaginación.

Se sufre porque vivimos una situación contradictoria, es decir una situación en la cual hacemos cosas que se oponen entre sí. Pero también se sufre por temor a no poder lograr a futuro lo que queremos o por temor a perder algo que hoy poseemos. Y también se sufre por las frustraciones y las desilusiones del pasado, por lo que no se ha logrado, o por lo que hemos perdido, o por lo que ya se ha sufrido: humillaciones, violencia, dolor físico, la traición, la vergüenza, la injusticia. Y asimismo se sufre por temor a las enfermedades, por temor a la vejez, por temor a la muerte.

Pero en la base del sufrimiento mental, dice Silo, encontramos siempre la violencia interna, y en la raíz de la violencia interna está el deseo. Pero esta violencia interna motivada por el deseo no queda encerrada dentro de nosotros: como una enfermedad ella contamina todo lo que está a su alrededor. Esa violencia interna produce en los otros, en nuestro prójimo, nuevo dolor y nuevo sufrimiento. Se convierte en violencia física, económica, racial, religiosa o sexual, haciendo girar en sentido opuesto la rueda de la vida.

Superar la violencia significa extirpar la raíz del deseo. Como ya sabemos este es un largo y arduo camino que comienza por purificar y elevar los deseos. Que comienza repudiando toda forma de violencia, que comienza esforzándose por ir hacia los demás, ocupándose de otros, ayudando a otros a superar su dolor y sufrimiento. ¿No es esto lo que el budismo llama compasión por el sufrimiento de todos los seres?

Es por este difícil camino que intentamos transitar. Y es por ello que luchamos contra toda forma de violencia, contra la discriminación racial, religiosa o sexual, y contra un sistema económico que no tiene en cuenta las más elementales necesidades de la mayor parte de los seres humanos. Por este camino nos guía un principio moral tan antiguo como la civilización del hombre: "Trata a los demás como quieres que te traten". Teniendo este principio como base tratamos de llevar adelante nuestras actividades, a veces con

errores y a veces avanzando, pero conscientes de que dedicándonos a los demás y yendo más allá de nuestro egoísmo podremos curar nuestro sufrimiento.

Muchas gracias por vuestra atención. Para todos: ¡Paz, Fuerza y Alegría!



## **EL NUEVO HUMANISMO.**

### **Palermo en el centro del diálogo entre culturas**

*Centro de las culturas del Mediterráneo  
Encuentro-conferencia  
con el patrocinio de la Municipalidad  
de la ciudad de Palermo  
Palazzo delle aquile - Aula Rostagno  
Palermo, 26 de junio de 1998*

Ante todo quiero agradecer a la Municipalidad y al Intendente de la ciudad de Palermo, el Dr. Leoluca Orlando, por la colaboración ofrecida para organizar este encuentro y por la confianza y amistad que han demostrado hacia el Movimiento Humanista.

Siendo el nuestro un Movimiento joven que recién se asoma al escenario cultural italiano, esta confianza que se nos brinda constituye otro ejemplo de la actitud de apertura hacia las nuevas ideas que la Junta Municipal ha ya demostrado en numerosas ocasiones.

Agradezco también la presencia de varios amigos italianos y de otros países, y de todos los aquí presentes que hoy nos acompañan.

La inminente apertura, por parte del Movimiento Humanista, de un Centro de las Culturas Mediterráneas aquí en Palermo nos brinda la ocasión para presentar las ideas fundamentales del Nuevo Humanismo. Este centro será un ámbito, un espacio común en el cual las personas provenientes de las diferentes culturas que circundan este mar —con Palermo como centro geográfico— podrán encontrarse en un mismo plano de dignidad para intercambiar sus experiencias humanas y la visión que tienen del mundo. Desde hace ya algún tiempo existen Centros Humanistas de las Culturas en diferentes ciudades del planeta y, como ya saben, hoy están aquí algunos amigos que nos ilustrarán sobre las actividades e iniciativas que se están llevando a cabo en esos centros. Pero la apertura de un Centro de las Culturas aquí, en Palermo, es para nosotros, miembros del Movimiento Humanista, una ocasión especial porque fue en esta ciudad donde tuvo lugar el encuentro de civilizaciones que constituyó el primer, y tal vez fundamental paso para la construcción del Humanismo renacimiento, en el cual Occidente reconoce sus raíces.

Me refiero a la Palermo normanda y sueva, a la Palermo de Ruggero y de Federico II, una ciudad extraordinaria, un caso único en el panorama europeo de aquella época. Una ciudad en la cual convivían en mutuo respeto, normandos de Francia e Inglaterra, sarracenos, germanos, latinos, griegos bizantinos y hebreos. Una ciudad que sorprendía a sus visitantes por la libertad de ideas, la convivencia de culturas diferentes, la tolerancia religiosa, el empuje hacia lo nuevo, el florecer de la filosofía y de la literatura —aparecen las primeras traducciones en latín de los maestros griegos y árabes y la primer escuela de poesía en vulgar— por el interés en las ciencias naturales y en la técnica. Sobre este punto dejo la palabra al conocido historiador inglés Dennis McSmith que, en su libro “Historia Medieval y Moderna de Sicilia” dice:

*“La Sicilia de Ruggero y de sus dos sucesores fue sobre todo un gran punto de encuentro de diferentes culturas. Ropajes bizantinos bordados con inscripciones árabes vestían a los poderosos señores anglo-normandos. Edificios como la basílica latina terminaban en cúpulas de estilo griego, decoradas por dentro con suntuosos mosaicos, mientras los artesanos árabes proyectaban las decoraciones eligiendo imágenes de los temas esotéricos de la mitología persa. En Palermo se escribían libros en griego y en árabe. En la corte se hablaba francés y latín ... pero las artes y la ciencias, el ceremonial de corte y la técnica administrativa parecían formar parte de un mundo completamente diverso y, parece ser que Ruggero prefería conversar con los cultos sarracenos en vez hacerlo con los monjes cristianos.”*

Más adelante, hablando ya de Federico II, McSmith nos dice:

*“Seguramente fue la educación recibida desde niño en Sicilia la que dio al Emperador esa inteligencia investigadora que lo llevó a desear conocer respuestas alternativas a aquellas cristianas para las preguntas fundamentales. Conocía las obras de Maimónides, el gran rabino muerto en El Cairo en 1204. No sin razón*

*el sultán de Egipto nombraba como embajadores en Sicilia a científicos y poetas árabes. Federico prefería discutir las cuestiones religiosas e intelectuales con filósofos hebreos y musulmanes a quienes consideraba particularmente inteligentes. En una ocasión creó gran escándalo entre los ortodoxos distribuyendo una lista de preguntas para saber qué pensaban los no cristianos sobre la inmortalidad del alma.”*

La importancia del intercambio entre las civilizaciones cristiana e islámica en la Sicilia normanda y suevo difícilmente podrá ser subestimada. A propósito de esto quiero recordar un reciente descubrimiento filológico, poco conocido en Italia, pero que me parece de gran interés. Al inicio de los años 20 el historiador Miguel Asín Palacios, un profundo conocedor de la España árabe, presentó un estudio innovador sobre las fuentes musulmanas de la Divina Comedia. Asín Palacios encontró sorprendentes semejanzas entre las descripciones que Dante hace de los mundos ultraterrenos y aquéllas que aparecen en los relatos árabes que narran el famoso “viaje nocturno” de Mahoma, viaje que, según la tradición, “sucede en el tiempo que emplea el agua vertida de un jarro para llegar al suelo” y que llevó al Profeta desde las profundidades del infierno hasta el trono de Allah. No solamente se asemejaban los “paisajes” descritos sino que —y esto es lo más interesante— se correspondían asimismo las estructuras de los mundos ultraterrenos. Asín Palacios hipotizó también la existencia de una versión latina del “viaje nocturno”, aún más cercana en el tiempo a la Divina Comedia, y que Dante podría haber utilizado para diagramar la estructura y elegir el contenido de su poema. Bien, esta versión, conocida con el nombre de “Libro de la escalera”, ha sido recientemente hallada en la Biblioteca Vaticana y es muy probable que la traducción del árabe al latín se haya hecho en Sicilia.

Creo que sólo los necios podrían sentirse disminuidos al saber que el padre del idioma italiano, el poeta de la visión cristiana del más allá, utilizó una fuente musulmana. Por otra parte, el “viaje nocturno” de Mahoma presenta numerosos antecedentes en las versiones hebrea, cristiana, gnóstica, y maniquea del Apocalipsis que circulaban en el mundo mediterráneo y en el Cercano Oriente mucho antes de la llegada del Islam. Todas ellas se refieren a un prototipo zaratustriano (estamos hablando del VI siglo a.C.). A su vez, es probable que éste último haya sido modelado sobre la base de un relato mucho más antiguo, “el descenso de Ishtar al infierno”, de época sumeria (aquí ya estaríamos alrededor del 3.000 a.C., es decir en los inicios de la civilización histórica.)

Con esto quiero significar que entre el Mundo Mediterráneo y el Cercano Oriente existió siempre un activo intercambio de ideas, creencias y costumbres, además del comercio de productos de todo tipo, que nunca se detuvo frente a barreras políticas o religiosas y que cada vez que fue necesario halló un lugar privilegiado, un punto de encuentro entre culturas. En este sentido, el caso del contacto entre Dante y la cultura islámica, que a primera vista podría parecer una curiosidad histórica o filológica, nos reconduce a una situación dramáticamente cercana a la actual.

También en la época de Dante el Mediterráneo estaba dividido en Norte y Sur por la barrera alzada por el fanatismo religioso que se manifestaba a través de dos fenómenos simétricos: la cruzada cristiana y la jihad o “guerra santa” musulmana. Pero, a pesar de todo ello, parece que siempre existió un canal de comunicación entre los representantes más conscientes de las dos religiones, un canal que la investigación histórica no ha estudiado suficientemente. Si creyéramos lo que afirma René Guénon, uno de los más serios estudiosos modernos de las tradiciones religiosas, en su libro “El esoterismo de Dante”, en ambas costas del Mediterráneo operaban conjuntamente organizaciones que, más allá de la barrera del fundamentalismo, veían una profunda unidad entre las religiones y, más allá del credo religioso, sentían la pertenencia a una misma humanidad.

Según Guénon, en ámbito cristiano, esta función era desempeñada por algunas órdenes de caballeros, como por ejemplo la de los Templarios fundada por San Bernardo, y por otras organizaciones conectadas a ellas, como por ejemplo “Los fieles de amor”, a la cual habría pertenecido Dante, y que habrían actuado bajo la protección de los soberanos suevos.

Pero aún dejando de lado esta tesis, las fuentes musulmanas de la Divina Comedia, que no podemos ya ignorar, y el esplendor humanista de la Sicilia normanda, son la prueba irrefutable de los contactos y el intercambio que existían a pesar de la barrera impuesta por la guerra y por el fanatismo religioso.

Decíamos que la situación actual de las relaciones entre las dos costas del Mediterráneo se asemeja, en muchos aspectos, a la situación existente en el tardo Medioevo: fundamentalismo, discriminación, rechazo, pero sobre todo una profunda incompreensión recíproca, la incapacidad de comprender las razones del otro. La iniciativa de crear un Centro de las Culturas Mediterráneas en Palermo nace como respuesta a la crisis

en las relaciones entre las diferentes culturas que se asoman a este mar. Pero el problema es más amplio porque, como bien sabemos, la crisis no abarca solamente esta área geográfica, sino que es una crisis global, general, que afecta a todo el planeta.

Y aquí llegamos a una de las ideas centrales del Movimiento Humanista.

El Movimiento Humanista desde su aparición pública hace ya 30 años, habló siempre de una crisis que se habría extendido y profundizado hasta minar los cimientos de la actual civilización, una crisis que no habría hecho excepción de país o institución alguna por muy sólidos, poderosos o respetables que pudieran parecer.

Treinta años atrás estos discursos sonaban un tanto extraños, fuera de lugar, poco constructivos y decididamente catastróficos. Hoy, luego de tantas desilusiones y derrotas, con la pérdida de las propias certezas y de los propios modelos, hasta el hombre común admite la existencia de una crisis que abarca tanto la esfera social como la esfera personal.

El Movimiento Humanista ha sostenido siempre que no se trataría de una crisis parcial, circunscrita a un único sector de nuestra sociedad, como la política, la economía, el arte o la vida religiosa, sino que sería una crisis estructural y global. También se dijo que tal crisis no se limitaría a Occidente, donde los síntomas eran más evidentes, sino que se habría extendido a todas las culturas de la civilización humana. Pero el Movimiento Humanista también sostuvo siempre que tal crisis no debía ser interpretada en sentido trágico o milenarista: en ella se debe ver el final de un momento de proceso, el final de una condición que anuncia una transformación radical, aunque difícil y tortuosa, de la civilización humana. La crisis, a pesar de los peligros y amenazas que conlleva, corresponde a un crecimiento, a un avance del Ser Humano. La crisis es tal porque el Ser Humano ha hecho grandes avances y nada de cuanto le es dado lo satisface plenamente.

Y es precisamente en este delicado pasaje de un estadio de la civilización humana a otro estadio, más avanzado, donde el Movimiento Humanista encuentra su legitimación. El Movimiento no sería necesario si las instituciones, la organización social y la distribución de la riqueza funcionaran en algún lugar del mundo, si los seres humanos experimentasen una felicidad y una paz cada vez más profunda en algún lugar del mundo.

Este es el aspecto más específico de la crisis actual, lo que la hace única, algo que jamás sucedió en la historia humana: me refiero a su globalidad, a su dimensión planetaria.

En la Historia Humana muchas veces se ha visto la caída de inmensos imperios, de civilizaciones completas, la desaparición de pueblos poderosos y de sus ciudades, sus instituciones, sus dioses. Pero jamás se había visto una tal amenaza de catástrofe global pesar sobre la entera humanidad. Hoy afrontamos el riesgo de desaparición total por los peligros derivados de una guerra nuclear o de los desequilibrios ecológicos. Pero tampoco había existido jamás la posibilidad de crear una civilización global, común a todos los pueblos de la Tierra. La crisis nace justamente de este difícil y arriesgado momento de pasaje.

La nuestra es la primer generación que ha visto la imagen de nuestro planeta desde afuera. Desde el espacio hemos visto nuestro planeta, un único planeta, nuestra casa común. Y lo hemos visto amenazado, frágil. Creo que nada mejor que esta imagen para darnos una idea de los peligros de la crisis y al mismo tiempo del desafío que afronta toda la humanidad. Porque sobre este planeta, común a todos, unificado por los medios masivos de comunicación, vemos en tiempo real los desequilibrios más dolorosos: el hambre y la opulencia, las tecnologías más avanzadas y el trabajo físico más agotador, ciudades inmensas a punto de estallar e inmensas áreas desiertas y abandonadas. Pero por sobre todas las cosas vemos la confusión, la pérdida del sentido de la vida, la violencia en todas sus formas: económica, religiosa, racial, sexual, psicológica. La violencia exaltada por el nuevo potencial tecnológico.

Creo que a todos nos resulta evidente que hoy existe la posibilidad concreta de llevar la humanidad toda a un nivel aceptable en cuanto a salud, alimentación y vivienda. Si esto no sucede es porque existe un sistema económico monstruoso que concentra el 80% de las riquezas en manos del 20% de la humanidad. Y tal situación no se da solamente a escala mundial, entre países ricos y países pobres, sino también dentro de los mismos países opulentos donde crece la desocupación, la marginación de enteras franjas sociales de la población, de enteras áreas geográficas.

Pero tal vez el aspecto más preocupante de la crisis actual —y aquí retomamos nuestro tema central— sea el choque que hoy existe entre culturas. Hasta hace poco tiempo atrás las grandes civilizaciones se

desarrollaban separadamente e interactuaban sólo en situaciones o lugares especiales, las "encrucijadas de culturas".

Hoy, en la aldea global, todos interactúan con todos. A través de los medios masivos de comunicación llegan a nuestros hogares modelos de vida diversos, diferentes puntos de vista sobre el mundo en general, objetivos y valores que a veces contrastan entre sí. ¿Dónde está el bien y dónde está el mal? Todo se relativiza. En las grandes metrópolis, en reducidos espacios físicos, viven codo a codo seres humanos con paisajes culturales, puntos de referencia y modelos de vida discrepantes o, incluso, opuestos entre sí. ¿Dónde está el bien y dónde está el mal si aquello que para mí es el bien es diferente de aquello que es el bien para mi vecino?

Para el Movimiento Humanista en esto residen la dimensión y el significado de la crisis actual. Podríamos profundizar agregando descripciones sociológicas, políticas, económicas, etc., pero creo que, aun sin ellas, podremos convenir en el hecho de que en la situación actual de globalización —y de la que no se puede volver atrás— se presentan dos vías. Una lleva a la lucha destructiva entre culturas por la hegemonía, con la victoria final de una de ellas y por ende a una nueva dimensión imperial uniformizante, coercitiva, a escala mundial. La otra vía posible es la creación de una **nación humana universal** en la cual puedan convivir las diferentes culturas, contribuyendo cada una con la propia experiencia, cada una con la propia identidad, con los propios colores, con la propia música, con el propio modo de acercarse a lo sagrado.

Aquí llegamos a otro punto que nos interesa discutir. ¿Cómo puede colaborar el Movimiento Humanista en la construcción de una nación humana universal? Antes de responder es necesario aclarar algunas cosas. ¿Por qué un Movimiento Humanista, porque el Nuevo Humanismo?

Si abrimos un manual de historia vemos que el Humanismo fue un fenómeno cultural que apareció en un determinado momento histórico y en un preciso lugar geográfico, el Norte de Italia, y que luego se extendió a toda Europa Occidental entre la mitad del Siglo XIV y la mitad del Siglo XVII, con un prólogo, por así decir, en la Sicilia normanda.

¿Pero qué relación existe entre este movimiento cultural y el mundo actual?

Todos comprendemos la enorme importancia que tuvo el Humanismo en la historia de Occidente por haber reivindicado la dignidad y la centralidad del ser humano menoscabadas por el Medioevo Cristiano. ¿Pero qué puede significar esto para las culturas de Asia o África, para los herederos de las culturas precolombinas y de Oceanía?

El Movimiento Humanista repropone y reinterpreta el concepto de humanismo de un modo nuevo y lo incluye en una perspectiva histórica global, es decir en sintonía con la época actual que, como hemos dicho, ve —por primera vez en la historia de la humanidad— la alborada de una sociedad planetaria.

Para nosotros el humanismo que aparece con fuerza en Europa durante el Renacimiento y que coloca al ser humano y su dignidad al centro de todo, no es un hecho exclusivamente europeo. Estaba ya presente en otras culturas. Ciertamente se lo llamaba de otro modo pues los parámetros culturales de referencia eran diferentes, pero la "actitud" y la "perspectiva frente a la vida" eran idénticas. Desde nuestro punto de vista, el humanismo es un fenómeno que nace y se desarrolla en diferentes épocas y en diferentes partes del mundo. Y es precisamente por esta razón que el humanismo puede imprimir una dirección convergente a culturas distintas que actualmente se encuentran forzada y conflictivamente en contacto.

Pero, ¿en base a cuáles indicadores históricos podemos hablar en estos términos y desarrollar esta interpretación? ¿Cómo se podría indentificar "el humanismo" en culturas que han tenido una historia extremadamente compleja y variada? Es nuestra opinión que en todas las grandes culturas de la Tierra es posible descubrir lo que hemos dado en llamar "momentos humanistas" y que se reconocen a través de los siguientes indicadores:

- el ser humano ocupa una posición central ya sea como valor y como preocupación;
- se afirma la igualdad de todos los seres humanos;
- se reconocen y se valorizan las diferencias personales y culturales;
- se trata de desarrollar el conocimiento mas allá de lo aceptado hasta ese momento como verdad absoluta;
- se afirma la libertad de practicar cualquier tipo de idea o creencia;
- se rechaza toda forma de violencia.

Tal vez ninguna ciudad de Italia se acercó tanto a este criterio de humanismo como lo hizo la Palermo normanda, que hoy nos inspira para la creación en esta ciudad de un Centro de las Culturas Mediterráneas.  
Esto es todo. Gracias por Vuestra atención.

## **HOMENAJE A SILO**

*X aniversario de la Internacional Humanista  
y formación de la Regional Humanista Latinoamericana  
Santiago de Chile, 7 de Enero de 1999*

La tarea que se me ha asignado, trazar el perfil de un hombre como Silo y realizar este homenaje, no es de las más fáciles porque Silo y su obra escapan a las categorías en las que el sentido común y los hábitos consolidados del pensar clasifican la multiforme diversidad de la experiencia humana. Silo es para mí, su discípulo y amigo por más de 25 años, un hombre muy especial; es más: único. Se podrá decir: ¿no son acaso especiales y únicos todos los hombres de los que se hace un elogio? ¿No es acaso la convención de la retórica la que nos obliga a hacer aparecer como extraordinario lo que de otro modo sería común? La afirmación de que Silo es un hombre muy especial, un hombre único —afirmación que hago con total sinceridad de corazón— tendrá que ser demostrada. Y esto es lo que me propongo hacer en este breve discurso.

Pero debo precisar que no utilizaré los instrumentos de la lógica para sostener mi tesis, no pesaré con la balanza de la razón los argumentos a favor o en contra de mi afirmación, porque en realidad no estoy en condición de hacerlo. Silo y su obra, el Movimiento Humanista, son parte integrante de mi vida, más aún, son una gran parte de mi vida, por lo que no me es posible poner entre ellos y yo la distancia necesaria para llegar a una evaluación fría y ecuánime de los hechos, evaluación que los historiadores contemporáneos invocan continuamente. En su lugar, presentaré mi experiencia, relataré lo que han sido y son para mí Silo y el Movimiento Humanista, lo que ha significado y significa para mí ser discípulo, colaborador y amigo de Silo.

Mi primer contacto con el Movimiento tuvo lugar en Junio de 1973. Estaba sentado bajo la estatua de Giordano Bruno en Campo dei Fiori en Roma. La estatua se yergue precisamente allí donde en Enero del año 1600, ardió la hoguera a la que la Inquisición condenó al gran humanista por haber afirmado, con extraordinaria visión de futuro, no sólo que la Tierra gira alrededor del sol, sino también que el universo es infinito como infinitos son los mundos que lo animan.

Esa plaza, símbolo de todas las injusticias perpetradas contra la libertad humana, contra el vuelo del pensamiento hacia lo nuevo y hacia el futuro, era el lugar de encuentro y debate entre los jóvenes de todas las tendencias revolucionarias que habían surgido después del sesenta y ocho. Como de costumbre en aquel entonces, estaba yo ocupado en una discusión sobre la estrategia revolucionaria con un amigo anarquista. Al lado nuestro estaba sentado un muchacho que escuchaba nuestra conversación sin intervenir. Cuando mi amigo se marchó con su grupo, este joven me preguntó si alguna vez había oído hablar de la revolución global, una revolución que involucrara tanto al mundo externo —las estructuras económicas y las superestructuras culturales y políticas— como al mundo interno, es decir, la conciencia. Me dijo que ninguna revolución podría cambiar el mundo con la violencia, y que la única revolución posible habría de ser acompañada por un cambio radical en el interior de aquellos que se proclamaban revolucionarios. Me habló de no-violencia activa, de curación del sufrimiento, del trabajo sobre uno mismo para llegar a la transformación interior, de la búsqueda del sentido de la vida. Me dijo que era chileno y que pertenecía al Movimiento Siloísta, el movimiento fundado por un pensador latinoamericano al que llamaban Silo. Me dijo también que estaba formando un grupo de trabajo de autoconocimiento y me invitó a participar. Picado por la curiosidad, acepté y entré en el grupo.

Trabajamos durante varios meses con un sistema de técnicas psicológicas y de meditación. En poco tiempo me di cuenta de que ese trabajo, al alcance del hombre común y aparentemente simple, constituía en realidad una síntesis extremadamente refinada de experiencias pertenecientes a las más diversas tradiciones culturales de Occidente y Oriente: algunas técnicas derivaban de la psicología moderna, otras del Budismo, otras del Orfismo, del Cristianismo o del Islam. Era un sistema que denotaba un vasto conocimiento y un gran trabajo de simplificación, adaptación y síntesis. Pero lo que me pareció más inusual de todo el trabajo era su aspecto lúdico, la profundidad unida a la ligereza, al juego, a la diversión. Comprendí entonces que existía una alternativa a la frialdad deshumana de la psicología académica y a la tétrica angustia del psicoanálisis. Descubrí cosas nuevas de mí mismo, de mis condicionamientos culturales

y sociales, las raíces de mi violencia y mi sufrimiento, mis miedos y esperanzas, pero sobre todo se abrió ante mí ese gran vacío que siempre había llevado dentro, ese tremendo vacío que Silo había llamado «el sin-sentido de la vida».

Para el año siguiente, 1974, se habían programado trabajos más avanzados que se iban a desarrollar en Córdoba, Argentina, y en los que habrían de participar representantes de varios grupos siloístas que, como en Italia, se habían formado en otros países de Europa, América Latina y Asia, y en los Estados Unidos. Con el consenso de mi grupo, decidí partir y así conocería el país en el que había surgido el Movimiento y tal vez al fundador en persona. Apenas llego a Buenos Aires, tomo un autobús directo a Córdoba y de allí un taxi hasta el lugar del encuentro, una quinta en las afueras de la ciudad. Desde la entrada al jardín diviso unos hombres a lo lejos cerca de la casa y grito: «¿Es aquí el encuentro del Movimiento?» «Sí, señor. Venga, venga, señor», me responden. ¡Yo estaba feliz, había llegado al lugar que había soñado, a una especie de paraíso del Movimiento! Y la realidad fue muy superior a las expectativas. No tardé en darme cuenta de que aquellos hombres eran soldados y que estaban apuntando sus metralletas a un grupo de personas de cara al suelo y con las manos detrás de la nuca: mis compañeros del Movimiento a los que no puede hacer otra cosa que unirme.

Nos llevaron a una prisión de Córdoba donde pasamos tres días a dieta estricta y al frío sin que se formularan cargos precisos. Eramos del Movimiento y eso bastaba. No necesité mucho para entender que el país de origen del Movimiento, así como gran parte de América Latina, había caído en manos de una banda de sádicos asesinos y que el Movimiento era perseguido a pesar de desarrollar solamente actividades no violentas. Pocas semanas después Silo fue encarcelado en Buenos Aires luego de haber intentado hacer un discurso público.

Una vez en libertad, terminamos los trabajos programados y yo partí hacia Mendoza para conocer a Silo, quien, según lo que me habían dicho, quería encontrarse con los representantes italianos. Lo vi por primera vez en un bar donde nos había dado cita. Estaba de pie junto al mostrador hablando con algunas personas. Mientras tanto, yo me senté en una mesa a esperar que terminara y empecé a estudiarle. Llevaba un traje beige, una corbata con pequeños dibujos geométricos y zapatos lustrados. Lo más burgués que uno se pudiera imaginar. ¡No era posible! ¡Un revolucionario, un maestro con corbata! ¡Estaba todo mal! Yo me esperaba una especie de híbrido entre el Che Guevara, un gurú indú y un curandero mejicano. Quería algo inusual, extraordinario; algo colorido, exótico. Y en vez, tenía ante mí un hombre normal, vestido como un burgués, con corbata y todo. Traté de consolarme diciéndome que también Magritte, tal vez el más visionario de los artistas modernos, se había vestido siempre así, de gris o marrón —con corbata— y había vivido casi toda su vida con la misma mujer en un barrio pequeño burgués de una ciudad lluviosa. Pero la desilusión se imponía. En ese momento, Silo se dio vuelta y me miró con una sonrisa burlona, como si hubiese percibido lo que yo estaba pensando.

Charlamos sin prisa, también en los días que siguieron. Yo le pedía información sobre las bases de su pensamiento y él me presentó algo absolutamente nuevo, al menos para lo que era el panorama cultural en Occidente; es decir, el planteamiento de una *teoría global del psiquismo humano*. Se trataba, para entendernos, de una teoría abierta y no de un sistema cerrado en el sentido que el término tenía en el siglo XIX. Quienquiera que estuviese mínimamente informado sobre la situación contemporánea de la psicología, sus balbucesos incoherentes, su búsqueda infructuosa de un fundamento sobre el cual poder anclar la masa caótica de datos y procedimientos, sabía bien que proponer una teoría global del psiquismo humano era algo extremadamente arriesgado. Si además tal teoría resultaba coherente, exhaustiva y eficaz, habría significado un avance científico enorme, comparable quizás a la introducción del método experimental en las ciencias físicas.

Me di cuenta de que en la teoría que Silo proponía (y que expondría en detalle durante las lecciones que habría de dar en Corfú, Grecia, el año siguiente) encontraban su lugar una masa enorme de datos, experiencias y procedimientos: las evidencias obtenidas por la psicología experimental, el conductismo (behaviourismo), la *Gestalt*, la psicología de lo profundo. Fenómenos muy controvertidos como la sensación, la percepción, los sueños, la hipnosis, los estados alterados de conciencia, etc. recibían una explicación coherente y elegante. Pero sobre todo me impactó la *teoría de las imágenes* que era totalmente original y llevaba a la práctica ciertas intuiciones de Sartre y del Jung tardío que escribió *Psicología y alquimia*. La *teoría de las imágenes* de Silo era el eslabón entre las explicaciones fisiológicas y las

psicológicas; la *imagen*, como él la entendía, constituía la unión entre los aspectos somáticos y los aspectos conductuales. Actuar sobre las imágenes significaba entonces intervenir en el comportamiento humano individual y colectivo... Ante mis ojos se abría un horizonte vastísimo de investigación y de experiencias.

Fue así que comencé a pensar que Silo era un hombre especial. Y me dije que para él valía lo que Alcibíades había dicho de su maestro Sócrates en el encomio que Platón reproduce en uno de sus diálogos más bellos, el *Simposio*. Así como Sócrates escondía una gran belleza interior detrás de un aspecto satírico, Silo, detrás de su aspecto burgués y poco llamativo, guardaba una audacia intelectual y un empuje revolucionario que jamás había encontrado en ningún líder político ni gurú a la moda que había conocido. Debo además agregar que con el tiempo se me hizo claro que el aspecto exterior y el estilo de vida de Silo eran una elección estratégica: se trataba, por un lado, de un acto de mimetismo que lo protegía, haciéndolo poco visible en una sociedad un tanto provinciana y conservadora, y por otro lado era una forma de acercarse al hombre común, al hombre medio que era el destinatario de su mensaje.

Pero las contribuciones originales de Silo no se han limitado al campo de la psicología. Con el pasar de los años Silo, ha producido trabajos a la vanguardia en el ámbito de la historiografía, la sociología, la política y la religión, que han tocado prácticamente todos los aspectos fundamentales del comportamiento humano. A través de estas obras, Silo ha ido delineando una nueva concepción del ser humano y un proyecto político universal, una nueva Utopía para el mundo globalizado en el que ya vivimos y que él anunció con inusitada anticipación.

No voy a hacer aquí un análisis de las obras de Silo, sino que me limitaré a considerar los aspectos más innovadores que caracterizan a algunas de ellas.

En el ensayo que lleva por título *Discusiones historiológicas*, dedicado al análisis de los problemas aún no resueltos en el campo de la filosofía de la historia, Silo retoma el hilo de la discusión que Heidegger habían comenzado sobre la imposibilidad de trazar algún discurso histórico sin antes haber aclarado qué debe entenderse por «temporalidad», sin antes haber aclarado (para decirlo con palabras menos precisas pero más simples) cuál es el funcionamiento temporal de la conciencia humana y en qué modo ese funcionamiento se relaciona con el tiempo externo, es decir, con el mundo, con los hechos externos a la conciencia. Siguiendo el pensamiento de Heidegger y del maestro de éste, Husserl, Silo encuentra la raíz de la dinámica histórica en la temporalidad intrínseca de la conciencia humana, en la tensión constante de la conciencia a futurizar, a proyectar. Pero retomando una intuición de Ortega y Gasset, Silo ve en las distintas generaciones —a las que se corresponden diferentes tiempos mentales y diferentes paisajes culturales— la encarnación de tal dinámica. La historia se hace en la dialéctica entre generaciones. También en la historia prevalece el futuro —los proyectos humanos chocan con la realidad existente— y así, hacer historia, es ante todo hacer historia del futuro; es decir, historia de los proyectos humanos que intentan transformar el presente. Ya este enfoque, que supera el famoso debate de los años sesenta entre Sartre y los *estructuralistas* sobre el significado y la inteligibilidad de la historia humana, otorgaría a Silo un lugar de todo respeto en el panorama actual, de por sí no muy brillante, de la filosofía de la historia.

Otra contribución muy original y fecunda de Silo a las ciencias de la historia —una contribución que es al mismo tiempo un proyecto cultural y político— es la nueva interpretación que él da del concepto de *humanismo*. En el significado histórico común, por humanismo se entiende un fenómeno cultural propio de Occidente, ligado a un período histórico y a un lugar precisos: primero en Italia y luego en toda Europa Occidental durante la época del Renacimiento. El humanismo coloca al hombre y su dignidad en el centro de todo, lo considera el valor supremo en contraposición a la desvalorización efectuada por el Medioevo cristiano. Con el humanismo renacentista, la civilización occidental sufre una transformación de raíz que la hará diferente a todas las demás civilizaciones tradicionales. Pero para Silo el humanismo no es un fenómeno solamente europeo: el humanismo está presente, en ciertos momentos históricos precisos, en todas las grandes civilizaciones del planeta. Ciertamente se lo llamaba de otro modo porque otros eran los contextos culturales en los que se manifestaba. Pero el humanismo se reconoce siempre gracias a algunos indicadores fundamentales. Estos son: la importancia y centralidad que se da al ser humano, a su dignidad y libertad, al trabajo por la paz y al repudio de la violencia, a la igualdad entre todos los seres humanos, al respeto por las distintas creencias y costumbres, y al desarrollo de la ciencia. Precisamente porque se manifiesta en todas las culturas en sus momentos cumbre, para Silo el humanismo, mejor dicho un *Nuevo Humanismo Universal* del que se hace promotor, puede dar una respuesta al enfrentamiento entre culturas



que se está produciendo en un mundo unificado forzosamente por los medios masivos de comunicación, pero profundamente dividido en lo que respecta a creencias religiosas, valores y estilos de vida; un mundo en el que se insinúa nuevamente el espectro del fundamentalismo y de las guerras de religión.

En este mundo que ha perdido el sentido del futuro, el sentido del proyecto, que mira con angustia la llegada del nuevo milenio, Silo propone la Gran Utopía para el 2000: la creación de la *Nación Humana Universal* que incluya a todos y cada uno de los pueblos del planeta a nivel de paridad, pero sin destruir su especificidad cultural. Y propone además la *Humanización de la Tierra*, es decir, la desaparición progresiva del dolor físico y del sufrimiento mental gracias a los avances de la ciencia, a una sociedad más justa e igualitaria que elimine toda forma de violencia y discriminación, y a la reconquista del *sentido de la vida*. Con este proyecto dirigido a la humanidad toda, Silo se coloca entre los grandes utopistas modernos, como Giordano Bruno, Tomás Moro, Campanella, Owen, Fourier y el mismo Marx. Aquí *utopía* —que significa lugar que no existe— representa una imagen, un proyecto que guía y organiza el presente y lo arrastra hacia el futuro. Es un proyecto lanzado a las nuevas generaciones y que tendrá que encontrar aquí, en América Latina, uno de sus centros propulsores.

Decía que con sus obras, Silo ha ido construyendo una nueva imagen del ser humano en contraposición a la imagen hoy dominante. Y esta es la misma labor que desarrollaron los primeros humanistas del Renacimiento italiano, como Pico de la Mirándola. Para luchar contra el cristianismo medieval que colocaba al Hombre en la dimensión del pecado y del dolor, que lo concebía como a un ser que no puede hacer otra cosa que aspirar al perdón de un Dios lejano, los primeros humanistas propusieron la imagen de un ser consciente de la propia dignidad y libertad, que tiene fe en su capacidad de transformar el mundo y de construir su propio destino. La imagen moderna de ser humano, la que nos propone el racionalismo científico —y en la cual casi todos en Occidente creemos en mayor o menor medida— es sólo aparentemente más positiva que la imagen que ofrecía el Cristianismo medieval. El dios cristiano ha sido reemplazado por un dios mucho más oscuro y enigmático: la casualidad, es decir el dios de lo fortuito. El ser humano ha sido reducido a una dimensión meramente zoológica y ahora es un mono sin pelos que ha ido evolucionando durante millones de años por efecto del ambiente y de las mutaciones casuales. Incluso más: es una máquina biológica, es decir una *cosa* determinada por su conformación química —el patrimonio genético— y por los estímulos que le llegan del ambiente circundante. En esta dimensión —la dimensión del hombre-cosa— no hay espacio para la libertad y la elección, para la construcción intencional de un futuro, y la vida pierde significado, transformándose en una carrera absurda hacia la muerte.

Para Silo, el ser humano es un ser histórico y social, y la dimensión que le es más propia no es la biológica sino la de la libertad. Para Silo, la conciencia humana no es un reflejo pasivo del mundo natural, sino actividad intencional, actividad incesante de interpretación y reconstrucción del mundo natural y social. Si bien participa del mundo natural por cuanto posee un cuerpo, el ser humano no tiene una naturaleza, una esencia definida como todos los otros seres naturales: no es sólo pasado, es decir, algo dado, construido, terminado. El ser humano es futuro, es un proyecto de transformación de la naturaleza, de la sociedad y de sí mismo. Contra todo determinismo, contra todo dogma que congele y bloquee el desarrollo de la humanidad, Silo retoma esa línea filosófica que, a través de la idea central de libertad humana, en Occidente va desde Pico de la Mirándola hasta Sartre, la revitaliza y la transforma en un proyecto cultural y político: el Movimiento Humanista.

Llegado a este punto, se podría creer que la dimensión religiosa fuera extraña al pensamiento de Silo. En realidad es verdad lo contrario: la búsqueda del sentido de la vida, de la trascendencia en contraposición al absurdo de la muerte encuentran un lugar central en su obra. Sin embargo, como Buda, Silo no le pide a nadie que crea por fe en sus ideas sobre lo divino, ni pretende proponer una nueva religión con ritos y dogmas. Él ofrece vías, experiencias, para que cada uno pueda probar por sí mismo la veracidad o la utilidad de lo que dice. A mi entender, las disciplinas transformadoras —como, por ejemplo, la *Meditación trascendental*— que son vías experimentales para acercarse a un nivel de conciencia superior, constituyen la parte más extraordinaria y profunda de toda su obra. Siempre a esta temática se refieren dos de sus escritos más bellos. El primero, *La muerte*, una lección que dio en Canarias en 1976, analiza —ateniéndose a un riguroso proceso racional que en Occidente encuentra un único precedente en Epicuro— la raíz ilusoria del temor a la muerte. El otro, *El sentido de la vida*, un discurso pronunciado en Ciudad de Méjico en 1980, describe detalladamente las distintas posiciones que se pueden asumir frente al sentido de la vida y la trascendencia. En ese discurso, a pesar de declarar su fe incommovible en que la muerte no detiene la

existencia, sino que es sólo un paso hacia la trascendencia inmortal, Silo proclama para todos la libertad de creer o no creer en Dios y en la inmortalidad.

Es por todo lo dicho hasta aquí que considero a Silo un hombre muy especial, es más, único. Me atrevo a decir que en una cultura como la latinoamericana, que ha producido grandes revolucionarios, grandes escritores, grandes artistas, Silo es el único pensador de dimensión mundial.

Pero estoy seguro de que, a estas alturas, algunos estarán diciendo para sus adentros: Sí, pero ¿quién es Silo en la esfera privada? Es muy sabido que hombres que han sido grandes en sus campos de acción y que tal vez han ayudado a cambiar la faz del mundo, se han demostrado bastante pequeños en el ámbito de los afectos, de la amistad, y en general de las relaciones humanas. Y también se sabe que, como se decía de Napoleón, ningún hombre es grande para su mayordomo, que le conoce el lado oscuro, las debilidades, los tics que emergen sólo con el tiempo y la familiaridad. Y entonces, ¿cómo es Silo de cerca, para ti, que has sido su discípulo, colaborador y amigo por tanto tiempo?

Debo decir que uno de los aspectos que más aprecio del carácter de Silo es su sentido del humor, su capacidad de captar el lado cómico o grotesco de las situaciones y de las personas. Una cualidad que descoloca a cuantos se acercan a él creyendo que un gran pensador deba ser una persona con el ceño fruncido, distante y aburrida. Silo es capaz de jugar y de reírse como un niño, de maravillarse continuamente de la gran comedia humana. Pero la suya no es una risa distante, de superioridad respecto a las infinitas tonterías que se entretajan en la vida de todos los hombres, grandes y pequeños. Esa risa acompaña, como dos caras de una misma moneda, la paciencia y la compasión con la cuales contempla la miseria y la grandeza de la condición humana. Porque Silo es, a mi parecer, sobre todo un hombre bueno. La bondad es para mí su cualidad más grande. ¿Qué más decir?

Sólo esto. Últimamente, y a pesar de nuestra larga familiaridad, me ha ido surgiendo cada vez con mayor fuerza la pregunta: ¿quién es verdaderamente Silo? Entonces, para encontrar una respuesta, he seguido el consejo que él mismo me dio cuando yo buscaba respuestas a preguntas importantes sobre mi vida. He lanzado la pregunta a lo más profundo de mi conciencia y he esperado la respuesta. Que ha sido ésta: Silo es un guía, un iniciado, alguien que posee una llave para abrir la puerta del mundo del espíritu.

## **¿QUÉ ES EL NUEVO HUMANISMO?**

*Conferencia de presentación  
de la edición francesa de "Interpretaciones del Humanismo"  
Anfiteatro Descartes, La Sorbona.  
París, 29 de mayo de 1999.*

Agradezco a los amigos del Movimiento Humanista francés por haber organizado esta conferencia y a todos los hoy aquí presentes. También va mi agradecimiento a las autoridades académicas de la Sorbona por haberme permitido presentar las ideas fundamentales del Nuevo Humanismo en el Anfiteatro Descartes que constituye uno de los lugares símbolo de la cultura europea.

En esta misma sala, el 23 y el 25 de febrero de 1929, Edmund Husserl dio dos conferencias tituladas *Einleitung in die transzendente Phaenomenologie* (Introducción a la fenomenología trascendental) para explicar al público francés el sentido y la esencia de su filosofía. Como es sabido, estas conferencias, revisadas y ampliadas por el autor, se publicaron en 1931 con el título de *Meditaciones Cartesianas*. En esta obra, Husserl profundiza los temas de la subjetividad trascendental y de la relación de ésta con el mundo y con las otras subjetividades, reanudando el hilo del discurso que Descartes había iniciado tres siglos antes con sus *Meditationes de Prima Philosophia*.

Me permito recordar este evento porque, como se verá claramente luego en mi exposición, el pensamiento del Nuevo Humanismo debe a la fenomenología de Husserl no sólo muchas ideas sino sobre todo el método de investigación filosófico. Aún más, se podría decir que, en ciertos aspectos, el pensamiento del Nuevo Humanismo constituye una aplicación de la investigación fenomenológica al campo de la psicología y de la sociología que se encuentran, todavía hoy, dominadas por un conjunto de ideas del siglo XIX de derivación naturalista.

Pero ahora pasemos al contenido de esta conferencia. Primeramente trataré de ilustrar los aspectos más interesantes de "Interpretaciones del Humanismo", las motivaciones que me llevaron a escribir este libro y algunas conclusiones a las que llegué al terminar mi investigación histórico-filosófica. Esto servirá de premisa para luego pasar al tema central de esta conferencia que se propone responder a las siguientes preguntas:

- ¿qué es el Nuevo Humanismo y cuál es el sentido de su aparición en la escena filosófica y política?;
- ¿cuáles son sus concepciones fundamentales con respecto al ser humano y la sociedad?;
- ¿cuáles sus respuestas a la situación de crisis generalizada en la que nos toca vivir y sus propuestas para la construcción de la civilización global del nuevo milenio?

Utilizaré el lenguaje más simple posible a pesar de ser consciente de que esta elección irá en desmedro de la precisión de las ideas que trataré de exponer y por lo cual desde ya me excuso.

Para comenzar podemos preguntarnos: ¿por qué hablar hoy de humanismo? ¿Qué sentido tiene ocuparnos de este tema? Para poder responder, antes que nada debemos aclarar el significado de esta palabra en el lenguaje actual. Si reflexionamos un poco, llegamos a la conclusión de que el término "humanismo" hoy en día indica una genérica actitud de preocupación por la vida humana, asediada por tantos problemas generados por la organización social, el desarrollo descontrolado de la tecnología, por la falta de "sentido". Con un significado tan vago e indistinto, el término se presta a las más variadas y contradictorias interpretaciones. Para hablar correctamente de humanismo será necesario, por lo tanto, reconstruir de manera precisa las múltiples —o al menos las más importantes— interpretaciones que la palabra ha adoptado históricamente y explicar por qué se ha llegado a la actual indeterminación de su significado.

Pero ¿por qué lanzarnos a una investigación que deberíamos dejar en manos de los especialistas de historia de la filosofía o de la cultura? ¿Qué relevancia puede tener para nosotros hombres y mujeres comunes? Sin embargo, si observamos con atención, toda interpretación de humanismo nos habla, en forma explícita o implícita, de algo que necesariamente nos interesa a todos en cuanto seres humanos. Toda interpretación de humanismo, de hecho, es asimismo una interpretación de esencia humana, es la construcción de una concepción de hombre, es un discurso sobre qué o quiénes somos los seres humanos. En síntesis, estudiar las diversas interpretaciones del humanismo en la cultura europea, desde finales del

Medioevo hasta hoy, ha significado estudiar las distintas imágenes que el hombre europeo ha construido de sí mismo durante los últimos seiscientos años.

Ha sido como colocarse en una galería de espejos que devolvían una imagen siempre nueva de un único objeto: el ser humano. Pero la experiencia era aún más compleja porque esa imagen proteiforme, mercurial, involucraba con sus movimientos al paisaje en el cual estaba inserta. En realidad, el ser humano siempre vive en un mundo natural cuya imagen está necesariamente ligada, mejor dicho, es correlativa a la imagen que el hombre construye de sí mismo. Es como si los rasgos, los tonos, las características que él descubre en sí se extendieran a la naturaleza y la modelaran. Por otra parte, la aparición de una nueva imagen siempre mostraba el ocaso de un período histórico y el salto hacia la construcción de una nueva cultura. Y viceversa, la crisis de una imagen establecida podía ser considerada como uno de los indicadores más fieles de la crisis de la cultura a la que esa imagen correspondía. Por un tiempo, la vieja y la nueva concepción luchaban por la supremacía y este enfrentamiento a veces desbordaba de los círculos filosóficos para llegar a las calles.

Nada ilustra mejor lo que acabo de decir que la crisis de mundo medieval y la aparición, en Italia, del primer humanismo europeo, el humanismo del Renacimiento. Los primeros filósofos del humanismo, como Manetti, Valla, Alberti, Pico de la Mirándola, dirigen sus esfuerzos ya sea hacia la demolición de la concepción de hombre y de mundo propia de la cristiandad medieval como hacia la construcción de una imagen nueva. Al mundo medieval pertenece la idea de que la esencia humana es fundamentalmente malvada, degradada por el pecado original, que el mundo de aquí abajo es un valle de lágrimas del que sólo es deseable huir, que el hombre por sí mismo nada puede y si algo puede hacer es esperar la gracia y el perdón de un dios lejano cuyos designios serán siempre inescrutables. A esta concepción, los primeros humanistas contraponen la idea de que el hombre no sólo es un ser digno y libre sino "un gran milagro", un infinito que está en el centro del universo y que de éste refleja en sí todas las propiedades. Y el universo no es una trampa que tiene prisioneras a las almas en el pecado o la simple materia inanimada, sino un ser vivo y bello que, como el hombre, vibra y siente. El universo es un macroantropo y el hombre, que es su síntesis —es decir, un microcosmos—, es la llave que permite comprenderlo. Pero la idea tal vez más radical que el humanismo renacentista nos ha transmitido y que llega hasta este siglo (la volveremos a encontrar en Heidegger y Sartre) es que el ser humano no tiene una "naturaleza", una esencia fija, determinada de una vez por todas, así como sucede con los animales, las plantas, los minerales, o sea, con todos los demás entes naturales. El ser humano se caracteriza por la ausencia de condiciones, es un ser libre que se autoconstituye; él es lo que ha hecho de sí mismo. El hombre se coloca en el punto medio de la escala del ser y puede, con sus acciones, rebajarse al nivel del animal o de la planta, o ascender hacia un nivel de conciencia más alto, al del hombre superior, del Sabio. Es esta la idea central que aparece en el "Discurso sobre la dignidad del hombre" de Pico de la Mirándola que constituye un verdadero "Manifiesto" del humanismo renacentista.

Pero la fuerza de este humanismo se desgasta ya en la primera mitad del siglo XVII y la imagen del hombre como centro y metáfora del mundo —que la pintura de la época nos ha transmitido en innumerables versiones— se disuelve. Con la Edad de la Razón primero y el Iluminismo después, se inicia la construcción de la imagen propiamente moderna que se nos presentará con toda nitidez en el siglo XIX. Se trata de una imagen doble, híbrida, una suerte de monstrum, en la acepción original de la palabra latina, que indica un ser compuesto por partes desproporcionadas y derivadas de especies diferentes. Y en efecto, por un lado, el hombre pierde su centralidad y especificidad en el mundo y tiende a transformarse en un fenómeno estrictamente natural: se coloca a su esencia en la dimensión zoológica, o en una dimensión puramente física, atribuyéndosele la conformación peculiar de ciertas estructuras de la materia, sujetas a las leyes inflexibles y ciegas del determinismo físico. Por otro lado, y por una extraña contorsión del pensamiento, este ser se encuentra inserto en una corriente ascendente de evolución y progreso y es portador de una carga de libertad y racionalidad con la cual debe transformar a la naturaleza y la sociedad, reordenándolas según su imagen. La naturaleza, que en el Renacimiento estaba como permeada por una red sutil de fuerzas síquicas, se despoja de su alma, el *anima mundi*, y deviene el reino de la cantidad, mera materia que, por una parte debe ser trabajada y transformada, mientras que, por otra, evoluciona —en función de una misteriosa dinámica interna— hacia formas siempre más perfectas.

Esta doble imagen de ser humano —mitad figura prometeica que lleva la luz del progreso y mitad una suerte de robot, de máquina biológica— penetra en gran parte del Ochocientos europeo. Ya en el

pensamiento de Feuerbach, que él mismo define un humanismo, se pueden observar algunas características de esta concepción. Para Feuerbach el hombre es un ser puramente natural, material, cuyo único horizonte es el de la vida terrena. Pero para progresar en esta tierra, la humanidad debe liberarse de las supersticiones religiosas y reapropiarse de todos aquellos atributos de perfección que ingenuamente ha transferido, alienándose, a la divinidad y que en realidad pertenecen a la esencia humana. En Comte, la imagen se hace más nítida. Para Comte, la Ciencia debe tomar el lugar ocupado por la religión y la aplicación del método científico debe extenderse del campo de la naturaleza al campo de la sociedad. Una vez aclaradas de este modo las leyes que subyacen a la política, la economía y la moral, todavía sujetas a la superstición y los prejuicios, la humanidad podrá pasar al estadio "positivo" de su evolución en el que la organización social estará basada en la razón científica. En ese punto, desaparecerá la fe en un dios y surgirá la "Religión de la Humanidad" en la que la idea de divinidad será substituida, precisamente, por la de humanidad.

Es siguiendo esta línea que en el siglo XIX se produce ese fenómeno singular que Foucault ha designado la "teologización" del hombre y que encuentra su raíz en la progresiva pérdida de fe en el dios cristiano. Con la muerte de dios y con el avanzar de la fe en la razón y en la ciencia, el hombre moderno termina transfiriendo a sí mismo las características de la divinidad que desaparece. Esta transferencia no se refiere al individuo singularmente —cuya problemática es normalmente pasada por alto por el pensamiento de la época— sino a la totalidad del género humano. Nace así el gran mito escatológico del Progreso de la Humanidad según el cual, a través del conocimiento científico de sí mismo, es decir a través de la biología, la fisiología y las nascentes ciencias humanas (la psicología, la sociología, la antropología, etc.), el hombre lograría liberarse de sus determinaciones y alienaciones y ser finalmente libre y autónomo, señor de sí. Pero como ha observado Foucault, luego de haber matado a dios, el hombre debe rendir cuentas de su propia finitud y explicar cómo puede ser al mismo tiempo sujeto del conocimiento y objeto del conocer, cómo puede, en cuanto individuo limitado y condicionado, construir empíricamente, parte por parte, las ciencias de la propia vida y en forma simultánea poseer, desde el principio y de por sí, ese fundamento del saber que es el único que puede legitimar la investigación sobre sí.

Esta especie de humanismo naturalista encuentra, en la primera mitad del siglo XX, una nueva formulación con el Humanist Manifesto, inspirado en las ideas de Dewey. Se trata de un texto extraordinariamente optimista sobre el destino de la humanidad que se publica en 1933, o sea, en los años en que el nazismo está tomando el poder. Asimismo, es de notar que la imagen de hombre sobre la que se asienta este humanismo, no obstante ser doble, circular, íntimamente contradictoria, se ha ido acercando cada vez más, en la conciencia de Occidente, al nivel predialógico, es decir a ese substrato formado por verdades sociales inconscientes, esas "verdades" en las que, dentro de una cultura, se está de acuerdo a priori y que jamás se ponen en discusión, así como no se pone en discusión que la Tierra sea redonda. Solamente una tragedia colectiva de la magnitud de la segunda guerra mundial podía producir una conmoción tal como para llevar ese estrato nuevamente a la luz y exponerlo a la discusión y la crítica. De hecho, en los años inmediatamente sucesivos a la segunda guerra mundial se enciende una vez más el debate filosófico sobre cómo debía ser pensada la esencia humana y sobre el significado de humanismo. Este debate comienza en Francia, pero rápidamente se extiende a gran parte de Europa.

En 1946 Sartre publica el ensayo "El existencialismo es un humanismo" en el que se esfuerza por reformular la propia filosofía como una doctrina humanista que ve en el hombre y su libertad el valor supremo y que, al mismo tiempo, invita al compromiso militante en la sociedad y a la lucha contra toda forma de opresión y alienación. Una doctrina estructurada de este modo tenía que servir como base para la construcción de una nueva fuerza política, para la apertura de una "tercera vía" entre el partido católico y el comunista que, a su vez, hacían referencia a doctrinas humanistas. He aquí entonces que en la Francia post-bélica se asiste a la contienda entre tres diversas formulaciones del humanismo, entre tres diferentes concepciones de la esencia humana. Pero esta lucha no permanece circunscripta a los círculos filosóficos: a través de los partidos políticos que se inspiraban en estas tres doctrinas en pugna, el debate llega a las plazas y, por un breve período, involucra y apasiona a amplios estratos de la sociedad, así como había ocurrido en Italia en la época del Renacimiento.

Para Sartre, el ser humano no posee una esencia determinada, fija. El ser humano es ante todo una existencia lanzada al mundo que se constituye a través de la elección. La característica fundamental que lo hace "humano", es decir, diferente de todos los otros entes naturales, reside precisamente en la libertad de

elegir y elegirse, de proyectarse, de hacerse. Por lo tanto, el hombre cesa de ser "humano" cuando rechaza esta libertad y adopta la conducta que Sartre llama de "mala fe", o sea, cuando se refugia en comportamientos aceptados y codificados, en la rutina de los roles y de las jerarquías sociales.

En el humanismo cristiano, así como lo formulara su pensador, Maritain, en la primera parte de este siglo, la esencia humana se define sólo en relación a Dios: el hombre es "humano" porque es hijo de Dios, porque está inmerso en la historia cristiana de la salvación. Por lo tanto, el hombre cesa de ser verdaderamente "humano" cuando rechaza la paternidad divina y se rehúsa a obedecer la ley que Dios, en su amor, le ha impuesto.

Para Marx, el hombre es, por una parte, un ser natural así como lo concebía Feuerbach; por otra, posee una especificidad que lo hace humano: la "sociabilidad", o sea, la tendencia a formar una sociedad. Tan es así que, para Marx, la esencia humana no reside en el individuo sino en la colectividad social, así como la esencia de la abeja o de la hormiga no está en el insecto mismo sino en el panal o en el hormiguero. Es en la sociedad que el hombre, gracias a su trabajo codo a codo con otros hombres, asegura la satisfacción de sus necesidades naturales y transforma a la naturaleza en algo que se le asemeja cada vez más, en algo cada vez más humano. El hombre cesa de ser "humano" cuando se le niega su sociabilidad natural, como ocurre en la sociedad capitalista donde una minoría se apropia del trabajo de todos.

En 1947 Heidegger interviene en este debate, solicitado por un filósofo francés que le pregunta cómo se puede volver a dar significado a la palabra "humanismo" que, en la contienda entre tantos pretendientes, se había transformado en un término vacío. En un texto famoso, la "Carta acerca del humanismo", Heidegger analiza las distintas concepciones de esencia humana formuladas por los diversos humanismos, antiguos y modernos, y en todas ellas encuentra un presupuesto tácito común que, sin embargo, no es nunca sometido a investigación o crítica. Tal presupuesto —que todos los humanismos aceptan implícitamente— consiste en que el ser humano responde a la antigua definición de Aristóteles: el hombre es un "animal racional". En particular, ninguno pone en duda la primera parte de la definición, es decir lo de "animal", mientras que lo "racional" se transforma, de acuerdo a las distintas filosofías, en intelecto, alma, espíritu, persona, etc. Ciertamente, dice Heidegger, de este manera se afirma algo verdadero acerca del ser humano, pero su esencia se piensa de un modo demasiado restringido. La esencia humana se piensa a partir de la "animalitas" y no de la "humanitas", por lo tanto se reduce al hombre a un ente natural, a un fenómeno zoológico y finalmente a una cosa. Y así se olvida el punto fundamental: que el ser humano no es un "qué", un ente cualquiera, sino un "quién" que se pregunta acerca de la esencia de los entes y de su propia esencia. El haber reducido implícitamente al ser humano a un ente cualquiera, a una cosa, ha determinado el empobrecimiento de los humanismos tradicionales y su fracaso histórico. En esta reducción a cosa se anida la raíz del nihilismo y de la inmensa destructividad de la actual sociedad tecnológica. Para Heidegger, la esencia humana debe ser pensada a partir de una colocación totalmente diferente: el ser humano está infinitamente más cercano a lo divino que todos los demás entes naturales, por ejemplo los animales, de los cuales está separado por un abismo incolmable. Heidegger no nos dice de qué modo es posible experimentar la esencia humana de un modo nuevo. La realización de tal experiencia no está en manos de los hombres, quienes pueden solamente prepararse, en silencio, para lo que él llama "la nueva revelación del ser".

Con la intervención de Heidegger se cierra el último gran debate sobre el humanismo. Hoy, la pérdida de fe en el "progreso", que marca el fin de la modernidad y el ingreso en la época post-moderna, ha despojado a la imagen del Ochocientos de la aureola brillante que la circundaba: hoy, del ser humano no queda más que la imagen de "máquina biológica", de una "cosa" determinada por su conformación química —el patrimonio genético— y por los estímulos que le llegan del ambiente. Esta es una imagen en la que hoy todos creemos en mayor o menor medida. En tanto, el dios cristiano ha sido reemplazado por un dios mucho más misterioso y enigmático: el Azar que, a través de vías imprevisibles, determina las mutaciones de la materia y de esa configuración particular de la materia que es la vida, y las entrega a la férrea necesidad de las leyes físicas. En esta dimensión no hay espacio alguno para la libertad y la elección, no hay posibilidad alguna de fundamentar un sistema de valores. Así, la vida humana, como el mundo todo, pierde significado y se transforma en cotidianidad banal y opaca, en una absurda carrera hacia la muerte. No me parece oportuno insistir en los aspectos negativos de la actual situación cultural, ya que han sido descriptos con gran profundidad por muchos pensadores y artistas contemporáneos. Me interesa

simplemente hacer notar que tal situación, si es que no se ponen en marcha acciones correctivas, es necesariamente el preludio a una nueva <<marea creciente del nihilismo>>.

Este es el vacío en el que nacen el Nuevo Humanismo y el Movimiento Humanista que encarna los ideales del primero. Deseo aclarar que el Nuevo Humanismo se define y se presenta como un sistema de ideas, como una ideología. Esto probablemente sonará un tanto "retro" en una época post-moderna en la que toda forma estructurada de ideas es reducida al nivel de "narración", al nivel de mito individual o grupal que esconde una voluntad de poder. No somos tan ingenuos como para creer que nuestras ideas sean "científicas" y que representen la realidad "objetiva", como se decía en el siglo pasado. Nosotros nos colocamos en la tradición fenomenológica y por lo tanto no hablamos de "objetividad", sino de interpretación, de proyecto. El Nuevo Humanismo es una interpretación general de la situación del actual mundo globalizado y un conjunto de propuestas para salir de la crisis en la que se encuentra nuestra civilización. Es un proyecto, una Utopía para el nuevo milenio, que puede ser aceptado o rechazado, pero que reivindica para sí —como mínimo— la misma dignidad que se otorga a las miles de propuestas parciales que el frenesí pragmático de esta época nos presenta cada día.

El Movimiento Humanista surge treinta años atrás por obra de un pensador latinoamericano, Mario Rodríguez Cobos, que firma sus escritos con el seudónimo de Silo. El acta de nacimiento es un discurso que Silo da el 4 de mayo de 1969 en una localidad perdida en Los Andes argentinos y al que asisten alrededor de quinientas personas provenientes de diversos países del continente sudamericano. Este discurso llevaba por título "La curación del sufrimiento" y trataba el tema del sentido de la vida, el sufrimiento mental y la violencia, y de las vías para superar a estos últimos. En estos treinta años el Movimiento Humanista se ha expandido hasta radicarse en alrededor de cincuenta países de los cinco continentes y ha ido elaborando una nueva imagen de ser humano en contraposición a la actualmente dominante, y una nueva idea de humanismo en consonancia con el mundo globalizado en el que vivimos.

La reconstrucción de la imagen de ser humano que Silo efectúa se encuadra en la línea del desarrollo del pensamiento del Novecientos alternativa al naturalismo: la línea de la fenomenología y del existencialismo que va de Husserl y Heidegger a Sartre. Para Silo, la conciencia humana no es un "reflejo" pasivo o deformado del mundo natural, ni un contenedor de "hechos síquicos" existentes en sí mismos. La conciencia humana "trasciende" el mundo natural, es decir, constituye un fenómeno radicalmente diferente de éste. Ella es actividad intencional, actividad incesante de interpretación y reconstrucción del mundo. Por consiguiente, la conciencia es fundamentalmente poder-ser, es futuro, superación de lo que el presente nos entrega como "hecho". En esta reconstrucción del mundo externo y en este salto hacia el futuro reside la libertad constitutiva de la conciencia: libertad entre condicionamientos, sometida sí a la presión del pasado, pero, de todas formas, libertad. En cambio, para la interpretación naturalista, la conciencia humana es esencialmente pasiva y está anclada al pasado: es reflejo del mundo externo y su futuro es actualización determinista del pasado. Esta interpretación, si quiere ser coherente, no deja espacio alguno para la libertad humana.

Para Silo, por lo tanto, si bien el ser humano participa del mundo natural en cuanto posee un cuerpo, no es reducible a un simple fenómeno natural, no tiene una "naturaleza", una esencia definida de una vez por todas, sino que es un "proyecto" de transformación del mundo natural y social y de sí mismo. Si de todas maneras quisiéramos definirlo, podríamos solamente decir que "el hombre es ese ser histórico que transforma su propia naturaleza por medio de la actividad social". Efectivamente, todo ser humano nace en un mundo que no es simplemente natural sino también histórico-social, es decir, netamente humano, un mundo en continua transformación donde todos los objetos están cargados de significado, de intención, de finalidad.

Pero ¿de dónde surge el motor de ese continuo hacer y deshacer al que llamamos Historia? Para Silo, la raíz de la dinámica histórica está en la lucha de los hombres contra el dolor físico y el sufrimiento mental. El dolor es del cuerpo y proviene de la hostilidad de la naturaleza —que el hombre combate a través de la ciencia— o de la violencia con la que algunos hombres tratan de anular la intencionalidad y la libertad de otros hombres, reduciéndonos a instrumentos de sus intenciones, a objetos naturales, a cosas. La violencia no es sólo física; puede también asumir las distintas formas de la discriminación: racial, sexual, religiosa, económica, que producen, además de dolor, sufrimiento mental.

Para Silo, la violencia física no es un hecho "natural" como algunos etólogos han querido hacernos creer, sino el resultado de intenciones humanas; es en sí misma expresión de la libertad constitutiva de la conciencia humana. Del mismo modo, la violencia económica —que se ejerce por medio de innumerables mecanismos legales y que hoy se justifica por las así llamadas leyes de mercado— no es un hecho "natural", o la manifestación a nivel humano de la lucha por la supervivencia del más fuerte que, según algunos naturalistas del Ochocientos, caracteriza al mundo animal. Tanto en economía como en política no existen leyes naturales, existen sólo intenciones humanas. (En lo que a esto respecta es interesante recordar que en el mundo animal existe no sólo la lucha, sino también la cooperación y que la extensión del darwinismo a la esfera social y económica fue posible porque el ser humano había sido previamente reducido a fenómeno zoológico). Para Silo, si la violencia y la discriminación son expresiones de intenciones humanas, es también posible un acto libre de oposición a aquéllas, una elección de campo entre opresores y oprimidos, es también posible la solidaridad y un compromiso de lucha por una sociedad más justa e igualitaria.

Pero ni la justicia social ni la ciencia son un remedio para el sufrimiento de la mente, que surge a través de las mismas vías que permiten la constitución de la individualidad humana, y estas vías son: la percepción, el recuerdo y la imaginación. Se sufre cuando se experimenta una situación contradictoria; se sufre por lo que se ha perdido, por lo que no se ha logrado alcanzar o por lo que se piensa que no se podrá obtener; se sufre por una humillación, una frustración, una vergüenza; se sufre por miedo a la enfermedad, a la vejez, a la muerte. Frente al sufrimiento, frente al miedo a la muerte, por ejemplo, el hombre moderno o el de 5000 años atrás no son diferentes. Solamente un renovado sentido de la vida, dice Silo, solo una nueva espiritualidad pueden sanar el sufrimiento de la mente. La búsqueda de la trascendencia, la rebelión contra la absurdidad que la muerte parece imponer a la existencia, encuentran un gran espacio en la obra de Silo y en el Nuevo Humanismo. Silo ha siempre manifestado una fe absoluta en el hecho de que la muerte física no pone fin a la existencia sino que, simplemente, constituye un paso hacia la trascendencia inmortal. Sin embargo, él no le pide a nadie creer por fe en sus ideas sobre lo divino, ni pretende imponer una nueva religión con ritos y dogmas. Y proclama firmemente para todos la libertad de creer o no creer en dios y en la inmortalidad. En el Movimiento Humanista hay ateos y creyentes de todas las religiones. Como en el Budismo, en el Movimiento Humanista se ofrecen vías, experiencias, a través de las cuales cada uno pueda comprobar por sí mismo la veracidad o la utilidad de lo que se dice.

Vencer progresivamente al dolor y al sufrimiento por medio del desarrollo de la ciencia, una sociedad más justa y la reconquista del sentido de la vida: este es el proyecto humano colectivo que el Movimiento Humanista indica para el nuevo milenio y que llama la "Humanización de la Tierra".

Como decíamos, Silo reformula el concepto de humanismo, colocándolo en una perspectiva histórica mundializante, es decir, en sintonía con la época actual que ve surgir, por primera vez en la historia humana, una sociedad planetaria. Silo afirma que el humanismo que aparece con fuerza en la época renacentista, reivindicando para el ser humano dignidad y centralidad en oposición a la desvalorización del hombre operada por el medioevo cristiano, estaba ya presente en otras culturas, en el Islam, por ejemplo, o en India o en China. Ciertamente se lo llamaba de otro modo, dado que otros eran los parámetros culturales de referencia, pero estaba siempre implícito bajo la forma de "actitud" y de "perspectiva frente a la vida". En esta concepción, entonces, el humanismo no resulta ser un fenómeno delimitado cultural y geográficamente, un hecho europeo, sino más bien un fenómeno que ha surgido y se ha desarrollado en diversas partes del mundo y en distintas épocas. Precisamente por esto, el humanismo puede dar una dirección convergente a culturas muy diferentes entre sí que, en un planeta unificado por los medios de comunicación de masas, ya están en contacto forzada y conflictivamente. Pero ¿cómo hacer para reconocer los "momentos humanistas" en culturas que tal vez cuentan con una historia milenaria? Para Silo, tales momentos son reconocibles gracias a los siguientes indicadores históricos:

- 1- El ser humano ocupa una posición central ya sea como valor o como preocupación.
- 2- Se afirma la igualdad de todos los seres humanos.
- 3- Se reconoce y se valoriza la diversidad personal y cultural.
- 4- Se tiende a desarrollar el conocimiento más allá de lo aceptado como verdad absoluta hasta ese momento.
- 5- Se afirma la libertad de profesar cualquier idea o creencia.



6- Se repudia la violencia.

Por consiguiente, el humanismo, definido por esta actitud y esta perspectiva de vida personal y colectiva, no es patrimonio de una cultura específica, sino de todas las grandes culturas de la Tierra y, en este sentido, se presenta como un humanismo universalista. Recurriendo a los momentos humanistas existentes en la propia historia, las grandes culturas que hoy se enfrentan entre sí pueden construir juntas el gran sueño que el Movimiento Humanista llama la Nación Humana Universal.

Esto es todo. Gracias por vuestra atención. Para todos: Paz, Fuerza y Alegría.

## **LA GLOBALIZACIÓN: ¿UNA AMENAZA A LA DIVERSIDAD CULTURAL?**

*School of Social Work - Hunter College  
Ciudad de Nueva York, 27 de enero del 2000*

Buenas noches. Quiero agradecer a las autoridades académicas de la Universidad de Hunter y al Centro Humanista de las Culturas por haberme invitado a hablar hoy. El tema de mi charla será la globalización, un término que recientemente, y en diversos medios, se utiliza mucho. La globalización se presenta, en general, como un proceso acelerado de interacción económica entre países y culturas, montado sobre un gran aparato de tecnologías modernas de comunicación. Desde una perspectiva generalmente optimista, se dice que a través de la globalización, el progreso y la riqueza llegarán hasta los países más atrasados y que la calidad de vida aumentará en todas partes, y para todos.

La globalización también es presentada como un proceso natural en el sentido de que obedece a las leyes naturales de la economía de mercado. Sin embargo, ante los posibles resultados de tal proceso, surgen algunos temores de trasfondo, una suerte de ansiedad.

Estos temores parecen estar ligados a tres puntos:

- a) El proceso se percibe como demasiado grande, demasiado rápido y fuera del control de la ciudadanía.
- b) Para el ciudadano común, la globalización implica abrir las puertas al mundo, y por lo tanto a los *problemas* del mundo, problemas que algunas veces son el resultado de largas y complicadas «historias» difíciles de comprender. Al hacerse consciente de estos problemas, las personas temen sentirse responsables de resolverlos.
- c) El intercambio de objetos, personas e ideas crea una situación de confusión general en la cual se experimenta la pérdida de referencias tradicionales, es decir, la pérdida de lo que se llama “identidad cultural”.

Estas son algunas de las preocupaciones que circulan en este momento y a las cuales trataremos de responder de acuerdo a la perspectiva del Movimiento Humanista. Esta perspectiva puede parecer radicalmente diferente a la que presentan diariamente los medios de difusión. Pero antes de continuar, será necesario definir algunos de los conceptos que hemos de discutir, ya que éstos muchas veces se presentan de modo difuso y vago. En particular, trataremos de clarificar la naturaleza del proceso de globalización y desarrollaremos un contexto apropiado para comprender el concepto de identidad cultural.

Para comenzar, diremos que el proceso de globalización no es de ninguna manera un proceso natural, es decir, un proceso que se desarrolla de acuerdo a ciertas leyes naturales como las leyes del mercado, como se explica generalmente. Estas leyes naturales del mercado no existen ni existirán nunca porque la economía, como cualquier otra actividad humana, es algo intencional, dependiente de la voluntad, los deseos y los proyectos de seres humanos. La globalización se observa como un proceso intencional, guiado, como la expresión de un modelo económico que conlleva una ideología y una visión del mundo específicas. Esta ideología tiene un nombre, se llama capitalismo especulativo, es decir, el capitalismo en su más reciente fase de desarrollo, en el cual la expansión de la economía no está ya ligada a la producción sino al mercado financiero especulativo. Para decirlo más sencillamente, estamos hablando de la ideología de hacer dinero del dinero, y a nivel cultural, de la religión del dinero.

En la vanguardia de esta ideología están las corporaciones multinacionales y los bancos. Estas son instituciones intrínsecamente trans-nacionales y no están necesariamente ligadas a un país en particular, no obstante muchas de ellas tengan sus raíces en el Occidente. Desde que este proceso comenzó el siglo pasado, estas estructuras no han detenido la expansión de su influencia hacia todos los rincones del mundo, y han concentrado su poder a través de adquisiciones y fusiones sorprendentemente rápidas. El aumento de su poder está directamente relacionado con la pérdida de autoridad y legitimidad de los estados nacionales, un fenómeno característico de la segunda mitad del siglo pasado. Estas multinacionales y bancos han tratado de superar y trascender las barreras y restricciones impuestas por los estados nacionales, y al hacer esto han creado un estado paralelo con sus propias reglas y procedimientos. Este estado paralelo ha alcanzado un nivel de poder increíble. El capital puede ahora fluir de un país a otro en segundos y hasta los países más poderosos, e inclusive los bloques regionales, reconocen su incapacidad para controlarlo.

Cito un ejemplo reciente: la Unión Europea, que consiste de 15 estados miembros, es actualmente el bloque económico más grande del mundo. En su última reunión bi-anual en Helsinki, en Diciembre de 1999, un tema a discutir fue cómo pagar los programas de ayuda social de los países miembros. Debido a restricciones auto-impuestas para el control del déficit, el dinero debía provenir de ingresos de algún tipo. Se propuso un impuesto a las ganancias de capital de ciudadanos europeos que invirtieran en la bolsa de Londres. Las autoridades Británicas se rehusaron, explicando que tal impuesto daría como resultado la fuga de capitales de Londres a otros mercados. Así se produjo un atasco entre Gran Bretaña y el resto de los países miembros de la Unión Europea que aún continúa sin resolverse. Lo que se hace evidente en esta situación es que el bloque económico más grande del mundo no es capaz de cobrar impuestos a sus ciudadanos más ricos —aquellos que se pueden dar el lujo de especular en el mercado financiero. Por esta razón vemos que en todo el mundo se reducen los presupuestos para salud, educación, pensiones y otras formas de asistencia pública. Parece que ningún país puede domar ese monstruo sin control que es el capital especulativo.

Además de sus propias reglas, las multinacionales y los bancos que dirigen este proceso de globalización tienen su propia cultura, articulada como un sistema de valores y conductas. Esta cultura se reproduce a través de las escuelas y los medios de difusión, gurús y profetas, que nos explican todos los días que el único valor es el dinero: el dinero es buscado, multiplicado y adorado; el dinero es el único dios y por lo tanto lo justifica todo. Se continúa hablando de otros valores —igualdad, oportunidad, democracia— pero abajo de esta gruesa capa de hipocresía el mensaje sigue siendo el mismo: *el único valor real es el dinero*. Hasta los más pobres segmentos de la población se ven afectados por esta cultura: creen que el dinero es la única defensa contra las duras realidades de la vida cotidiana, y orientan su vida en esa dirección. ¿Quién quiere ser millonario? Todos.

A estas alturas quiero aclarar que la pobreza no es un valor para nosotros. Al denunciar el culto al dinero, no estamos pintando un cuadro romántico de la pobreza ni promoviendo un estilo de vida ascético. Todo lo contrario. Queremos simplemente enfatizar que el problema fundamental de la economía de hoy no es la producción de la riqueza sino su distribución. En el ámbito mundial tenemos una enorme capacidad productiva y un alto excedente, pero la riqueza está concentrada básicamente en manos de unos pocos. El dinero fluye hacia el dinero, y la brecha entre el segmento más rico de la población y el más pobre aumenta cada día. Todos sabemos que en este momento histórico existe la posibilidad técnica de proveer alimento, vivienda, atención médica y condiciones de vida decentes para toda la población del planeta. Si esto no ocurre es porque el proceso de globalización no está dirigido a resolver estos problemas, sino a aumentar el poder y la riqueza de unos pocos.

Quiero señalar dos instituciones internacionales que han tenido la responsabilidad fundamental en la expansión de este proceso de globalización: el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Para competir en esta economía global los países son presionados para incurrir en créditos enormes a través de estas organizaciones. A medida que el interés de estos créditos se acumula, el Estado se ve forzado a vender los recursos del país: sus compañías, sus tierras, sus recursos naturales, hasta que la infraestructura del país ya no es controlada por su gente sino por instituciones e individuos extranjeros. Hoy, más de dos docenas de países utilizan el dólar como su moneda nacional, renunciando así a la capacidad de regular su propia economía. Generaciones han trabajado arduamente para construir algo que es destruido en unos pocos meses. Hemos visto muchos ejemplos recientemente: Méjico, Tailandia y Sud América. El dinero entra en un país cuando se piensa que se puede ganar algo, pero cuando el dinero sale, la economía de dicho país sufre un colapso. No hay consideración alguna para con los afectados.

Este modelo de globalización se ha convertido en el modelo de vida ganador, un modelo que se difunde hasta los puntos más remotos del globo. Y a medida que se difunde, lleva consigo la ideología del dinero, la competencia y el individualismo. El ser humano, el medio ambiente, las culturas son considerados como aspectos secundarios que pueden ser utilizados o destruidos si se convierten en un impedimento para este proceso, cuya fuerza aumenta gracias a la creencia general de que no existe otra alternativa.

Esta ideología de exportación está hoy produciendo choques con muchas culturas del mundo, especialmente aquellas que están estructuradas alrededor de la familia o las creencias religiosas. Estas culturas están levantando muros frente al resto del mundo porque se resisten a integrarse a este modelo de vida, que no consideran como una opción para sí. En cierta medida esto también ocurre en este país, donde

la integración como se la veía en momentos anteriores —el modelo «melting pot»— ya no es deseable para muchos de los nuevos inmigrantes. En algunos casos, la imposición de este modelo único ha comenzado a producir reacciones que se expresan en forma violenta e irracional. No hay razón para creer que estas explosiones vayan a disminuir, todo lo contrario, aumentarán en magnitud y número a medida que la presión hacia el conformismo aumente. Aparecerán también en este país, como demuestran las recientes demostraciones en Seattle en contra de la Organización Mundial del Comercio.

Otro problema con que nos encontramos es que las culturas, al verse forzadas a defenderse, terminan defendiéndolo todo —aun sus aspectos secundarios o negativos. A raíz de esto se forma una suerte de “fundamentalismo cultural” donde todo lo que es externo a la cultura es rechazado, donde solamente el propio estilo de vida y la propia religión son válidos.

Quiero clarificar en este punto, que no vemos este proceso de globalización como algo únicamente negativo. De hecho estamos agradecidos que este proceso nos haya traído a un punto donde todos los países y todas las culturas están confluyendo por primera vez. Este proceso ha permitido un nivel de interacción entre la gente que hace un par de generaciones no podría haber sido concebido. Ha generado oportunidades para intercambiar ideas, creencias y modelos culturales. También ha demostrado que las diferencias entre las personas son insignificantes en comparación con las experiencias y aspiraciones que tienen en común.

Trataré ahora de aclarar qué quiere decir este difuso concepto de «identidad». Normalmente se cree que la identidad personal o cultural se refiere solamente al pasado, que es un reflejo de la acumulación histórica de experiencias vividas por una persona o un pueblo. Es como si las capas de experiencias se fueran acumulando y depositando, y esto formara la identidad. Esta creencia deriva de otra, más general, que se refiere a la pasividad de la conciencia humana, donde la conciencia es concebida como una suerte de espejo que simplemente refleja el mundo. En realidad las cosas no son así. Si nos miramos a nosotros mismos, veremos que en los momentos más importantes de nuestras vidas, hacemos una correlación, una ligazón entre nuestras experiencias pasadas y la idea de un proyecto personal a futuro. Esta imagen del futuro —quién queremos ser— es una influencia continua en nuestras acciones en el presente. Esta imagen que conformamos del futuro es tan importante como nuestro pasado en la creación de nuestra identidad personal. No sólo somos lo que hemos hecho, o lo que se nos ha hecho; somos también nuestros proyectos, nuestros deseos, nuestras aspiraciones.

La misma dinámica es aplicable a un pueblo, y en ese caso hablamos de identidad cultural. La identidad cultural no es simplemente la acumulación de ideas, costumbres, idiomas, formas de comer y vestirse que nos llegan de generaciones anteriores, sino que también es lo que dicha cultura elige hacer con estas cosas en un momento de su historia. Es el proyecto que se propone a sí misma.

Esto es particularmente cierto para las culturas antiguas. Por ejemplo, ¿cómo define su cultura India, con sus miles de años de historia? ¿En qué tipo de herencia se basará? ¿Se referirá a los Vedas, el Vedanta, el Budismo, a Gandhi, a la bomba atómica? En cada momento de su historia, cada cultura está obligada a tomar de su pasado aquello que le resulte más útil para su proyecto. En resumen, la identidad cultural es el proyecto que un pueblo crea para el futuro, extrayendo elementos particulares de su pasado. No es algo pasivo como el contenido de una bolsa, sino algo que continuamente recreamos para afrontar los desafíos que nos presenta el momento actual. Siempre hay una elección. Siempre hay una selección. Siempre hay libertad.

También podemos reconocer que en la vida de individuos y culturas hay experiencias, tanto positivas como negativas, que forman parte de su herencia cultural. Una persona o un pueblo pueden elegir un proyecto que elimine o neutralice las experiencias negativas y refuerce las positivas. ¿Queremos los italianos, por ejemplo, arrastrar al nuevo milenio la trágica experiencia de la Mafia? ¿O queremos hacer una elección conciente para cambiar esta conducta social negativa? Esta elección nos permite distinguir entre una *identidad mecánica*, creada al reproducir automáticamente elementos de nuestra cultura sin pensamiento ni reflexión, y una *identidad intencional*, formada al elegir aquellos aspectos que estimemos de mayor valor para el futuro.

Este proceso de globalización se acelera rápidamente, y pronto nos encontraremos juntos, codo a codo, cultura a cultura, mirando por primera vez hacia un futuro común. Este futuro no le pertenece a *ninguna cultura en particular*, sino que debe ser un proyecto compartido que permita la inclusión de todos. En este

momento surge la pregunta: ¿Qué aportaremos al tercer milenio? Cada cultura será llamada a reflexionar, a hacer un exámen de su pasado e identificar aquellas cualidades, experiencias y tradiciones que sean las más valiosas para sí y para otras culturas en este planeta.

Habiendo definido y aclarado nuestra postura con respecto a la globalización y la identidad cultural, quisiera ahora concluir comentando brevemente las propuestas y actividades del Movimiento Humanista en relación a estos temas.

Opuestamente al proceso destructivo de globalización dirigido por bancos y multinacionales, el Movimiento Humanista se ha comprometido durante 30 años a trabajar en aras de la creación de una Nación Humana Universal, en la cual las diferencias culturales sean consideradas como un valor y no como algo que debe ser marginalizado o eliminado. La Nación Humana Universal sería la expresión de la primera civilización planetaria que haya visto el ser humano, y surgirá desde el corazón de los seres humanos y no desde sus líderes. Cada cultura tendrá que contribuir a esta civilización con algunas de sus experiencias, formando parte así de un proyecto mayor e inclusivo. Quisiera reiterar que no queremos algo homogéneo — McDonalds y yuppies por todas partes. El desarrollo de un proyecto común no requiere que la gente renuncie a las particularidades de sus culturas. Por lo contrario, vemos esas particularidades, esa diversidad, como cualidades y recursos a ser aprovechados, como un proyecto común entre individuos que incorpora los talentos y puntos de vista de sus participantes.

Como base del trabajo del Centro Humanista de las Culturas está la pregunta: ¿Qué contribución harán las culturas al proyecto común de la Nación Humana Universal? ¿Aportarán la frustración, la discriminación, las guerras y la violencia que caracterizaron a algunos momentos de su pasado? ¿O buscarán lo que nosotros llamamos “los momentos humanistas” en sus propias culturas? Esos momentos en los cuales el ser humano era considerado el valor más importante, la paz y la cooperación entre grupos diversos eran consideradas fundamentales, se rechazaba la violencia como el peor enemigo de la humanidad, se respetaban todas las creencias religiosas, incluyendo el ateísmo, y en los cuales la ciencia y las nuevas ideas eran desarrolladas para hacer retroceder el dolor y el sufrimiento en los seres humanos. Todas las grandes culturas del planeta han tenido momentos humanistas en su historia, y a estos momentos ha de apelarse en esta fase tan especial y crítica de la civilización.

Para concluir, diría que ustedes están en una situación sin igual para continuar esta discusión, ya que New York es un mini modelo de la globalización que se está verificando en el planeta. Aquí conviven gentes de todos los países, culturas y religiones del mundo. La labor que pueda realizarse aquí tendrá repercusiones más allá de los límites geográficos de la ciudad. La tarea de todos los Centros de las Culturas —de hecho, la tarea de todos nosotros— es ayudar a la gente a tomar conciencia de que sus diferencias culturales pueden ser algo valioso; que es el ser humano, y no el dinero, el valor más importante, que la solidaridad es más importante que la competencia. Todo esto puede sonarle a muchos como un sueño utópico, especialmente cuando caminamos bajo los grandes rascacielos y como hormigas insignificantes miramos a las alturas desde donde los poderosos dirigen este proceso destructivo de globalización. Pero deberíamos recordar siempre que estas hormigas insignificantes representan el 90% de la humanidad.

Gracias por su atención.

# LAS ORGANIZACIONES MONÁSTICAS EN LA HISTORIA

(Apuntes sin editar)

## LOS ÓRFICOS

### 1. INTRODUCCIÓN: ORFEO Y DIONISIO

Es a partir del siglo VI a.C. que comenzamos a tener noticias en Grecia del movimiento órfico. No sabemos exactamente cómo ni dónde surgió, y tampoco cómo se haya difundido. Tenemos sí la certeza de que este movimiento introdujo en Grecia una visión religiosa radicalmente opuesta a la tradicional, centrada en los dioses olímpicos cantados por Homero. De hecho los mitos de este movimiento se desarrollan en torno a dos figuras que no pertenecen al mundo homérico: Orfeo y Dionisio.

Según la tradición, Orfeo vivió una generación antes de Homero y participó en la mítica expedición de los Argonautas en busca del Vellocoino de Oro. Se decía que era sacerdote de Apolo y devoto de Dionisio; habría inventado la lira y enseñado a los hombres la música y la escritura; habría prohibido toda forma de matanza y el comer carne. Pero sobre todo era recordado como maestro de las iniciaciones y de los misterios. Habría introducido en Grecia las “orgías”, es decir, los ritos de Dionisio y también los Misterios de Demetra, la diosa madre.

Se decía que era originario de Tracia y se lo representaba frecuentemente con el gorro frigio, mientras encantaba las bestias feroces, las plantas y las rocas con la música de la lira, logrando también mitigar el corazón de los guerreros salvajes de su tierra. Era el más grande de los poetas, el inspirado por las Musas, el teólogo.

La tradición recuerda su viaje a los Infiernos para liberar de la muerte a la amada esposa Eurídice, que había muerto por la mordedura de una serpiente. Este mito relata que Orfeo obtuvo de Hades, el señor del mundo subterráneo, el poder de rescatar a su esposa y traerla nuevamente a la luz, a pacto de no volverse hacia atrás para mirarla durante el camino del retorno. Pero Orfeo no pudo evitar el deseo de ver si Eurídice realmente lo seguía, y por esta transgresión las puertas del mundo de los muertos se cerraron para siempre delante de su esposa.

Otro relato narra que fue perseguido, asesinado y su cuerpo despedazado por las mujeres de Tracia, a las cuales no prestaba atención. Se decía que la cabeza cortada cayó en el mar no cesando de cantar. Según otra versión del mito, su muerte fue debida a Dionisio, celoso del culto exclusivo que rendía a Apolo.

La figura de Dionisio, no obstante un siglo de intensas investigaciones, sigue siendo misteriosa y controvertida. Numerosos autores han sostenido que su culto entró en Grecia desde afuera, desde Tracia o Frigia<sup>131</sup>. Pero ahora se está afirmando la hipótesis de que el origen más remoto del dios se encuentra en Creta. En tablillas cretenses, datables entorno a los siglos XV-XIII a.C. se han encontrado los nombres de Dionisio y de la “Señora del Laberinto”, divinidad identificada con Ariadna.<sup>132</sup>

En la literatura propiamente griega, la primera mención de Dionisio se encuentra en la *Iliada*. Pero como figura divina, Dionisio está en neto contraste con la religión homérica, incluso a partir del siglo VI a.C., cuando comienza a aparecer en la pintura sobre cerámica<sup>133</sup> junto a los otros dioses olímpicos, siempre permanece en algún modo como un extraño entre ellos. De hecho los poemas homéricos, que lo mencionan sólo accidentalmente, no lo reconocen como miembro de la familia de las divinidades olímpicas y ni siquiera como uno de los dioses honrados por los héroes cuyas proezas se narran. Ninguna ciudad griega se encontraba bajo su protección y no resulta que se le hayan dedicado muchos templos; tampoco en la religión doméstica se practicaba su culto. Entonces, desde el principio aparece en la cultura griega un profundo contraste entre la religión olímpica oficial y el culto de Dionisio. Este conflicto por otra parte se encuentra claramente expresado en el mito del dios, como veremos más adelante.

En todo caso, a partir del siglo VI a.C., el culto de Dionisio adquiere una gran popularidad en todo el mundo griego y en todas las clases sociales. Esta popularidad coincide con la difusión de la literatura órfica, que hace de Dionisio la figura central de su especulación religiosa.

Dionisio es una figura extremadamente compleja y ambigua<sup>134</sup>. Veamos ahora sus características principales según las referencias que se encuentran en todo el arco de la literatura griega y por testimonios

<sup>131</sup> Ésta es la tesis sostenida por E. Rohde en su célebre libro “Psyche”.

<sup>132</sup> G. Pugliese Carratelli en “La Parola del Passato”, fasc. 154-155, pág. 108-126; 135-144, Nápoles 1974.

<sup>133</sup> Por ejemplo, en el famoso Vaso François del Museo de Florencia datable en el tiempo de Pisístrato (Siglo VI a.C.)

iconográficos. Más adelante nos ocuparemos del aspecto de su mito que fue desarrollado en modo particular por el Orfismo.

1. Es el dios del vino y de la embriaguez que éste produce: es Baco. A él se le atribuye el haber enseñado a los hombres el cultivo de la vid y la preparación del vino. La iconografía, en este aspecto, lo muestra a menudo como un joven imberbe y afeminado, con la cabeza ceñida con una rama de vid, blandiendo un tirso, es decir, un bastón que termina en una piña, alrededor del cual serpentea una hiedra. Lo sigue un cortejo de mujeres ebrias y de Sátiros y Silenos. El mito narra que es hijo de Zeus y de una mortal, la tebana Semele<sup>135</sup>. A ésta, encinta ya de Dionisio, le asalta el deseo de ser visitada por el dios del cielo en todo su esplendor. Se le aparece Zeus, circundado de rayos y fuego celeste: la joven muere fulminada, dando a luz prematuramente a Dionisio. Zeus acoge al niño en su muslo donde vive una nueva gestación. Se vislumbran en este mito las propiedades agrícolas de la vid, manifestación vegetal del dios, que es transplantada por talea.
2. Es el dios de la energía vital del sexo y de la ebriedad sexual. Es representado con el aspecto de un hombre barbudo y viril o como falo o simple piedra erecta. En forma animal aparece como toro, el más viril de los animales, o como macho cabrío o también como serpiente que frecuentemente envuelve el tirso. En su honor se organizaban las faloforías o fiestas en las que se llevaban en procesión grandes falos de madera. Con su paredra (es decir, pareja divina), la cretense Ariadna, Dionisio cumple una unión sexual mística, un matrimonio sagrado.
3. Es el dios del teatro, de la música y de la danza, y de la ebriedad que producen. En el mundo griego todas estas artes siempre estuvieron bajo su patrocinio. En este aspecto es representado como una máscara, cómica o trágica.
4. Es el dios del éxtasis, de la ebriedad mística, de la “manía”, del entusiasmo (palabra que significa, literalmente, “estar poseído por el dios”), que lleva al devoto, el bacante, a un milagroso contacto con lo divino que se encuentra en la naturaleza, haciéndole trascender sus limitaciones de hombre mortal. Es el dios que da la alegría, la paz.
5. Es el dios que muere descuartizado por los Titanes y que resucita. Conociendo la muerte, es por lo tanto el dios de los misterios y de las iniciaciones, que promete a los “mistes”, es decir, a los adeptos, la revelación del gran secreto de la muerte. Es aquél que libera y que salva, que enseña a transformarse después de la muerte en un beato, en un dios.
6. Es el dios de la Luz. Con el nombre de Fanes, el Luminoso, es aquél que ilumina las tinieblas del caos con sus alas de oro y su antorcha. Es el primer dios nacido entre todos los dioses, es Eros, la fuerza atractiva y generativa. Es hermafrodita.

Pero Dionisio es también:

7. El dios que hace enloquecer a las mujeres y que, con la locura, destruye sin piedad a aquellos que no lo reconocen y veneran. Es un dios cruel y vengativo.
8. Es el dios de la naturaleza salvaje, de los bosques y de las fieras, de las montañas abruptas. Sus ritos se desarrollan siempre al aire libre, jamás en el interior de un templo. Se lo invoca entre los bosques, de noche, a la luz de las antorchas, en las cimas de las montañas. Se viste con la piel de un animal salvaje, de pantera o de ciervo. Se lo llama Zagreo, el Gran Cazador, el Vagabundo de la Noche. Lo llaman también el Comedor de carne cruda.
9. Es el dios del mundo subterráneo. Heráclito<sup>136</sup> dice que no es otro que Hades, el dios de los muertos. Vive bajo tierra. Se lo evoca en los pantanos, en las grutas. En Atenas las más antiguas fiestas en honor a Dionisio, las *Antesterias*, o fiestas de las flores, se celebraban en Marzo, en días considerados nefastos, aquellos en los cuales volvían a la tierra los espíritus de los muertos. Dionisio-Hades venía desde el mar en una barca con forma de carroza (carro-naval, de donde proviene nuestra palabra *carnaval*) seguido de un cortejo de hombres enmascarados y con cuerpo pintado de color blanco, que simulaban a los muertos.

<sup>134</sup> Ni siquiera existe concordancia entre los investigadores sobre el significado de su nombre. Éste se compone de una parte griega, Dios- (de dios, de Zeus, divino) y de una parte -nysos, no explicable en griego. Podría significar el “dios de Nysa” o el “dios de las nysai”, las ninfas, las mujeres.

<sup>135</sup> Semele es probablemente un nombre frigio que significa “tierra”, Semele sería entonces una diosa de la Tierra. Cfr. H. Jeanmaire, Dionisio, París 1951; Torino 1972, pág. 335

<sup>136</sup> Heráclito, Fragm. 15 (Diels).



Dionisio es por lo tanto el dios de todo tipo de embriaguez que anula la normal condición psíquica del ser humano, su normal nivel de vigilia, su yo, que controla, calcula y teme. El estado de embriaguez dionisiaca puede ser inducido por el vino, por la música, por la danza, por el sexo. Pero su fin es la experiencia religiosa: el éxtasis, el salir de sí mismo, del normal nivel de conciencia, lo que permite comunicar con lo divino. A su vez, el estado de éxtasis puede ser alegorizado a través de varios tipos de embriaguez: la inducida por el vino u otras drogas, la estética (la música, la danza), la sexual. Todos estos tipos de “manía” son acercamientos al estado de éxtasis mística y profética, son en ese sentido, descripciones aproximativas de otro, indescriptible, nivel de conciencia.

Pero Dionisio-Fanes es también el Luminoso, aquél que ilumina las tinieblas del caos con sus alas de oro y con su antorcha y, como dios de los misterios y de las iniciaciones, aquél que transmite la luz del conocimiento divino.

La co-presencia de estos atributos, aparentemente contradictorios, permite inferir que los bacantes buscaban un éxtasis lúcido del cual no estaba separada la luz del conocimiento y de la comprensión. La “manía” dionisiaca sería entonces un nivel superior de conciencia en el cual la embriaguez, el entusiasmo se encuentran unidos a un estado de claridad mental<sup>137</sup>. No hay duda de que la materia prima para lograr este nuevo estado era, en el culto dionisiaco, la energía sexual. La iconografía y los mitos relacionan siempre al dios con el falo. Si así fuera, los atributos del dios, es decir, la vid que le ciñe la frente, la antorcha o las alas de oro, el falo erecto, sintetizan la imagen de una embriaguez lúcida que tiene su raíz en la energía del sexo.

Pero por otra parte, como hemos visto, el dios del goce y del éxtasis presenta también un aspecto terrible y destructivo: es el Gran Cazador, el Comedor de carne cruda, atributos del dios de la Muerte, es aquél que produce la locura que lleva a la autodestrucción.

Bajo este doble aspecto se lo presenta en las “Bacantes” de Eurípides. Esta tragedia es una verdadera representación sacra, un “discurso sagrado” que nos acerca a lo que debía ser el “misterio”, el rito central del culto dionisiaco. La trama es la siguiente:

Dionisio, que ha convertido Asia a su culto, regresa a Tebas, su ciudad natal, guiando bajo aspecto humano el cortejo de las bacantes. Pero Tebas rehúsa reconocerlo como dios. El rey Penteo, cuyo nombre significa sufrimiento, luto, encarcela a las bacantes y prohíbe el culto de Dionisio por ser obsceno, bárbaro y peligroso para la estabilidad del estado y de las buenas costumbres. En efecto, las mujeres de Tebas, guiadas por la madre de Penteo, han abandonado las tareas domésticas huyendo hacia las montañas donde practican las orgías. También Dionisio es encarcelado por Penteo pero se libera milagrosamente. En su lugar, en la prisión, queda un toro. Conducido ante el rey, Dionisio lo invita a ir a la montaña, para asistir personalmente a los ritos de las bacantes: de esta manera podrá darse cuenta de que no se trata de prácticas obscenas sino de ritos sagrados. Poco a poco, el dios enloquece a Penteo y lo convence de que se vista de mujer para no ser reconocido. Ya sobre la montaña, Dionisio aconseja al rey que suba a la copa de un pino para espiar a las bacantes. Éstas viven en comunión con la naturaleza: las plantas, las bestias, las piedras. Danzan frenéticamente, amamantan leones y serpientes, hacen surgir agua de las rocas y la convierten milagrosamente en vino. Es entonces cuando su madre vislumbra a Penteo sobre la copa del árbol. En su embriaguez lo confunde con un león. Llama a las otras bacantes que con fuerza prodigiosa arrancan el árbol, persiguen y capturan a Penteo y lo descuartizan. La madre le arranca la cabeza que muestra con orgullo como si fuera un trofeo de caza.

En otros mitos este terrible destino le tocaba al dios mismo. Ya Homero relataba que Dionisio fue perseguido por Licurgo, el hombre-lobo, y que para poder huirle se arrojó al fondo del mar.

En el mito órfico, Dionisio-Zagreos nace en una gruta de Creta donde es criado por las ninfas. Pero los Titanes, dioses violentos y sanguinarios, atraen al niño fuera de la gruta por medio de juguetes infantiles: un trompo, un espejo y cascabeles. Mientras el niño se mira en el espejo, los Titanes lo atacan. Dionisio se transforma en un toro para escapar, pero los Titanes lo capturan, lo matan, lo despedazan y lo devoran<sup>138</sup>.

<sup>137</sup> Cfr. el famoso fragmento del Fedro, donde Platón, analizando la “manía”, considera cuatro tipos: la profética, la poética, la “teléstica” gracias a la cual el poseído se transforma en sanador, y la amorosa.

<sup>138</sup> Nonno, Dionisiacas, 6, 173.

Sólo el corazón de Dionisio es salvado por Atenea que lo consigna a Zeus. Éste lo traga y hace resucitar al dios. Luego Zeus castiga a los Titanes fulminándolos y de su cenizas crea la actual raza humana<sup>139</sup>.

En éste, que es el mito central de la especulación religiosa órfica, la locura homicida es imputada a los Titanes. La muerte del niño divino se recordaba cada año en Creta con ceremonias, de acuerdo a lo que nos relata un autor cristiano: “Los Cretenses... instituyeron días de luto... repitiendo todo lo que Dionisio debió haber hecho y padecido cuando fue asesinado. Laceran con los dientes a un toro vivo, lo que da lugar en estas conmemoraciones anuales a banquetes atroces; en la densidad de los bosques, con los extraños clamores que producen, simulan la locura de un alma frenética para hacer creer que el delito fue cometido no por maldad sino por demencia. Se lleva en procesión un arca en donde Atenea había escondido el corazón de Dionisio; la música de las flautas y el tintineo de los timbales imitan el sonido de los juguetes utilizados para atraer al niño divino<sup>140</sup>”.

Hemos visto que hay un tema común en los mitos de Dionisio-Zagreos, de Orfeo y de Penteo: una persecución, un asesinato y el desmembramiento del cadáver de la víctima (diasparagmos). El delito acontece siempre en un bosque, sobre una montaña. También hay otro tema que se repite con insistencia en los mitos y en los ritos del ciclo dionisiaco: el de la homofagia, es decir una comida de carne cruda. De hecho se dice que cuando las bacantes se abandonan a la “manía” se nutren de carne cruda; ellas despedazan el cuerpo de Penteo con las uñas y los dientes; los Cretenses, como hemos visto, desmembraban un toro vivo y asimismo se sabe que los ritos de Dionisio-Zagreos incluían una comida a base de carne cruda<sup>141</sup>.

Teniendo en cuenta la constante de estos temas es posible inferir que la orgía dionisiaca consistía en: 1) una ascensión a la montaña a la luz de las antorchas; 2) una danza extática acompañada por música y cantos que inducían a la “manía”; 3) la narración o representación de una historia sagrada en la cual los bacantes evocaban la pasión de Dionisio asesinado por los Titanes y su resurrección y 4) un banquete sagrado de carne cruda.

En un famoso pasaje de la “Poética”, Aristóteles nos informa que la tragedia ática nació entre “aquellos que cantaban el ditirambo”<sup>142</sup>. El ditirambo era un canto de invocación a Dionisio<sup>143</sup> acompañado por una música y una danza extática. Debía tratarse de una acción ritual muy similar al Kirtana hindú. En el Kirtana, o “canto de gloria” en honor a Shiva, los fieles, guiados por un recitante, cantan las alabanzas al dios, efectuando movimientos ritmados que producen un estado de trance, durante el cual los participantes pueden manifestar cualidades proféticas<sup>144</sup>.

Los movimientos del ditirambo, que era una especie de macumba, son probablemente los representados en tantos vasos griegos donde se ven bacantes y sátiros danzantes. Los instrumentos musicales, la flauta, el címbalo, el tambor, eran los mismos que, según la leyenda, habían usado los Titanes para atraer a Dionisio niño. A través de la música, la danza, el canto, los fieles entraban en la “manía”. Por medio del relato y de la mimesis de la pasión de Dionisio, un *mistes* revivía la muerte, el desmembramiento y la resurrección del dios. Es muy probable que en la orgía se incluyese, como sucedía en Creta, el sacrificio de un animal, un toro o un cabro, que era perseguido y descuartizado y cuya carne cruda las bacantes

<sup>139</sup> Olimpiodoro, Comentario del Fedón de Platón, 61c. Los principales textos antiguos relativos a la pasión de Dionisio han sido reunidos por Lobeck en “Aglaophamus” y por Kern en “Orphica Fragmenta”.

<sup>140</sup> Firmico Materno, De errore prof. relig. 6.

<sup>141</sup> Eurípides, “Los Cretenses”, frag. 3, en Porfirio, De Abstinencia

<sup>142</sup> Aristóteles, Poética, 4, 1449 a 9.

<sup>143</sup> “Oh tú que guías al coro de las estrellas que espiran fuego,

guardián de las palabras nocturnas,

niño generado por Zeus, manifiéstate

Oh Señor, junto a las bacantes que te siguen,

que enloquecidas, durante toda la noche, danzan celebrándote, Oh Iaco...” (Sófocles, Antígona 1146-52).

“Muéstrate como toro o como serpiente que aparece

con múltiples cabezas o como ardiente león.

Ven, Oh Baco, con el rostro que ríe,

lanza un lazo alrededor del cazador de las bacantes...” (Eurípides, Bacantes 1017-21)

Un estudio sobre el ditirambo como canto de invocación se encuentra en H. Jeanmarie, op.cit. pág. 302.

<sup>144</sup> A. Danielou, Shiva e Dionisio, París 1979; Roma 1980, pág. 195.

comían<sup>145</sup>. El animal era la Epifanía, la manifestación de Dionisio. El dios era comido por sus fieles tal como había sido comido por los Titanes. Se trataba de una comida sagrada, de una eucaristía.

En síntesis, si esta reconstrucción es correcta, parecería que el ritual de la orgía tenía como objetivo anular el normal nivel de conciencia y despertar una fuerza allí bloqueada. Esta fuerza deriva de las funciones primarias de la vida, la alimentación y el sexo, que el ser humano y el animal tienen en común. Pero en los mitos dionisíacos esta fuerza tiene siempre dos aspectos: uno es salvaje, demente, homicida, como en las bacantes que asesinan a Penteo y a Orfeo, en los Titanes, en el hombre-lobo. En el otro aspecto esta fuerza produce infinita beatitud, comunión con lo divino que vive en la naturaleza, pacificación y armonía: los animales más salvajes, los guerreros más feroces son apaciguados y arrobados por el canto de Orfeo; los leones y las serpientes se nutren del pecho de las bacantes.

Por lo tanto, si esta fuerza tremenda que es Dionisio, es mal dirigida, lleva a la locura destructiva, si es purificada procura el goce supremo, el éxtasis. Parece no haber duda de que las prácticas órfico-dionisíacas estaban destinadas a obtener una purificación, una conversión en la dirección de tal fuerza. La purificación (catarsis) era el núcleo central de las prácticas órficas. Si así fueran las cosas, ritos tan crueles como el desmembramiento y el comer carne cruda tenían un fin purificador, liberador.

En un fragmento de los “Cretenses” de Eurípides, un personaje así se expresa:

“... y después de haber experimentado el modo de vida  
de Zagreo, el Vagabundo de la Noche, y los banquetes de  
carne cruda, y de haber llevado en alto las antorchas  
para la Madre de la Montaña,  
... purificado tomé el nombre de Bacante,  
y vistiendo hábitos albos  
huyo de los nacimientos de los mortales y  
evito comer alimentos en los cuales haya estado la vida...”<sup>146</sup>

El *mistes* que ha pasado a través de la orgía ha experimentado el aspecto terrible del dios, la locura salvaje y destructiva; ha comido carne cruda como un animal y sólo ahora está purificado. Ha sufrido una conversión: se abstiene de la carne y no experimenta el ciclo del nacimiento y de la muerte al cual estaría destinado por su naturaleza animal.

Aquí llegamos al punto central de la especulación religiosa órfica. Hemos visto en el mito de Dionisio-Zagreo que la raza humana ha nacido de las cenizas de los Titanes. A causa de este origen posee un aspecto malvado, cruel y homicida; pero posee también una chispa divina que viene del cuerpo de Dionisio que había sido devorado por los Titanes. El ser humano es animal y dios. El objetivo de la vida órfica es la purificación del animal humano y la liberación de su parte divina.

Los Órficos colocaban los ritos catárticos bajo el patrocinio de Apolo, figura divina que presenta caracteres opuestos a los de Dionisio. Apolo es el dios de la sabiduría calma y ordenada, del arte como proporción y armonía. Su atributo es la lira que crea una música persuasiva, apaciguadora, en contraposición a la flauta de Dionisio que induce al frenesí, a la agitación del alma, a la “manía”. Pero la oposición entre las dos figuras divinas es sólo aparente: uno de los misterios sagrados era precisamente el reconocimiento de su unidad, como afirma este testimonio: “En las ceremonias sagradas se lleva a cabo esta práctica de un sagrado misterio: cuando el sol se encuentra en el hemisferio superior, es decir durante el día, se lo llama Apolo, y cuando se encuentra en el hemisferio inferior, de noche, se lo designa Dionisio”.<sup>147</sup>

<sup>145</sup> Esto explicaría la enigmática palabra “tragedia” que literalmente significa “canto por el cabro” o “canto de los cabros”, es decir, de hombres disfrazados de machos cabríos, los sátiros. Confronta Eurípides, Bacantes 135-41:

“Es hermoso cuando, sobre los montes,  
al final de la carrera báquica  
se cae al suelo, con la piel sagrada del cervato,  
con sed de sangre de cabrón,  
con sed de carne viva  
cuando se corre sobre los montes de Frigia, de Lidia  
y el dios del estrépito es nuestra guía...”.

<sup>146</sup> Eurípides, frag. 3, citado.

En el santuario de Delfos la liturgia se ordenaba de modo tal que los cuatro meses invernales eran consagrados a Dionisio, el resto del año a Apolo. Vemos entonces que la fuerza salvaje y potencialmente destructiva, que es un aspecto de Dionisio y con la cual el *mistes* ha tomado contacto, con la purificación se convierte en una fuerza calma y armónica; después de la trastornante experiencia de la orgía nocturna viene el momento del orden y la paz, simbolizados por Apolo, que es el otro aspecto de Dionisio. Mas, a aquellos que, como Penteo, rechazan a Dionisio y viven en una paz aparente, de acuerdo a las convenciones de la sociedad y del estado, el dios les hace perder la cabeza enviándoles la locura autodestructiva.

En síntesis, Orfeo ha enseñado a través de los misterios de Dionisio que no es posible conocer la vida si no se ha experimentado la muerte: él mismo, que es el prototipo del bacante, ha sido asesinado y despedazado por las mujeres enloquecidas, ha experimentado la angustia de la división y de la muerte y ha descendido a los Infiernos. Pero él ha también enseñado a no mirar hacia atrás, hacia lo destructivo y monstruoso, después de haberlo conocido, y su atributo es la lira apolínea que induce la paz en el alma.

## 2. LA COSMOGONÍA ÓRFICA

Para los Órficos, Dionisio es el protagonista del drama divino que ha dado lugar a la formación del Universo. La cosmogonía órfica, que con toda probabilidad había sido ya sistematizada en el siglo VI a.C. o tal vez antes<sup>148</sup>, considera una serie de generaciones divinas, como sucede con Esíodo. El cosmos se encuentra en continua transformación y a cada etapa de su desarrollo corresponden distintas razas de dioses y distintas razas de hombres. Dice un fragmento órfico: "Orfeo ha enseñado que los reyes de los dioses que han regido el universo son, según el número perfecto, Fanes, la Noche, el Cielo, Cronos, Zeus y Dionisio. Fue Fanes el primero que reinó... después reinó la Noche, que obtuvo el cetro del padre; en tercer lugar el Cielo que lo recibió de la Noche; como cuarto fue Cronos que, por lo que se dice, lo obtuvo violentando al padre; luego, quinto fue Zeus que se lo quitó al padre y después de él, como sexto, Dionisio"<sup>149</sup>

Dionisio-Fanes es el primero pero también el último dios. Fanes el luminoso se llama también Eros, el amor, la fuerza generativa y creativa. En otro mito se dice que, siendo el primero, surge del huevo cósmico<sup>150</sup>: con sus alas de oro ilumina las tinieblas y da origen al cosmos. El reino de Fanes es la edad de oro. Las generaciones divinas se continúan pacíficamente hasta la edad de Cronos que introduce la violencia en el armonioso desarrollo del universo. A la edad de Cronos o de los Titanes corresponde el crimen primordial, el pecado original, que todavía pesa sobre la raza humana. El desorden que existe en el ser humano corresponde al desorden que todavía existe en el universo. Pero este estado de cosas terminará con la llegada del nuevo Dionisio. El niño divino, resucitado, recibirá el cetro del comando de su padre Zeus<sup>151</sup> y dará inicio a la nueva edad del mundo. En la especulación órfica existe la idea del gran ciclo temporal, con el retorno de todas las cosas al estado de perfección original (*apocatastasis*) y de renovación del mundo (*palingénesis*).<sup>152</sup>

Otro punto característico de las doctrinas órficas es el panteísmo: la naturaleza es el cuerpo de Dionisio y sus infinitos aspectos son los fragmentos del cuerpo despedazado del dios. Pero aunque aparentemente dividido, el cuerpo de Dionisio es uno. En el éxtasis, el fiel reconoce la unidad de la naturaleza en la fuerza divina que todo anima y compenetra (panpsiquismo).

Por último es interesante notar que en la cosmogonía órfica un dios obtiene el poder o una determinada función, comiéndose a aquél que la poseía: así Zeus, para hacer resucitar a Dionisio, traga su corazón, para obtener la sabiduría traga a la diosa que la posee, etc. Alimento y sexo son el motor de la vida.

<sup>147</sup> Macrobio, Saturnales, 1, 48. Este testimonio es de época tardía, pero la identidad entre Apolo y Dionisio es claramente afirmada, a través del intercambio de atributos, ya en el siglo V en dos fragmentos incontestables: Esquilo, fr. 86: "Apolo coronado de hiedra, Baco el adivinador". Y Eurípides, fr. 447: "Oh, Baco dominador, amigo del laurel, oh Peana Apolo, amigo de la lira".

<sup>148</sup> Se dice que un órfico, Honomácrito, haya reorganizado los mitos de Dionisio en el siglo VI a.C. en Atenas (Pausania, 8, 35, 5).

<sup>149</sup> Kern, f. 107, en Proclo, comentario al Timeo de Platón, Proemio.

<sup>150</sup> Damascio, Sobre los Principios, 123.

<sup>151</sup> Proclo, Comentario sobre el Cratilo de Platón, 396b.

<sup>152</sup> E. Rohde, op. Cit. Cap. X.11

### 3. EL DESTINO DEL ALMA

Otro punto fundamental en la especulación religiosa órfica es el destino del alma humana. Aquí nos encontramos en las antípodas de la visión griega tradicional. En los poemas homéricos, los muertos viven una existencia larval, son pálidas sombras, ecos apenas perceptibles de los vivos. Es preferible ser el último de los esclavos sobre la tierra que el rey de los muertos, dice la sombra de Aquiles a Ulises. Para los héroes homéricos la verdadera vida es la vida del cuerpo. Los órficos revierten completamente esta visión: el alma es la parte divina del ser humano, es parte de Dionisio, y se encuentra prisionera en el cuerpo como en una tumba. Era famoso el dicho órfico *soma-sema*, en el que se equipara al cuerpo (*soma*) con una tumba (*sema*)<sup>153</sup>. ¿Pero qué cosa es el alma para los Órficos? No es el intelecto o su producto, el razonamiento discursivo, que también diferencian al ser humano del animal, ni tampoco la conciencia. Las funciones racionales y sensitivas son para los Órficos parte del cuerpo y mueren con él<sup>154</sup>. En cambio el alma es un ser divino —un *daimon*— que es atraído por el cuerpo y que, entronado en él, le da vida. Sin el alma el cuerpo no puede vivir, pero la entrada en el cuerpo es para el alma una especie de muerte de la cual se libera con la muerte física.

Sólo en la “manía”, en el éxtasis y en el sueño puede el alma manifestarse verdaderamente. Ésta conoce el pasado y el futuro. Píndaro dice:

“El cuerpo de todos obedece a la muerte poderosa,  
y después permanece todavía viviente una imagen de la vida  
ya que sólo ésta viene de los dioses:  
ella duerme mientras los miembros actúan,  
pero en muchos sueños, muestra a los durmientes  
aquello de placer o de sufrimiento  
que está secretamente destinado.”

Con la muerte del cuerpo el alma va bajo tierra, al Hades, donde se presenta a un juicio. La idea de una justicia equitativa en el otro mundo ha sido desarrollada en Occidente por los Órficos. Castigos terribles esperan al pecador, mientras el justo vivirá en comunión con los dioses subterráneos, participando en el “banquete de los puros”, donde se goza de una ebriedad ininterrumpida.

Pero al final el abismo restituye las almas a la luz: ni las penas ni los goces son eternos. Y las almas vuelven a la tierra a reencarnarse. Un principio que es cósmico y moral al mismo tiempo, *Ananke*, la Necesidad, regula el movimiento de los cielos y el destino de las almas. La inexorable ley del ciclo hace que los cielos roten y que las almas pasen de la muerte a la vida y de la vida a la muerte. Una vez transcurrido el tiempo establecido, las almas entran en un nuevo cuerpo. Éste será elegido en base a las acciones cumplidas en la vida precedente: aquello que has hecho a otros en ésta, en la siguiente será hecho a ti.<sup>155</sup>

El alma que se reencarna olvida su pasado. Es por esto que en el Orfismo se le da una gran importancia a la Memoria, *Mnemosyne*. Lo mismo vale para el alma que ha abandonado el cuerpo: el viaje al Hades, que ella enfrenta una vez más, debe ser recordado, guiado, dirigido.

Los Órficos desarrollaron una literatura funeraria análoga a la egipcia (el Libro de los Muertos) en la cual el alma del difunto recibe indicaciones sobre el recorrido que debe seguir y las dificultades que encontrará. La arqueología ha traído a la luz varias láminas de oro, provenientes de tumbas órficas, en las cuales se encuentra grabado el itinerario a seguir en el Hades. Una de ellas recita así:

“Cuando te toque morir  
irás a las casas bien construidas del Hades:  
a la derecha hay una fuente,  
y a su lado un erguido ciprés blanco;  
descendiendo, en ella se refrescan las almas de los muertos.  
No te acerques demasiado a esta fuente;

<sup>153</sup> Cfr. Platón, *Gorgia*, 493 a: “Y nosotros según la verdad quizás estamos muertos: por mi parte de hecho ya he oído decir a uno de los sabios que en el presente nosotros estamos muertos y el cuerpo es para nosotros una tumba...”

<sup>154</sup> La discusión sobre las dos almas, la mortal ligada a las funciones del cuerpo y la inmortal (*daimon*), ha sido desarrollada por Rohde, op. cit. cap. XI y retomada por Rostagni, “Il verbo di Pitágora”, Torino 1924, cap. VI.

<sup>155</sup> Rohde op. cit.

mas de frente encontrarás agua fría que corre  
desde el pantano de Mnemosyne, y arriba están los guardianes,  
que te preguntarán con mente sabia,  
qué cosa buscas en las tinieblas del Hades funesto.

Diles: soy hijo de la Tierra y del Cielo Estrellado,  
la sed me quema y muero; dadme pronto  
agua fría del pantano de Mnemosyne.

Entonces te demostrarán benevolencia porque así lo quiere el Rey subterráneo  
y te dejarán beber en el pantano de Mnemosyne;  
y finalmente irás muy lejos, por el camino que recorren  
gloriosos también los otros iniciados y los poseídos de Dionisio.”<sup>156</sup>

El viaje al mundo de los muertos (*Katabasis eis Aidou*) era, con toda probabilidad, parte de la iniciación órfica. Sófocles dice:

“Oh tres veces felices  
aquellos entre los mortales que van al Hades  
después de haber contemplado  
estos misterios; de hecho sólo a ellos la vida  
los espera allá abajo.

Para los otros, todo va mal allá abajo.”<sup>157</sup>

El descenso al Hades era la contraparte de la ascensión a la montaña. Sobre la cima de los montes se manifestaba Dionisio-Zagreos y su paredra, Perséfone, la Señora de los Muertos. Pero para el iniciado que conoce el camino y que ha sido purificado en las orgías sagradas, esas son divinidades benéficas. He aquí el diálogo, grabado en otras dos láminas de oro, entre el alma del *mistes* y Perséfone:

“Llego pura de aquellos que son puros, Oh Reina de los Infiernos,  
y vosotros, que sois llamados Señor de la Buena Fama  
y Señor del Buen Consejo”<sup>158</sup>  
y vosotros todos, dioses y demonios,  
porque me enorgullezco de pertenecer a vuestra feliz estirpe;  
he sufrido el castigo por las acciones injustas...  
y ahora llego suplicante frente a la casta Perséfone  
para que, benigna, me envíe a la sede de los puros...”

Y Perséfone responde:

“Alégrate, tú que has sufrido la pasión;  
esto no lo habías padecido antes:  
de hombre has nacido dios.”<sup>159</sup>

Por lo que hasta aquí hemos dicho, resulta que los Órficos han desarrollado un sistema de radical oposición entre cuerpo y alma y han despreciado la vida terrena en modo dramático. Pero observando más atentamente, esta desvalorización incluye también la vida ultraterrena en el Hades. De hecho, ni siquiera las alegrías del Hades, aunque extraordinarias, pueden ser un premio para el alma inmortal, porque a éstas seguirá una nueva encarnación.

Tanto la vida terrena como el Hades mantienen al alma encadenada a un ciclo eterno: y ésta es su verdadera punición. Nacimiento y muerte, placer y dolor, paraíso e infierno son para los Órficos como para los Budistas, polaridades del ciclo inexorable del devenir. Sólo la salida de este ciclo es el premio para el

<sup>156</sup> Lámina de oro encontrada en Iponio, siglo V, IV a.C. versión castellana de la trad. G. Colli, *La Sapienza Greca*, vol. 1, pág. 75, con algunas variantes.

<sup>157</sup> Frag. 837. Cfr. también el himno Homérico a Demetra, 476-82 y Píndaro, frag. 137

<sup>158</sup> Epíteto de Dionisio.

<sup>159</sup> Láminas 3-4 encontradas en Turi.

alma que ha seguido la vida órfica y ha purificado la fuerza que la obliga a peregrinar entre este mundo y el otro.

Esta fuerza es Dionisio; él es Eros, el principio generativo que atrae al alma en un cuerpo y que la hace nacer sobre esta tierra, él es Zagreo, la carne, el alimento del mundo, es la vida del cuerpo que se nutre de otra vida; él es Hades, el dios de la Muerte que desata el alma del cuerpo, y reina en el infierno y el paraíso. El Órfico ha sufrido el drama de esta fuerza que anima el mundo; ha experimentado, como Dionisio, el nacimiento, la división, la muerte. Para aquél que conoce y recuerda, la reencarnación que vive ahora es la última: después de la última muerte, su alma purificada se transforma en un ser divino y sale del ciclo del devenir.

#### 4. LOS MISTERIOS DE LA DIOSA EN ELEUSIS

En Eleusis, a unos 30 kilómetros de Atenas, existía el santuario de Demetra en donde se celebraban desde tiempos inmemorables los famosos Misterios<sup>160</sup>. Numerosos testimonios confirman que el Orfismo se halla profundamente ligado a los misterios de Eleusis<sup>161</sup>; además la figura de la Diosa Madre y de su hija Perséfone se encuentran siempre unidas, en el mito, a la de Dionisio-Hades<sup>162</sup>.

Los ritos de los Misterios se tenían rigurosamente secretos y sobre ellos se mantuvo un rígido silencio por todo el tiempo de su existencia. Las pocas noticias que tenemos se deben sobretudo a autores cristianos que no parecen haber comprendido mucho de su importancia y profundidad. Sin embargo, tenemos suficientes indicios que nos permiten inferir que algunas prácticas se referían a una muerte ritual y a un renacimiento<sup>163</sup> y que otras tenían un carácter sexual. Estas últimas entonces, eran quizás prácticas tántricas en las que se utilizaba la energía del sexo con el fin de obtener una experiencia religiosa.

El centro del Misterio era probablemente un “matrimonio sagrado” entre el Dios y la Diosa, entendidos como arquetipos de los dos sexos, y el nacimiento de un niño divino. Un autor cristiano nos dice:

“... Los atenienses, en la iniciación de Eleusis, muestran a aquellos que han sido admitidos al grado supremo, el grande, perfectísimo y admirable misterio visionario de allí; la espiga de trigo segada en silencio.

El hierofante en persona... que se ha hecho impotente con la cicuta y se ha separado de toda generación carnal, de noche, en Eleusis, rodeado por la luz de las antorchas, al cumplir los rituales sagrados de los grandes e inefables misterios, grita proclamando: <<¡La potente Señora ha generado al niño sagrado, el Potente!>>”<sup>164</sup>

Según algunos investigadores, la potencia generativa del sexo se evidenciaba en el crecimiento milagroso, en pocas horas, de la espiga de trigo de la cual se habla en el texto<sup>165</sup>

Pareciera que los objetos más sagrados que el *mistes* debía manipular fuesen un falo y una matriz<sup>166</sup>. Además, algunos relatos míticos presentan al dios y a la diosa como serpientes entrelazadas en un nudo<sup>167</sup> como en el caduceo, imagen que nos recuerda las descripciones tántricas de la energía sexual Kundalini.

Se sabe también de una ceremonia en la que los *mistes* manipulaban serpientes de oro que habían tenido escondidas bajo las vestiduras. Pero a estas prácticas era admitido sólo un pequeño número de iniciados —hombres y mujeres— que ya se habían purificado en misterios menores.

<sup>160</sup> Las excavaciones arqueológicas han demostrado que el santuario de Eleusis es muy antiguo: el estrato primitivo se atribuye al siglo XV a.C., es decir, a la época micénica. En el siglo VI el santuario fue ampliado. La cercanía de Atenas contribuyó a hacer de Eleusis un centro religioso pan-helénico. Fue destruido en la época de las invasiones bárbaras por Alarico

<sup>161</sup> Cfr. G. Colli, op. cit., Introducción, págs. 35-36.

<sup>162</sup> Existía un complejo mito en torno a la figura de la diosa y de su hija, mito relacionado también a la fundación del santuario y al invención de la agricultura. Hades rapta a Perséfone y la lleva al reino de los muertos. La madre desesperada la busca por toda la tierra. Peregrinando llega a Eleusis, donde funda el santuario y enseña la agricultura. Al conocer el destino de su hija, logra que Zeus le permita a Perséfone pasar los cuatro meses invernales bajo tierra y el resto del año a la luz.

<sup>163</sup> Cfr. Plutarco, frag. 178, y Luciano, Metamorfosis, II, 23.

<sup>164</sup> Hipólito, Confutación 5, 8, 39.

<sup>165</sup> W. Otto, The Homeric Gods.

<sup>166</sup> C. Picard, L'Episode de Baudò, RHR 95 (1927, pág. 237 y sig.).

<sup>167</sup> Atenagora, Para los Cristianos, 20 (Frag. 58, Kern).

## 5. EL TEATRO Y EL CARNAVAL

Desde los tiempos antiguos ha sido universalmente reconocido que la tragedia y la comedia griegas nacieron en el ámbito del culto dionisiaco. Como ya hemos visto, en el origen de la tragedia se encuentra la sagrada representación de la pasión del dios. Pero hay un punto importante a considerar. Dionisio es raramente el protagonista de la tragedia; y esto es válido no sólo para las pocas tragedias que han llegado hasta nosotros (unas treinta) sino también para las que se han perdido (varios centenares), de muchas de las cuales conocemos el título y la trama.

La tragedia tiene como protagonistas a los héroes, es decir, figuras que encarnan una fuerza psíquica casi en estado puro. Esta fuerza, en su forma negativa, lleva al héroe a la autodestrucción. Así vemos a la gran gama de pasiones, que en el hombre común aparecen como diluidas, surgir aquí con una fuerza tremenda: Medea es los celos, Clitemnestra la venganza, Heracles y Ajax la locura. O asistimos también a conflictos entre fuerzas primordiales e igualmente potentes: la ley natural contra la social en Antígona, la ley de la sangre contra la de la venganza en Orestes, etc.

Pero si esto es así, ¿cuál era la verdadera función, en el ámbito de las prácticas órfico-dionisiacas, de estas representaciones que Aristóteles llama genéricamente catárticas? Es posible responder sólo con hipótesis.

Una probable es que la representación fuese un psicodrama en el cual el iniciado describía su *daimon*, es decir, el alma en el sentido órfico: ser divino encarnado pero que posee su propia especificidad, su propia dirección hacia la acción, su “tipo” propio. Este “tipo” crea un particular destino. La mejor descripción del *daimon* como destino se encuentra en el mito órfico de Er, donde Platón, con su lenguaje, describe cómo el alma, en el momento de la encarnación, elige un *daimon*, una fuerza específica que le creará un destino preciso en un cuerpo adecuado. Inmediatamente después el alma-*daimon* se ve obligada a beber en la fuente del Olvido, por lo que nace en el cuerpo sin memoria de su elección.

Si esta reconstrucción es correcta, entonces la tragedia heroica tenía la función de describir las características del *daimon* del iniciado. Las máscaras eran los roles a través de los cuales se manifestaba el *daimon* o tal vez representaban también los cuerpos a los cuales había estado ligado en el mundo. Era la fuerza no purificada del *daimon* la que creaba las situaciones trágicas y que obligaba a éste a pasar en una vida de rol en rol, de máscara en máscara o, en el ciclo cósmico, de cuerpo en cuerpo. Sólo “recordando” y comprendiendo el tipo de *daimon* que actuaba en él, el iniciado podía purificarse y cambiar, convertir su destino.

Este proceso es claro en el Orestes de Esquilo, en donde Orestes, habiendo matado a la madre para vengar al padre asesinado por ella, es purificado por Apolo. La purificación consiste en un juicio racional en el cual los distintos aspectos del delito son examinados y evaluados. Vemos entonces que el psicodrama consistía en revivir la acción conflictiva, individualizar sus raíces y finalmente comprenderla y transformarla.

La comedia griega, siempre según el testimonio de Aristóteles<sup>168</sup>, nació de los cantores de cantos fálicos. Éstos eran los cantos obscenos a los que se abandonaban los participantes de las procesiones en honor a Dionisio, de las cuales, como hemos dicho, deriva el carnaval.

Las fiestas se celebraban en invierno e iniciaban cuando llegaba desde el mar la barca carroza de Dionisio, el carro-naval<sup>169</sup>. Era el momento en el cual los muertos, guiados por su rey Dionisio-Hades regresaban donde los vivos. Hombres con el cuerpo cubierto de cenizas o de yeso y con una máscara funeraria, interpretaban a los muertos mientras otros personificaban a los Silenos y los Sátiros, espíritus equinos y cabríos, fieles compañeros del dios de los Muertos.

Los muertos, en la visión dionisiaca, eran considerados como los portadores de riqueza y fecundidad — los portadores de semillas— ya que representaban el inagotable depósito de la vida que periódicamente retorna a la tierra. Los hombres llevaban grandes falos de madera en procesión y cantaban cantos obscenos que exaltaban la fecundidad y la fuerza viril<sup>170</sup>.

<sup>168</sup> Aristóteles, Poética, op. cit

<sup>169</sup> En esta reconstrucción, las faloforias y las Fiestas de las Flores (Antisterias) en donde se llevaba en procesión el carro-naval, se consideran como una sola celebración. Puede haberse tratado, como muchos sostienen, de dos fiestas diferentes. En todo caso, los datos que poseemos sobre las fiestas de Dionisio son bastante escasos.

<sup>170</sup> Cfr. Aristófanes, Los Acarnenses.



La llegada de Dionisio-Hades, aquél que separa el alma del cuerpo y que anula el yo individual, disolvía también los lazos del yo social, el estado. Así los roles eran abolidos o subvertidos y la organización social retrocedía a un caos festivo. En la fiesta se incluía también un matrimonio sagrado: junto a Dionisio, en el carro, se sentaba la Reina del Carnaval, personificación de la Diosa, Cibele o Ariadna. El carro se dirigía hacia un palacio donde se efectuaba la unión sagrada entre la pareja divina<sup>171</sup>. Al finalizar los días de fiesta, se expulsaba a los muertos de la peligrosa comunión con los vivos y se retomaban las costumbres habituales.

## **6. LA ORGANIZACIÓN ÓRFICA. LAS SEDES DE LOS MISTERIOS Y LOS TIASOS**

Todo lo que hemos dicho sobre el Orfismo no nos ha llegado a través de fuentes directas sino más bien de citas y fragmentos que cubren todo el arco de la literatura griega.

Poseemos sólo 87 himnos “órficos” que según la tradición fueron compuestos por el mismo Orfeo. Pero éstos son de época tardía (posiblemente del siglo II d.C.), aunque no podemos excluir la posibilidad de que nos transmitan una tradición mucho más antigua. Por las noticias que tenemos, resulta que el movimiento órfico poseía una vasta literatura en poesía centrada en el mito de Dionisio-Zagreos. Se dice que un cierto Honomácritos en el siglo VI a.C., reelaboró y ordenó, en Atenas, los mitos que se encontraban bajo el nombre de Orfeo con la colaboración de algunos personajes de Italia meridional, que eran probablemente Pitagóricos<sup>172</sup>. Algunos siglos más tarde, se intentó consolidar la tradición órfica con la composición de varias teogonías (las rapsodias), de las que tenemos alguna información.

De toda esta literatura que debió haber sido imponente (se dice que las rapsodias eran más largas que la *Ilíada*), no nos ha llegado nada en forma directa. Pero tenemos por cierto que ya en el siglo VI los “ritos órficos” se hallaban bien insertos en la vida cultural helénica<sup>173</sup>.

La falta de fuentes directas se puede explicar por el hecho de que los mitos órficos eran “sagradas escrituras” que se utilizaban en la liturgia y en las iniciaciones de los Misterios Dionisiacos y de aquellos de la Gran Madre de Eleusis. Como ya hemos dicho, durante siglos se mantuvo un riguroso silencio acerca de estos ritos.

A partir del siglo VI a.C., también tenemos noticias de tiasos, o confraternidades dionisiacas, que organizaban las fiestas públicas y las procesiones del dios en las ciudades y las orgías en los montes. El tiaso de Delfos era conocido en forma especial porque organizaba las orgías sobre el monte Parnaso<sup>174</sup>. Se trataba de círculos cerrados y privados en los cuales la presencia femenina era preponderante. No sabemos si disponían de una jerarquía interna y de normas precisas. Estos tiasos se mantuvieron durante todo el arco de la historia griega<sup>175</sup>.

Vemos entonces que, bajo el patrocinio de Orfeo y de Dionisio, tenemos por una parte congregaciones privadas de fieles que vivían en las ciudades y por otra parte instituciones consolidadas y aceptadas por el poder público como las sedes de los Misterios en Eleusis y Delfos. ¿En qué sentido, entonces, es posible hablar de organización órfica? ¿Existía una “iglesia de Orfeo” con su jerarquía y sus normas de funcionamiento? ¿Y cuáles eran las relaciones que ligaban a los iniciados que vivían en las ciudades con los centros de los Misterios?

Sabemos que la vida órfica comportaba algunas prácticas ascéticas (como la abstención de la carne) y morales (el respeto por la vida y el prójimo), pero no sabemos si incluía también un vínculo organizativo<sup>176</sup>.

<sup>171</sup> Aristóteles, *La Constitución de Atenas*.

<sup>172</sup> Según el citado testimonio de Pausania.

<sup>173</sup> Según el testimonio de Heródoto, 2, 81.

<sup>174</sup> Pausania, X, 4, 3.

<sup>175</sup> Además tenemos noticias de predicadores errantes que iban de ciudad en ciudad practicando ritos purificadores en el nombre de Orfeo. Estos predicadores, según el testimonio de Platón, *República* 364e, semejaban magos de tipo popular.

<sup>176</sup> En lo que concierne a los cementerios órficos, ver el párrafo siguiente.

## 7. HIPÓTESIS SOBRE EL ORIGEN DEL CULTO DE DIONISIO

El problema más general que plantea un estudio sobre el Orfismo es definir cómo y dónde surgió el culto de Dionisio y cómo sobre él se injertó el movimiento órfico del siglo VI a.C.

Hemos visto que la reciente arqueología ha demostrado la presencia de Dionisio en Creta en época minoica; por otro lado el culto de Dionisio-Zagreos fue practicado en la isla hasta el período cristiano y Creta era considerada por la tradición como la sede y el origen de todos los Misterios.

Otro aspecto que ha sido puesto en evidencia recientemente es la extraordinaria semejanza entre Dionisio y Shiva. Dejando de lado algunos aspectos menores debidos al diferente ambiente cultural, las dos figuras divinas son difícilmente distinguibles. Shiva es el dios de la energía sexual y es adorado bajo forma de falo; habiendo enseñado el Yoga, es el dios de los Misterios; es el dios de la Muerte y, como tal, se lo llama el Gritador, el Gran Cazador; es el dios de la “manía” que hace enloquecer a las mujeres y se lo llama el “loco”; es el dios Primer-nacido, es el Luminoso, el Andrógino; es el Señor de la Montaña; es el dios de la alegría (Nisah); es el protector del teatro, de la música y de la danza; en su honor se organizaban carnavales y faloforias; lo sigue un cortejo de sátiros ebrios y danzantes; sus fieles se llaman Bhakti. Se lo representa como toro, como serpiente, etc.

Su paredra, la Gran Diosa, Parvati, según la etimología es la Señora de la Montaña; está sentada sobre una pantera o un león como Cibeles; y es también la diosa de la Muerte (Durga, Kali). Parvati cumple una unión sexual mística con Shiva, es la protectora de los Misterios sexuales (Tantra), etc<sup>177</sup>.

Todo esto no puede ser casual. Por otra parte Shiva no es una divinidad indoeuropea, ariana. Los Vedas, hablando con desprecio de las poblaciones no arianas conquistadas, las describen como “los adoradores del falo”. A su vez, Shiva se burla de los sabios védicos, de los brahmanes, preocupados por sus privilegios de casta y sus inútiles sacrificios. Shiva es el dios de los pobres, de los sudras, de los no-arianos.

Entonces, tanto Dionisio como Shiva son divinidades precedentes a la invasión ariana. Ésta se produjo posiblemente en varias etapas, entre los siglos XX y XII a.C. y su destino fue Europa Occidental, Grecia, Persia e India. No podemos localizar precisamente, pero sí deducir, el punto de partida en las estepas asiáticas o las llanuras de Europa Centro-oriental. La lingüística moderna ha demostrado que el griego antiguo, el latín, las distintas lenguas germánicas antiguas, el eslavo antiguo, el persiano y el sánscrito son todos idiomas pertenecientes a la misma familia, denominada precisamente indoeuropea. Los Arianos eran nómades y sus dioses —en general masculinos— se organizaban en una familia divina y se dividían según funciones que podemos llamar sociales: dioses guerreros, magos, agrícolas. Eran dioses antropomórficos y en general representaban fenómenos naturales (naturalismo antropomorfo). Son los dioses de los Vedas y de Homero. Tienen a menudo los mismos nombres en Grecia y en la India: Zeus, Dyeus; Urano, Varuna, etc. La civilización que los Arianos conquistaron y destruyeron en Grecia fue la Cretense; mientras en la India fue la llamada del Indo, cuyas ciudades, Mohenjo-Daro, Arapa, etc., han sido recientemente traídas a la luz. La población conquistada en India pasó a formar parte de la clase de los siervos (sudra), o fue empujada hacia la zona meridional del sub-continente, donde sus descendientes, los Drávidas o Tamiiles, residen hasta el día de hoy. Se trata de la parte de la India aún menos arianizada.

En Grecia, la lenta fusión entre Arios conquistadores y Minoicos produjo la civilización micénica, civilización feudal de guerreros y de castillos; es la civilización de la cual hablan los poemas homéricos. Muy similar a la micénica, es la civilización descrita en los Vedas, los libros sagrados de los Arios de la India.

Las dos civilizaciones que los Arios destruyeron y en parte asimilaron parecían tener muchas cosas en común. Algunos investigadores llegaron a proponer la hipótesis de la existencia de una única civilización que se extendía desde el Atlántico hasta la India. Se trataría de la civilización megalítica que tantas huellas ha dejado en Inglaterra, Bretaña, España, Cerdeña, Malta, etc. En la iconografía de esta civilización, que tenía su centro occidental en Creta, los símbolos más frecuentes eran el falo, el toro, el laberinto. Los dioses principales, Shiva-Dionisio y la Gran Diosa, Parvati-Cibeles.

Si esta reconstrucción es correcta, Dionisio sería el protagonista del gran mito cretense del laberinto y del Minotauro y las orgías estarían relacionadas con las famosas tauromaquias que se celebraban en Creta. La religión de Shiva-Dionisio, practicada por las clases sometidas, nunca desapareció, ni en Grecia ni en la

<sup>177</sup> A. Danielou, op. cit. Cap. II. Es necesario recordar, además, que el mito siempre relaciona a Dionisio con Asia y más exactamente con Anatolia y con India.

India. Oprimida por los conquistadores arianos, es probable que haya asumido la forma de un culto secreto y misterioso. Mas la religión oficial, tanto en Grecia como en India, entró en un proceso de disolución irreversible en un período que se puede colocar aproximadamente entre los siglos VIII y VI a.C. Es en este período que en India aparece el IV Veda, el Atharva, que contiene muchos elementos de las sectas shivaítas, y la primera literatura de los Upanishad que testimonia claramente la crisis de la religión védica.

En Grecia, la tradición llama a estos siglos “el tiempo de los Báquides y de las Sibilas”, indicando de esta manera un movimiento religioso de tipo profético que irrumpió en el mundo griego. Es muy probable que “el movimiento de los Báquides y de las Sibilas” haya sido un revival dionisiaco y que se haya difundido en Grecia desde el Norte, desde Tracia y Frigia. Sabemos que en este período Grecia atravesaba una crisis social muy grave. La “polis”, la ciudad-estado, heredera del castillo micénico, entró en un proceso de terribles luchas intestinas (la stasis) entre la aristocracia terrateniente y el elemento popular, las clases sometidas<sup>178</sup>.

Se trató de poner remedio a esta crisis interna a través de la emigración. Es en este período que los Griegos colonizaron una buena parte del Mediterráneo, tanto a Oriente (Asia Menor, el Mar Negro) como a Occidente (Italia meridional y Sicilia, llamadas Magna Grecia) y entraron en contacto con las antiguas civilizaciones de estas tierras.

Pero la crisis interna de las polis no cesó: el elemento popular pretendía siempre mayor participación y en el siglo VI llevó al poder en distintas ciudades a los llamados tiranos, es decir, hombres fuertes, capaces de mantener el orden social y de dar impulso al desarrollo económico. Bajo la protección de uno de estos tiranos, Honomácrito sistematizó la literatura órfica. En este período Dionisio comenzó a aparecer en la iconografía junto a los dioses olímpicos. Es posible entonces que el surgimiento de las clases populares que habían conservado el antiguo culto de Dionisio cretense, y la crisis de la religión olímpica de la cual poseemos tantos testimonios, hayan sido preparados por el movimiento de los Báquides y de las Sibilas.

Tenemos indicios para creer que el centro de difusión del Orfismo en el siglo VI hayan sido las colonias de Italia Meridional, donde está atestiguado el culto a Perséfone y donde han sido encontradas las láminas de oro más antiguas. En estos lugares los Órficos disponían de cementerios propios, separados de aquellos de los no iniciados. Esto permite creer que existía una organización que regulaba la vida de los adeptos. Durante este mismo período, en Italia se estaba difundiendo el Pitagorismo. Éste y el Orfismo presentan tantos puntos en común, especialmente en lo que respecta a las doctrinas sobre el alma, que resultan prácticamente indistinguibles<sup>179</sup>.

Por lo tanto se ha deducido que fueron precisamente los Pitagóricos quienes dieron un gran impulso al *revival* órfico del siglo VI. Mas hay otro punto a tener en consideración. Las teorías órfico-pitagóricas sobre el destino del alma, las prácticas ascéticas y purificadoras, la abstención de la carne y de los sacrificios sangrientos encuentran un paralelo sorprendente con aquellas de los movimientos hindúes del mismo período: el movimiento de los Upanishad, el Jainismo, el Budismo.

De todo lo dicho resulta que las dos culturas, la griega y la hindú, poseían un patrimonio común: la religión ariana injertada sobre el Shivaísmo-Dionisismo. Por lo tanto es posible que hayan tenido una evolución paralela que llevó a conclusiones comunes. Pero es también posible que se haya tratado de un fenómeno religioso unitario, con pasaje de hombres y de ideas de India a Grecia y viceversa. En todo caso la cuestión permanece abierta, dado que nuestros conocimientos son demasiado fragmentarios y no se puede dar una respuesta segura.

---

<sup>178</sup> Aristóteles, en la “Constitución de Atenas”, escribe: “Por largo tiempo hubo una lucha civil entre los nobles y el pueblo... [porque] los pobres con sus familias eran siervos de los ricos... y no tenían derechos políticos”. Cfr. M. Y. Finley, *Early Greece: The Bronze and Archaic Ages*, London 1970, cap. VIII.

<sup>179</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, pág. 199 (1932). W. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, VIII.

## LOS PITAGÓRICOS

### 1. LA VIDA DE PITÁGORAS Y LA HISTORIA DE LA ESCUELA PITAGÓRICA

Según la tradición, Pitágoras nació en Samos, una isla de la Jonia, alrededor del año 570 a.C. Era hijo de un tallador de piedras preciosas y es posible que en su juventud haya seguido la profesión de su padre.

Se dice que desde muy joven inició un largo período de viajes que lo llevaron en primer lugar a Egipto, donde habría entrado en contacto con la clase sacerdotal, para trasladarse después a Babilonia.

Una tradición muy difundida en la antigüedad nos relata que en Babilonia fue discípulo de Zarathustra y de los Magos, de los cuales habría tomado los fundamentos de su doctrina.

Aunque muchas historias relativas a su vida estén pobladas de fábulas y maravillas<sup>180</sup>, no es improbable que Pitágoras haya hecho varios viajes al Oriente y haya entrado en contacto con las tradiciones religiosas orientales. En su tiempo, Samos —y en general la Jonia— era un activo centro comercial, punto de contacto y de intercambio entre el mundo griego y el medio-oriente. A propósito es interesante notar que la arqueología ha demostrado que el famoso teorema de Pitágoras se conocía en Babilonia desde el tiempo de Hammurabi (alrededor del 1700 a.C.).

Cuando tenía alrededor de 40 años, Pitágoras regresó a Samos donde, como en muchas otras partes de Grecia, el gobierno aristocrático cedía el paso a la tiranía apoyada por el elemento popular.

La tradición dice que Pitágoras emigró a Italia meridional alrededor del año 530 a.C. para evitar la sumisión a la tiranía. Allí desarrolló, por el resto de su vida, una intensa actividad como reformador social y religioso y fundó su famosa Escuela.

Se estableció en la ciudad de Crotón, en aquel entonces un floreciente centro comercial. La tradición nos cuenta que ni bien llegó a Crotón, se presentó al senado de la ciudad donde pronunció un discurso sobre los deberes morales de los gobernantes y sobre la recta forma de gobierno<sup>181, 182</sup>. Este discurso tuvo tanto éxito que fue invitado a pronunciar otros, dirigidos a los jóvenes, los niños y las mujeres. Fue así que los habitantes de Crotón, entusiasmados con la enseñanza de Pitágoras, decidieron abandonar el precedente modo de vida, basado en la búsqueda del placer y el lujo, para seguir aquél propuesto por Pitágoras, fundado en la regeneración moral y en una armónica convivencia entre los distintos grupos sociales. Los jóvenes en particular entraron en masa a la nueva Escuela. Aunque las fuentes antiguas magnifiquen la capacidad oratoria de Pitágoras, es más probable que la influencia de su enseñanza haya sido gradual. Pero sobre esta influencia no hay dudas. La presencia de Pitágoras en Crotón y el desarrollo de la Escuela y de las asociaciones políticas pitagóricas (las *eterias*, es decir, los clubes), coinciden con la expansión política y económica de la ciudad que nos es revelada por la arqueología. A fines del siglo VI a.C., alrededor de 20 años después de la llegada del maestro, los cargos políticos más importantes en Crotón y en las ciudades cercanas estaban ocupados por miembros de los Clubes Pitagóricos.

Como hemos indicado, el siglo VI a.C., se caracterizó, en muchas ciudades-estado griegas, por la lucha entre el partido oligárquico, sostenido por la aristocracia terrateniente y el partido democrático o popular que ambicionaba una redistribución de la riqueza y de los cargos públicos. La lucha sin cuartel entre estos dos partidos llevó, en algunos casos, a la formación de tiranías, es decir, gobiernos personales de hombres fuertes y sin escrúpulos, y en otros a la formación de gobiernos democráticos. En ambos casos, el elemento popular y mercantil adquirió superioridad sobre el aristocrático.

El gobierno de los Pitagóricos en la Magna Grecia nos ha sido descrito como “aristocrático” y la reacción que le puso fin, como “popular”. Sin embargo se debe tener cuidado en aceptar estos términos acriticamente. Es más coherente pensar, teniendo en cuenta otros aspectos de su doctrina, que el ideal político de los Pitagóricos haya sido el de una República de Filósofos, es decir, sabios y especialistas en el comportamiento humano. Y es con este sentido que la tradición nos presenta el ideal aristocrático de los

<sup>180</sup> Poseemos tres Vidas de Pitágoras escritas respectivamente por Diógenes Laercio (siglo III d.C.), Porfirio y Jamblico (siglos III, IV d.C.). Estas obras probablemente tuvieron como modelo la Vida escrita por el neo-pitagórico Apolonio de Tiana. A su vez, éste puede haber usado fuentes mucho más antiguas como Timeo, Aristoseno y Dicearco (siglo IV a.C.).

<sup>181</sup> Porfirio, Vida de Pitágoras, 18

<sup>182</sup> Jamblico, Vida de Pitágoras, 46

Pitagóricos: se trataría de un gobierno de los “mejores”, según la etimología de la palabra “aristocrático” y no de una oligarquía<sup>183</sup> por nacimiento o por mérito. Entonces el ideal político de los Pitagóricos debía ser muy cercano al de Platón, que alrededor de un siglo después haría lo posible por crear la República de los Filósofos en la Magna Grecia, apoyándose en algunos miembros de la Escuela Pitagórica como Arquita de Taranto.

En todo caso, a fines del siglo VI se produjo una revuelta popular en Crotón, contra el gobierno de los Clubes pitagóricos. La revuelta fue guiada por un cierto Cílón que nos es descrito como un hombre rico y violento, al cual, dada su naturaleza depravada, se le había negado el ingreso a la Escuela. La revuelta fue apoyada por ambos partidos, el oligárquico y el democrático. Durante esta revuelta fueron asesinados varios líderes de los Clubes pitagóricos, mientras otros, entre los cuales el mismo Pitágoras, lograron huir. Análogas sublevaciones tuvieron lugar en las ciudades cercanas. Pitágoras se refugió en la no lejana Metaponto donde, según la tradición, murió en edad muy avanzada.

Sin embargo, la derrota de Crotón representó sólo una interrupción momentánea de la actividad política de los Pitagóricos. Pareciera que éstos no se sintieron abatidos en absoluto; en efecto, su influencia creció y se extendió en la Magna Grecia durante los 50 años sucesivos.

Pero alrededor del año 450 a.C. estalló una nueva revuelta, mucho más vasta y sangrienta que la anterior, que se esparció a toda la Magna Grecia<sup>184</sup>. La mayor parte de los líderes pitagóricos fueron asesinados y fueron incendiados sus lugares de reunión. Varios líderes que lograron sobrevivir, emigraron a la Grecia continental. Incluso después de esta catástrofe, los Pitagóricos de Italia meridional adquirieron nuevamente un cierto grado de organización y de influencia política. Pero cuando las condiciones empeoraron, todos huyeron a Grecia excepto Arquita de Taranto, el amigo de Platón<sup>185</sup>.

Pareciera que esta vez los sobrevivientes quedaron tan abatidos que prefirieron vivir en soledad rechazando la compañía de los otros hombres. Sin embargo, pusieron por escrito lo que habían aprendido en la Escuela y sus notas fueron transmitidas de generación en generación.

En síntesis, la Escuela pitagórica alcanzó su máximo esplendor entre los años 500 y 450 a.C. en la Magna Grecia; continuó su existencia durante otro siglo bajo forma de comunidades repartidas por todo el mundo griego. Finalmente, como entidad organizada, desapareció hacia el año 300 a.C.

Pero un nuevo auge, en condiciones muy distintas, se produjo en la época helenística, en Alejandría, a partir del siglo II a.C. con el movimiento neo-pitagórico. Éste no tuvo una expresión política sino más bien un carácter filosófico y místico. El neo-pitagorismo pasó de Alejandría a Roma donde ejerció una profunda influencia sobre todo en las clases cultas y representó el último baluarte de la cultura griega contra el Cristianismo.

## **2. DOCTRINAS**

Hemos visto cómo los Pitagóricos se dedicaron con gran decisión a la actividad política y cómo desarrollaron una constante labor como reformadores sociales y predicadores de una renovación moral de la vida pública. Pero éste era sólo el aspecto externo de su actividad. La Escuela Pitagórica, que dio vida a los Clubes políticos, tuvo desde el principio un carácter netamente esotérico, con una división jerárquica bien precisa y un voto riguroso de silencio iniciático. Esto dificulta notablemente la reconstrucción coherente de las doctrinas pitagóricas. Para tal reconstrucción debemos contar con los pocos fragmentos de textos producidos en la Escuela que han llegado hasta nuestros días<sup>186</sup> y, sobre todo, fiarnos de las muchas citas de historiadores o filósofos (en primer lugar Platón y Aristóteles). Los numerosos escritos neo-pitagóricos constituyen otra fuente importante, pero los más antiguos son por lo menos 4 o 5 siglos posteriores a la época del fundador y representan un estadio diferente de la tradición. La incertidumbre sobre la enseñanza interna de la Escuela se sentía ya en la antigüedad. A propósito, Porfirio escribe en La Vida de Pitágoras:

---

<sup>183</sup> Diógenes Laercio, VIII, 3

<sup>184</sup> Polibio, II, 39-1-4

<sup>185</sup> Jamblico, V.P. 251.

<sup>186</sup> Los fragmentos de los pitagóricos Filolao y Arquita. La atribución y la fecha de los fragmentos de Filolao han dado lugar a largas controversias entre los investigadores. La tendencia más reciente es la de considerarlos auténticos y datables alrededor del siglo V a.C.

“Qué cosa haya (él) enseñado a sus discípulos, nadie lo puede decir con exactitud porque éstos observaron un silencio verdaderamente extraordinario. No obstante, estos hechos llegaron a ser universalmente conocidos: en primer lugar, él decía que al alma es inmortal y que además emigra de una a otra especie animal; además que los acontecimientos pasados se repiten en un proceso cíclico por lo que nada es realmente nuevo en sentido absoluto; y, finalmente, que todos los seres vivientes deben ser considerados como parientes entre sí.”<sup>187</sup>

Vemos entonces que el Pitagorismo es principalmente una doctrina del alma y de su destino; tal doctrina, que se desarrolla en torno a la reencarnación y al pansiquismo, no es distinguible de la de los Órficos. Los Pitagóricos no solo usaban los libros religiosos divulgados bajo el nombre de Orfeo, sino que además se consideraba a miembros prominentes de la Escuela y al mismo Pitágoras como autores de algunos de ellos.

Esta semejanza entre las doctrinas sobre el alma de los Órficos y de los Pitagóricos ha llevado a formular la hipótesis, muy verosímil, que los autores del *revival* órfico del siglo VI a.C. hayan sido precisamente los Pitagóricos<sup>188</sup>.

Por lo tanto, al centro de la especulación de Pitágoras encontramos un interés religioso y soteriológico: la purificación y la liberación del alma inmortal del ciclo inexorable del nacimiento y de la muerte. Sólo que para Pitágoras, tal purificación y liberación se pueden alcanzar, no solamente a través de los ritos místicos transmitidos bajo el nombre de Orfeo, sino también a través de la “filosofía”. Con este término, del cual se dice que Pitágoras haya sido el inventor, debemos entender una disciplina de la Forma que incluye la música, la aritmética, la geometría y la astronomía.

Aquí encontramos el aspecto más original del pensamiento de Pitágoras, aspecto que ha influido, en forma determinante, toda la cultura occidental. A este punto es necesario insistir sobre el hecho de que no existe contradicción entre la parte religiosa y la parte filosófico-científica de las doctrinas pitagóricas. Esta concordancia no es fácilmente comprensible para el hombre moderno para el cual religión, ciencia, filosofía y arte son disciplinas inconexas o incluso antagónicas.

Para Pitágoras, la ciencia, la filosofía, la música no eran un fin en sí mismas sino que eran medios para la purificación y la elevación del alma. Las investigaciones y los descubrimientos que los Pitagóricos efectuaron en el campo musical, matemático y astronómico, tenían un objetivo ético-religioso. El estudio del cosmos servía al discípulo para entrar en concordancia con las leyes que lo gobiernan y por lo tanto para adecuar a éstas su propio comportamiento. La música servía además como técnica catártica y médica en cuanto era capaz de inducir en el alma sufriendo y dividida un estado de unidad y paz. Esto tenía consecuencias también sobre la salud del cuerpo porque, según los Pitagóricos, la música se fundaba sobre el mismo principio de base —la fusión y la armonía entre los opuestos— sobre el cual estaban construidas el alma invisible y el cuerpo visible del ser humano y del universo.

Lo mismo se puede decir acerca de la actividad política. Ésta no se dirigía a la conquista del poder decisorio o económico, sino a la creación de un estado que, en su organización, reflejase el orden matemático-musical del cosmos, revelado por la doctrina de la Forma.

En síntesis, el Pitagorismo resulta ser un conjunto de doctrinas muy complejo y articulado en donde predomina la instancia religiosa, pero donde también encuentran su lugar los aspectos más diversos de la actividad humana. Estos aspectos no son separados e independientes, sino que reconducen a ciertos principios-base que regulan la vida humana y la del cosmos. A este conjunto de doctrinas le corresponde una serie de reglas de vida y de procedimientos ascéticos y un sistema de instrucción filosófica, teórica y práctica. La vida pitagórica tiene como objetivo el purificar y armonizar el alma humana —tanto individual como social— y asimilarla al principio divino que gobierna el universo.

Habiendo ya estudiado la doctrina del alma a propósito de los Órficos, aquí desarrollaremos la teoría pitagórica de la Forma, sin pretender una rigurosa coherencia, que es imposible dado que contamos con fuentes demasiado fragmentarias. Esta teoría se articula en tres aspectos: musical, aritmético y geométrico y se estructura en una síntesis cosmológica en la cual los tres aspectos se compenetrán y se funden.

La tradición más antigua atribuye a Pitágoras el descubrimiento de los principales intervalos musicales y de las relaciones matemáticas que regulan la armonía en la música. Pitágoras habría podido llegar a este descubrimiento fundamental a través del estudio de las cuerdas sonoras. Para sus experimentos habría

<sup>187</sup> V.P., 19.

<sup>188</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, 1932, pág. 199. W. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, VII.

inventado un instrumento musical con una sola cuerda, llamado Canon, cuyo puente móvil permitía variar a voluntad la longitud de la cuerda. Resulta evidente que si se imprime a la cuerda un movimiento vibratorio con una fuerza constante, el sonido resultante depende de la longitud de la cuerda. Pero entre todas las posibles longitudes, existen algunas que producen sonidos que presentan relaciones especiales y fijas. Así dos cuerdas cuyas longitudes son en relación 1:2, es decir que una es la mitad de la otra, dan el mismo sonido —la misma nota, diríamos nosotros— en los dos tonos de grave y agudo. Existe entonces un intervalo definido y fijo en cuyos extremos aparecen dos aspectos opuestos —grave y agudo— del mismo sonido. Este intervalo —la octava— se expresa a través de una relación matemática precisa entre las longitudes de las cuerdas.

En el intervalo de octava vale la misma regla. Existen dos sonidos, dados por cuerdas que se encuentran en la relación de longitud 3:2 y 4:3, que poseen características especiales: son tonos intermedios entre grave y agudo, en los que estos dos caracteres opuestos se concilian y armonizan. Para Pitágoras es posible construir la música en base a estos tres intervalos, llamados armónicos o concordantes. Toda la otra infinidad de sonidos que no obedecen a estas reglas matemáticas precisas, representan, combinándose, un fondo caótico e inarticulado de ruido. Es el número el que introduce armonía y belleza en el mundo de los sonidos<sup>189</sup>.

Pitágoras fue entonces el primero que construyó una teoría de la armonía musical basada en la matemática. Pero fue aún más lejos y llegó a sostener que el número es el principio constitutivo de todo el universo.

Para aclarar este punto es necesario recordar que en la época de Pitágoras, la especulación de los filósofos griegos (los llamados Presocráticos) se centraba sobre el problema de cuál fuese el principio constitutivo de todas las cosas (*arqué*). A este problema fundamental se ligaban el de la relación entre el ser y el devenir, y el de la relación entre el Uno y lo múltiple. Distintos filósofos habían respondido de manera diversa al problema del principio constitutivo del universo. Para Pitágoras este principio es el número: todo es número. Aristóteles dice: “Los Pitagóricos sostienen que las cosas existentes son números —no números que existen separados de ellas— sino que [sostienen] que las cosas están verdaderamente compuestas por números.”<sup>190</sup>

Aristóteles no esconde su irritación frente a una afirmación tal que contradice completamente el sentido común. ¿Cómo pueden, se pregunta, las cosas que tienen un peso, una medida, un color y todas las demás propiedades sensibles, estar constituidas por números que son abstracciones intelectuales y que por lo tanto no pueden tener peso, medida, color, etc.? Él puede aceptar que las relaciones de composición entre las distintas sustancias que forman un cuerpo se puedan expresar con números: por ejemplo en el bronce de una estatua, el peso de los dos componentes, cobre y estaño, se encuentran en una relación numérica más o menos precisa. Pero Aristóteles se niega absolutamente a creer que los números —o los componentes de los números— sean el principio (*arqué*) de la estatua, su sustancia. Pero esto es precisamente lo que enseñaban los Pitagóricos. Dice siempre Aristóteles: “... Ellos [los Pitagóricos] sostienen que los elementos de los números son los elementos de todo lo que existe y que todo el universo es una armonía y un número.”<sup>191</sup> Además: “Ellos de hecho construyen todo el universo a partir de los números, pero no de los números abstractos, porque suponen que las unidades poseen extensión.”<sup>192</sup>

Aquí es necesario aclarar algunos puntos. En primer lugar, para los Pitagóricos los números eran números enteros, concebidos como conjuntos de unidades. En segundo lugar, la matemática pitagórica era una aritmo-geometría, es decir que los números tenían al mismo tiempo un significado aritmético y geométrico. Eran representados por un conjunto de puntos y es así que se hablaba de números cuadrados,

<sup>189</sup> El instrumento musical pitagórico, la lira de siete cuerdas o heptacordo, estaba formado por cuatro cuerdas llamadas fijas que daban los intervalos concordantes de octava, cuarta y quinta y de otras tres cuerdas, llamadas móviles, que se ajustaban en base al tipo de escala requerido. Las longitudes de las cuatro cuerdas fijas eran: 12, 9, 8, 6, que daban las relaciones de octava (12:6=2:1), de cuarta (12:9=4:3) y de quinta (12:8=3:2). La relación entre la segunda y la tercera cuerda (9:8) daba el tono. La segunda cuerda (9) estaba en proporción aritmética entre la primera (12) y la cuarta (6). Por proporción aritmética se entiende una relación en la cual el medio es tanto menor que el primer término, cuanto es mayor que el último. De hecho: 12-9=9-6. La tercera cuerda (8) estaba en proporción armónica entre la primera (12) y la cuarta (6). Por proporción armónica se entiende una relación en la cual el primer término supera al medio en una fracción de sí mismo igual a la fracción de sí mismo por la cual el último es superado por el medio. De hecho: 12-8=4 que es 1/3 de 12; 8-6=2 que es 1/3 de 6. Cfr. Zeller-Mondolfo, La Filosofía dei Greci nel suo Sviluppo Storico, nota a la filosofía pitagórica.

<sup>190</sup> Metafísica, 1090a20.

<sup>191</sup> Metafísica, 985b32

<sup>192</sup> Metafísica, 1080b16

triangulares, etc. El número resultaba ser un “conjunto de unidades con una posición” que delimitaba un campo.



Los Pitagóricos además relacionaban los elementos de la geometría con números específicos: así el número uno se asimilaba al punto, el dos a la línea, el tres a la superficie, el cuatro al volumen. Esto porque dos puntos comportan la idea de línea, tres puntos no alineados la idea de superficie, etc.

La aritmética poseía entonces un aspecto visual, era también una morfología. Siendo así las cosas, es más fácil acercarse al significado de “todo es número”. Está claro que desde este punto de vista, la forma espacial podía reducirse a figura geométrica y ésta, a su vez, podía expresarse en términos matemáticos. Mas esto era válido no sólo para la forma visible, para el límite espacial de un objeto, sino también para su estructura interna. La siguiente afirmación ha sido atribuida a Pitágoras:

“Existen cinco figuras sólidas llamadas los sólidos geométricos; la tierra está hecha por el cubo, el fuego por la pirámide, el aire por el octaedro, el agua por el icosaedro y por el dodecaedro está hecha la esfera del todo.”<sup>193</sup>

Vemos entonces que para Pitágoras, las partículas elementales de los distintos estados de la materia (tierra, fuego, etc.) que entran en la composición de todas las cosas se pueden reducir, en sus estructuras, a figuras geométricas. Son éstas las que determinan las características sensibles de los objetos.

En síntesis, la visión morfológica que tenían los Pitagóricos sobre las cosas debía ser en cierto modo similar a aquella propuesta por las modernas teorías de estructurística química y de cristalografía. En éstas, las propiedades químicas y físicas de una substancia se pueden reconducir al ordenamiento espacial de los átomos que siguen siempre estructuras geométricas precisas. Es sabido que en la teoría cristalográfica todos los sólidos cristalinos se organizan en siete sistemas geométricos, determinados por la disposición en el espacio de los átomos, asimilados a puntos.

Pero si todo el universo es número-forma, las leyes del número y su génesis pueden explicar las leyes y la génesis del universo.

Todos los números se dividen en dos clases opuestas: pares e impares. Pero esta división en opuestos se encuentra en todo. Así tenemos unidad<sup>194</sup> y pluralidad, derecha e izquierda, macho y hembra, quietud y movimiento, recta y curva, luz y oscuridad, bien y mal, cuadrado y rectángulo<sup>195</sup>.

Mas la oposición entre números pares y nones deriva de una oposición primaria y fundamental: aquella entre lo ilimitado (*apeirón*) y lo limitado (*peras*). Estos dos principios son para los Pitagóricos los elementos últimos de los números y por lo tanto de todas las cosas.

Desde el punto de vista geométrico, el *apeiron* es el espacio indeterminado en el cual resaltan las formas; desde el punto de vista aritmético es el continuo indefinido desde donde emergen como islas los números racionales; desde el punto de vista musical es el intervalo del cual surgen los sonidos de la octava. No puede existir una figura geométrica sin un espacio en torno a ella, ni pueden existir unidades numéricas finitas sin algo que las separe, ni notas musicales sin un intervalo que las aisle y defina.

Entonces, como ha sido justamente notado, la de los Pitagóricos es una física de lo discontinuo, porque todo aquello que es definido y mensurable emerge a saltos desde un fondo de indefinición y no-mensurabilidad. Pero sin este fondo, la existencia de cualquier fenómeno limitado es inconcebible.

Sin embargo, no parece que para los Pitagóricos el *apeiron* fuese simplemente no-ser. Éste posee existencia, substancia, tal como el universo limitado.

<sup>193</sup> Aecio, que cita al discípulo de Aristóteles, Teofrasto (DK 44 A 15). La misma teoría se encuentra en los fragmentos de Filolao.

<sup>194</sup> Para la discusión sobre el concepto de unidad como opuesto al de multiplicidad y por lo tanto diverso del concepto de Unidad que trasciende los opuestos, cfr. Zeller-Mondolfo, La Filosofía de los Griegos, pág. 364 y Guthrie, Greek Phil., págs. 247-251.

<sup>195</sup> Aristóteles, Metafísica, 1, 5, 986 a.



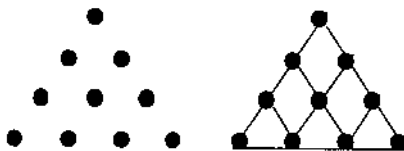
El universo limitado surge con la introducción del primer germen de orden (el primer Uno, el punto) en lo ilimitado<sup>196</sup> y se desarrolla a través de un proceso de continua interacción entre los dos principios. No obstante todo esto, las doctrinas de los Pitagóricos no son dualísticas.

Limitado e ilimitado son solamente dos aspectos de la unidad que los trasciende y sintetiza. Lo mismo vale para el número uno con respecto al par y al impar. Al contrario que para nosotros, el número uno es par impar, es decir, participa de ambas características y de él se generan las dos clases de números. Con esto llegamos al concepto central del Pitagorismo, el de Unidad. Para Pitágoras la Unidad es el más alto valor que aparece más allá de la oposición entre limitado e ilimitado. El antagonismo entre estos dos elementos se supera cuando ambos entran en armonía.

La armonía, otro concepto clave del Pitagorismo, es la expresión, la manifestación de la Unidad; se la define efectivamente como “unidad de lo múltiple y concordancia de lo discordante”<sup>197</sup>. En la armonía, los opuestos se mantienen unidos por un vínculo de “amistad” y no de antagonismo y su diversidad constituye la multiforme belleza del mundo.

El principio de armonía en la morfología pitagórica era simbolizado por el número diez, suma de los cuatro primeros números enteros a través de los cuales, como hemos visto, era posible expresar las relaciones entre los intervalos armónicos.

La decena se representaba como número triangular que, a primera vista, aparece formado por los cuatro primeros números enteros. Ésta era la divina “tetrakys” sobre la cual los Pitagóricos solían pronunciar los juramentos más solemnes. (La opinión del que escribe es que ésta corresponde al eneagrama armónico expresado en forma triangular).



Pero sobre la tierra, unidad y armonía son el fin y no el principio<sup>198</sup>: todo tiende hacia ellas pero el trabajo de unificación y de armonización aún no ha sido terminado. Es tarea del Pitagórico contribuir a tal trabajo creando armonía en sí mismo y en torno a sí, tomando al cosmos como modelo. Éste es ya un estructura ordenada según número y armonía. Interrogado sobre el fin para el cual el hombre fue creado, Pitágoras respondió: “Para observar el cielo”<sup>199</sup>. Siguiendo este precepto, los Pitagóricos se dedicaron con gran empeño al estudio de la astronomía y desarrollaron una compleja cosmología, cuyo aspecto más extraordinario reside en el hecho de que desplaza a la tierra del centro del universo y la transforma en un planeta que gira alrededor del centro<sup>200</sup>. Esta idea no tiene precedentes conocidos y representa un increíble salto en la imaginación científica. Pero para los Pitagóricos el centro del sistema no es el sol: es un “fuego” central no visible desde el lado de la tierra en que vivimos. El sol, la luna y los otros planetas conocidos, junto a una contratierra, no visible por la misma razón, completan el sistema según el sagrado número diez. Pero el fuego central desde el cual el sol obtiene su luz reflejándola como un espejo, es considerado por los Pitagóricos un principio espiritual además de físico.

Los cuerpos celestes se mueven según leyes precisas y las distancias recíprocas se expresan por medio de relaciones numéricas análogas a las que regulan los sonidos armónicos<sup>201</sup>. El cosmos es como una lira de siete cuerdas: en su movimiento ordenado, cada uno de los cuerpos celestes emite una nota de la octava, creando así una música de indescriptible belleza -la armonía de las esferas- que sólo el iniciado puede oír y a la cual intenta acercarse la música humana<sup>202</sup>.

<sup>196</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1080 b y 1091 a.

<sup>197</sup> Filolao, *Diels, Fragm. Presocr.* 324.

<sup>198</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1072 b 30

<sup>199</sup> Aristóteles, *Protréctico*, Fr. 11, Ross

<sup>200</sup> Aristóteles, *De coelo*, 293 a 17 y 293 b 15.

<sup>201</sup> La descripción de la estructura del cosmos se encuentra en el *Timeo* de Platón, que es un desarrollo de temas pitagóricos. El diálogo toma el nombre del pitagórico *Timeo de Locri*.

<sup>202</sup> La teoría de la armonía de las esferas es atribuida a Pitágoras por Aristóteles, *Metafísica* 985 b 32. La descripción de cómo el movimiento de los cuerpos celestes genera esta música primordial se encuentra en Platón, *República*, X 616c-617d (El mito de Er). La teoría de la armonía de las esferas probablemente es de origen babilónico.

Pero el cosmos no es simple materia ordenada, imagen ésta que aun un moderno físico aceptaría, sino que es un ser vivo, un animal divino, porque divino es el principio de la armonía sobre el cual ha sido construido. Como todo ser vivo, el cosmos respira: respira la sustancia del *apeiron* que es su nutrimento. De su alma —el alma del mundo— participan las infinitas vidas individuales, partes de un único organismo. Y es por esto que todos los seres vivientes deben ser considerados parientes entre sí.

En síntesis, la disciplina morfológica de la cual hemos dado esta rápida e incompleta descripción, era utilizada por los Pitagóricos como medio de purificación y elevación del alma. Las almas individuales, de hecho, aunque inmortales y de naturaleza divina, en el estado encarnado poseen aspectos no ordenados y antagónicos, vibran con notas discordantes, están afectadas por formas de desorden e irracionalidad. Es esta falta de unidad lo que las mantiene ligadas al ciclo inexorable del nacimiento y la muerte.

A través de la filosofía, las almas prisioneras del cuerpo e inmémores de su naturaleza inmortal, entran en resonancia con el divino principio del orden y la armonía, y se liberan de su tumba en el mundo del transcurrir. Pero su peregrina de cuerpo en cuerpo, de tiempo en tiempo, no es vano porque según los Pitagóricos es de esta manera que el principio del desorden y del caos se reconduce hacia la armonía. La encarnación del alma y su ciclo terrestre tienen como finalidad la espiritualización del mundo.

### 3. LA TEORÍA POLÍTICA

Por lo que hemos dicho hasta aquí resulta que, para Pitágoras, la vida humana, aun teniendo una finalidad que la trasciende, no por esto es envilecida o desvalorizada. Ni siquiera la “contemplación del cielo”, que permite al alma reconquistar su condición divina, significa negación o rechazo de la vida sobre esta tierra. Es bien sabido que Pitágoras era venerado por sus discípulos como un dios sobretodo por haber indicado “un modo, un camino de vida” para hacer feliz y armónico al ser humano<sup>203</sup>.

Efectivamente, la enseñanza pitagórica “aparece animada en todas sus partes por una profunda inspiración humanística por la cual se define de manera más exacta como una antropología. El ser humano permanece al centro de los intereses especulativos del Pitagorismo y constituye el objeto de toda la enciclopedia del saber creada por esa escuela”<sup>204</sup>. La “contemplación del cielo” posee una intrínseca utilidad práctica ya que la vida individual y social deben conformarse a los principios supremos que aquella permite descubrir. Es por esto que los Pitagóricos deben ser considerados los primeros en occidente en haber intentado fundar una ética y una política científicas. Al principio supremo del número que gobierna el universo, le corresponde, en la esfera social, el supremo principio práctico de la “ley”.

La ley —o justicia normativa— distingue el comportamiento lícito del ilícito; también la ley se define en términos geométricos como límite al caos indefinido de los posibles y contradictorios comportamientos sociales. Esta especie de justicia es muy superior a la “judiciaria” que se ocupa de reprimir la trasgresión y que es equiparable a la medicina que cura a los enfermos. Al contrario, la primera impide desde el principio el surgimiento de la enfermedad social<sup>205</sup>.

Para Pitágoras las bases de un estado justo son la libertad, la igualdad, la comunión de los bienes y la ausencia de egoísmo entre los ciudadanos. La amistad, y no el conflicto, debe ser el nexo que mantiene unidos a personas e intereses en la sociedad. Para poner en práctica estas teorías sociales, los Pitagóricos se dedicaron con gran empeño a la actividad legislativa y política. El mismo Pitágoras estudió las más famosas legislaciones de su tiempo y algunos de sus discípulos redactaron las constituciones de varias ciudades de la Magna Grecia.

Para hacer aceptar tales legislaciones y las reformas sociales que esas comportaban, fueron organizadas las *eterías* o clubes políticos. Los adherentes a los clubes, que estaban vinculados por un juramento, formaban, en el seno de los consejos ciudadanos de varias polis de la Magna Grecia, un verdadero partido político de carácter no municipal sino más bien “internacional” ya que cada polis era en sí misma un estado.

<sup>203</sup> Cfr. Platón, República 600 b.

<sup>204</sup> Luciano Montoneri, Introduzione alla Vita Pitagorica di Giamblico, Roma-Bari 1973, pág. XXXIX.

<sup>205</sup> Jamblico, V.P., 172

Como hemos visto, este partido tuvo un rol fundamental en la vida política de Crotón y de otras ciudades cercanas. Fue precisamente la resistencia a las reformas que proponía lo que provocó la reacción de los grupos sociales tradicionales.

#### **4. ORGANIZACIÓN DE LA ESCUELA Y REGLAS DE ADMISIÓN**

La Escuela pitagórica poseía una precisa organización, cuyo aspecto más característico consistía en la división de los discípulos en dos grupos, llamados Acusmáticos y Matemáticos. Los primeros pertenecían al círculo más externo de la Escuela y recibían una educación basada en una serie de principios, de tipo religioso y moral, útiles en la vida cotidiana. Se trataba de dichos —*acusmata*— no demostrados que a menudo se exponían en forma alegórica o fabulística y que contenían una enseñanza práctica comprensible a todos.

Este tipo de enseñanza se dirigía a las personas que, aun deseosas de aprender y mejorarse, no tenían el tiempo o la base cultural para dedicarse al estudio y a las demostraciones científicas. Se trataba sobre todo de aquellas personas —los políticos— empeñadas en la conducción diaria de los asuntos sociales y económicos.

Pitágoras discutía con ellos en forma simple, convencido de que habrían obtenido provecho de saber lo que se debe y lo que no se debe hacer, aun sin tener conocimiento de las causas. Consideraba su situación similar a la de aquellos que se someten a una cura médica y hacen determinadas cosas o toman ciertas medicinas aunque no conozcan los principios que están a la base del tratamiento mismo<sup>206</sup>.

Los Matemáticos representaban el círculo más interno y seleccionado de la Escuela y eran admitidos al conocimiento y al estudio profundo de las doctrinas religiosas y de la disciplina de la Forma.

Ellos constituían una verdadera Orden de tipo monástico —a la cual se admitían también mujeres— dotada de una Regla escrita personalmente por Pitágoras, que desgraciadamente se ha perdido. Vivían apartados y su vida cotidiana se organizaba en forma precisa. Todos usaban vestiduras blancas, practicaban la comunión de los bienes, se sometían a reglas estrictas de alimentación y de comportamiento.

La admisión al grupo de los Matemáticos comportaba una serie de pruebas y un largo noviciado. En los primeros tiempos de la Escuela, Pitágoras mismo se encargaba de seleccionar a los aspirantes. Observaba cuidadosamente su comportamiento, indagaba sobre el tipo de relación que tenían con la familia y con los amigos; estudiaba luego sus características internas: si eran proclives a la amistad y a la bondad, si eran capaces de controlar las propias pasiones; por último, ponía a prueba su capacidad de aprendizaje y de memoria. Daba gran importancia a las características somáticas, fisonómicas, que sabiéndolas descifrar, podían revelar la naturaleza más profunda del sujeto<sup>207</sup>.

Una vez examinado y aceptado, el discípulo no entraba en contacto con el Maestro por tres años. Al final de este período, se le imponían cinco años de silencio, dado que poner freno a la lengua se consideraba como la más difícil entre todas las pruebas de autocontrol. Durante los años de noviciado, sus bienes se agregaban a los de la comunidad y se daban en custodia a los administradores.

Si superaba el noviciado, el discípulo se convertía para siempre en un “esotérico”, palabra que significa “del grupo interno”, porque era admitido al interno de la tienda en la cual enseñaba Pitágoras. Hasta ese momento había sido un “exotérico”, es decir, que había participado en las lecciones del Maestro permaneciendo fuera de la tienda, sin poderlo ver.

Si en cambio no superaba el noviciado, se le restituía el doble de sus bienes y se le erigía una tumba ya que los Pitagóricos lo consideraban muerto, dado que había muerto su posibilidad de transformación.

#### **5. LA JORNADA DEL MATEMÁTICO**

No sabemos con certeza si los Matemáticos vivían en una casa común, en una especie de monasterio. Sin embargo, el hecho parece probable, ya que se nos dice que vivían apartados y que no se mezclaban mucho con los hombres comunes. Es cierto además que disponían de una sala de reuniones que habían

<sup>206</sup> Jamblico, V.P., 88.

<sup>207</sup> Jamblico, V.P., 71

construido con sus propias manos<sup>208</sup>. Parece que en los tiempos de Pitágoras el número de Matemáticos fuese alrededor de 150.

La jornada del matemático<sup>209</sup> comenzaba antes de la salida del sol, que él saludaba con una oración. Pero antes aún, al despertarse, hacía un programa de actividades, recapitulando las acciones que debía cumplir durante la jornada. Los momentos previos al dormir y después de despertarse se consideraban particularmente importantes y decisivos en la economía cotidiana.

Después el Matemático hacía un paseo solitario en un lugar tranquilo que le inspirara serenidad espiritual. Normalmente se elegían los bosques o los recintos de los templos. Esto porque no se consideraba oportuno encontrar a otras personas antes de haber entrado en la justa disposición de ánimo y de haber puesto orden en los propios pensamientos.

Después de la caminata matutina, los Matemáticos se reunían en un templo o en la gran sala de la que disponían y se dedicaban al estudio, a la enseñanza o a trabajos internos para mejorar el propio carácter. Luego se dedicaban al cuidado del cuerpo por medio de diversos ejercicios físicos como la carrera, el lanzamiento de disco, la lucha, etc.

A mediodía consumían una comida liviana que consistía sobre todo de pan y miel, y no bebían vino.

Ocupaban las tardes en los asuntos de la administración pública y en la política exterior.

Hacia el final de la tarde daban otro paseo, esta vez en grupos de dos o tres, para recordar lo que habían aprendido durante la mañana. Seguidamente, se daban un baño y se preparaban para la cena que era comunitaria y ceremonial. Se cenaba en grupos de no más de diez personas y el banquete duraba hasta la puesta del sol. La cena consistía sobre todo en verduras y farináceos, pero se permitía beber vino y comer carne de algunos animales.

Después de la cena se leía un texto; habitualmente leía el más joven y el más anciano elegía qué cosa leer y cómo. Al finalizar la lectura el más anciano daba la recomendación de respetar la vida y nutrir buenos pensamientos.

A continuación, cada uno se retiraba a su habitación.

Antes de dormir, el Matemático recapitulaba las acciones llevadas a cabo durante la jornada con un examen de conciencia que decía así:

“No admitas el sueño en tus ojos  
antes de haber examinado tres veces el trabajo del día:  
¿Qué regla he transgredido? ¿Qué cosa he cumplido?  
¿Qué cosa he olvidado?”<sup>210</sup>

## 6. CONCLUSIONES

Es difícil desvalorizar la influencia que Pitágoras ha tenido sobre la cultura occidental. El “hombre divino” que él fue se yergue como un gigante sobre el horizonte de la historia griega: figuras tan grandes como Empédocles, Parménides y Platón no pueden ser comprendidas sin él y artistas de la estatura de Fidias le deben sus ideas de medida y armonía.

Si además, como es posible, el *revival* del movimiento órfico se produjo gracias a su impulso, quedan pocos aspectos de la cultura clásica que no lleven su impronta.

Un pensador moderno, Whitehead, ha escrito que la filosofía occidental no es otra cosa que una serie de notas a pie de página de la filosofía de Platón. Pero si consideramos cuánto le debe Platón al Orfismo por sus ideas sobre el alma y a la doctrina pitagórica de la Forma por su cosmogonía; si observamos que la extraordinaria mezcla de misticismo y matemática que hay en Platón se encontraba ya presente por completo en Pitágoras; si finalmente consideramos la influencia que el Orfismo y el Platonismo han tenido sobre el Cristianismo, podemos comprender la importancia que Pitágoras ha tenido en el pensamiento y en la vida de Occidente.

<sup>208</sup> Jamblico, V.P., 30

<sup>209</sup> Jamblico, V.P., 96-100.

<sup>210</sup> Texto contenido en “Los Versos de Oro” atribuidos a Pitágoras

## LOS BUDISTAS

### 1. INTRODUCCIÓN: LA INDIA SEPTENTRIONAL EN EL SIGLO VI A.C.

En la época del nacimiento del Buda, en el siglo VI a.C., el centro de la civilización hindú se había desplazado del Valle del Indo al Valle del Ganges. Esta zona, que en los textos antiguos se llamaba “Tierra Media”, era en aquellos tiempos una llanura todavía densamente cubierta de bosques en donde la mano del hombre iba abriendo progresivamente nuevos espacios para el cultivo y la colonización.

Bajo muchos aspectos era todavía una tierra virgen con condiciones mucho más favorables para la agricultura de las que podemos encontrar en nuestros tiempos. Profusamente regada por el Ganges y sus numerosos afluentes, era apta sobre todo para el cultivo del arroz, obteniéndose así abundantes cosechas. Por esto se la llamaba también “la tierra del alimento abundante”, exactamente al contrario de lo que sucede hoy.

Estas características produjeron un gran cambio en la organización social de los pueblos arianos que la colonizaron: éstos, que provenían del Valle del Indo y que habían conducido sobre todo una vida de criadores de ganado, se transformaron en agricultores. El alimento abundante produjo un rápido crecimiento de la población y el desarrollo de numerosas ciudades donde se concentraron las actividades mercantiles e industriales.

A principios del siglo VI a.C., el territorio del valle se dividía en varios estados, algunos con gobierno republicano, otros con gobierno monárquico. Pero ya durante la vida del Buda, las repúblicas se encontraban en una situación de rápida declinación, tanto a causa de problemas relacionados con el desarrollo urbano y el aumento de la población que llevaban hacia una centralización y especialización del poder, como a causa de la expansión de dos potentes monarquías, la de Koshala al Noroeste y la de Magadha al Sudeste del Valle. Estas monarquías, con una serie de guerras expansionistas que duraron más de dos siglos, lograron apoderarse de gran parte del territorio de las repúblicas hasta que la más fuerte, la de Magadha, llegó a crear, en el siglo III a.C. bajo la dinastía de los Mauryas, un imperio unificado que comprendía casi todo el Norte de la India.

Vemos entonces que el siglo VI a.C. significa para la “Tierra Media” un período de gran desarrollo, ya sea en términos de economía que de población, y el inicio de un vasto proceso de unificación política. Estos factores dieron lugar a una verdadera revolución en el campo de las costumbres y de la organización social a la cual se agregó un extraordinario fervor intelectual y religioso que ha sido justamente comparado al que en ese mismo período se estaba manifestando en Grecia.

El aspecto más notable de esta mutación cultural está dado por la crisis de la religión brahmánica y por la aparición de movimientos espirituales que se colocaban en neta antítesis a ésta.

Hemos visto que los invasores arianos, llegados a la India probablemente ya entre los años 2.000 y 1.500 a.C., practicaban una religión centrada en una serie de dioses antropomorfos. La colección de himnos dedicados a estos dioses constituye el libro sagrado más antiguo de la India, el Rig-Veda.

Pareciera que a principios de la era védica, el culto divino fuese practicado personalmente por todos los jefes de familia y comportase ceremonias muy simples<sup>211</sup>. Pero poco a poco, en el interior de la sociedad védica, comenzó a formarse una casta sacerdotal hereditaria —la de los brahmanes— que reclamó para sí el monopolio de la actividad religiosa y se especializó en la práctica del culto que adquirió características rituales siempre más acentuadas. El centro de esta práctica era el sacrificio.

Los brahmanes multiplicaron el número y la complejidad de los sacrificios: el famoso sacrificio del caballo, que se celebraba en honor a un rey victorioso, comportaba un año de preparativos y la matanza de centenares de víctimas animales.

Al mismo tiempo la casta sacerdotal se esforzó por formular una teoría del sacrificio que legitimase la autoridad y los privilegios que iba adquiriendo. Esta teoría, en realidad muy singular, aparece codificada en forma definitiva en los textos llamados Brahmana, datables alrededor de los años 1.000-800 a.C.

<sup>211</sup> Cfr. J. Varenne, “La religione Vedica”, en *Storia delle Religioni*, compilado por H. C. Puech, París 1970, Roma-Bari 1978, pág. 37.

Mientras que al inicio de la era védica el sacrificio tenía como objetivo cautivarse el favor de los dioses, a los cuales se les pedía en general bienes materiales —larga vida, riqueza o numerosa descendencia— en el tiempo de los Brahmanes el sacrificio era visto como dotado de una fuerza mágica capaz de encadenar a los mismos dioses a la voluntad del sacrificante. Para que el sacrificio fuese eficaz no se consideraban necesarias la adecuada disposición interna del sacrificante ni la benevolencia de los dioses, sino sólo la correcta ejecución técnica de los actos (en sánscrito, *Karma*) que constituían el rito. Estos actos que consistían en cantos, fórmulas, movimientos litúrgicos, permitían la manipulación de una fuerza mágica fundamental, el Brahman, que sostenía el universo. Éste había nacido del sacrificio del dios primordial, Prajapati —despedazado, desmenuzado en los infinitos seres y fenómenos— manteniéndose vivo y continuamente renovado gracias al poder del sacrificio que ejecutaban los brahmanes.

Con esta teoría, la casta sacerdotal llegó a reivindicar la pretensión de ser la parte más importante de la sociedad; es más, la que permitía la existencia de esa sociedad a través de la correcta práctica del ritual.

Ya desde la época védica la sociedad hindú se encontraba dividida en cuatro castas hereditarias: la de los sacerdotes, la de los guerreros y gobernantes (*kshatrya*), la de los comerciantes y agricultores (*vaysa*) y la de los siervos (*sudras*).

La palabra “casta” en sánscrito significa originariamente “color”, refiriéndose al color de la piel: los sudras, que provenían de los pueblos Drávidas conquistados, eran efectivamente de piel oscura, mientras que las castas dominantes arianas eran blancas.

Sin embargo, la pretensión de los brahmanes de ser los únicos especialistas en lo sagrado y de ser la parte más importante de la sociedad no fue nunca aceptada plenamente. En primer lugar creó reservas y resistencias en la casta guerrera y en segundo lugar la parte no ariana de la población, los Drávidas conquistados, nunca abandonaron totalmente las propias creencias religiosas y el propio culto centrado, como hemos visto, en Shiva-Dionisio y en la Diosa.

Para extender su propia influencia, los brahmanes se vieron obligados a incluir en el panteón védico toda una serie de divinidades y creencias autóctonas. Ya en el Rig-Veda aparecen algunos himnos a Shiva, lo que nos indica que la tendencia a la síntesis y al compromiso entre divinidades arianas y dravídicas comenzó ya desde los primeros tiempos. Esta tendencia llegó a su ápice con la aparición del IV Veda, el Atharva, que contiene muchos elementos de la magia popular relacionables con la antigua religión shivaíta.

Presionada por varios factores —como el ritualismo exasperado de los brahmanes, las creencias de la parte autóctona de la población, la gran transformación debida a la mezcla de razas y el nuevo sistema de producción centrado en la agricultura y en las ciudades— la antigua religión védica sufrió una continua erosión que, en el siglo VI a.C., se transformó en una crisis irreversible.

Como hemos indicado, la visión del mundo que aparece en los Vedas, refleja una serie de valores decididamente terrenales. El más allá no le preocupa al conquistador ariano: su vida es la vida del cuerpo, sus deseos y sus satisfacciones son de este mundo.

Pero alrededor del siglo VI a.C., cuando aparece la literatura de los Upanishad, la visión del mundo cambia en forma radical. Comienzan a manifestarse valores opuestos a los del hombre védico.

Para dar una idea de la profundidad de esta transformación, he aquí el diálogo entre el Joven y la Muerte, contenido en el Katha Upanishad:

**El Joven:** Cuando un hombre muere surge esta duda: algunos dicen “él es”, otros dicen “él no es más”. Enséñame la verdad.

**La Muerte:** Aún los dioses han tenido esta duda en los tiempos antiguos, porque misteriosa es la ley de la vida y de la muerte. Pídemelo otro favor, libérame de este.

*El Joven:* Esta duda ha surgido incluso entre los dioses y tú, Oh Muerte, dices que es difícil de comprender; pero ningún maestro puede explicarla mejor que tú y no hay favor más grande que éste que tú me puedas conceder.

*La Muerte:* Píde caballos, oro, ganado y elefantes; elige hijos y nietos que vivan cien años. Acepta una gran extensión de terreno y vive todos los años que tú quieras. O si no elige otro don que tú creas sea igual a éste y gózalo en la riqueza por una larga vida. Elige ser uno de aquellos que gobiernan esta vasta tierra. Yo te daré todo lo que quieras. Píde que cualquier deseo se haga realidad por muy difícil que sea

*obtenerlo en el mundo de los seres mortales. Para satisfacerte yo te daré mujeres hermosas y carrozas e instrumentos musicales. Pero no me preguntes por los secretos de la Muerte.*

*El Joven: ¡Todos estos placeres son perecederos, Oh tú que eres el fin de todo! Ellos debilitan el poder de la vida. ¡Y en verdad cómo es corta la vida! Quédate con tus caballos, tus danzas y tus cantos. El ser humano no puede ser satisfecho con la riqueza. ¿Cómo podemos vivir mientras existas tú?*

*Yo te puedo sólo pedir el favor que te he pedido. Cuando un mortal ha percibido su propia inmortalidad, ¿puede acaso desear una larga vida de placeres, puede acaso anhelar una engañosa belleza? Libérame de esta duda, concédeme el don que revela el misterio. Éste es el único don que puedo pedirte.<sup>212</sup>*

El término “Upanishad” significa “sentarse al lado de” un maestro y por lo tanto es sinónimo de enseñanza de tipo esotérico, reservada sólo a un estrecho número de iniciados.

Las doctrinas expuestas en los Upanishad más antiguas<sup>213</sup> no presentan un carácter sistemático, sin embargo en ellas resaltan estos puntos claves: el rechazo de la validez del sacrificio brahmánico, la preocupación por el resultado de las acciones (*karma*) cumplidas (es decir, una preocupación moral ausente en la religión brahmánica), la creencia en el ciclo de las reencarnaciones, o sea la metempsicosis, en sánscrito *samsara*<sup>214</sup>.

A esto se une el problema fundamental de la relación entre el ser humano y el mundo y la búsqueda de la parte imperecedera, inmortal del ser humano.

Estos problemas, que condicionarán todo el pensamiento hindú, aparecen formulados claramente por primera vez en la época del nacimiento del Buda y constituyen el punto central del debate filosófico de aquel período.

Mucho se ha discutido sobre el origen de la creencia en la reencarnación. Es muy probable que su origen no sea ariano; su aparición en Grecia en el mismo período nos llevaría a creer que deriva del substrato religioso autóctono, shivaíta-dionisiaco.

En todo caso, la especulación sobre el significado de la acción se encontraba ya presente en los textos Brahmanes. Estos habían considerado el acto del sacrificio como dotado de un poder mágico en sí mismo, capaz de encadenar incluso la voluntad de los dioses.

Con los Upanishad el problema se generaliza. Surge la pregunta de cuáles sean las consecuencias de los distintos tipos de actos cumplidos en una vida, dado que se reconoce que cada acto produce inexorablemente su fruto a través de una concatenación causal ininterrumpida. Se admite que los actos que no dan su fruto durante una vida obligan a quien los ha producido a renacer en un nuevo cuerpo y así siguiendo, en un ciclo eterno.

Cómo liberarse del ciclo eterno de nacimiento y muerte es el tema central de la búsqueda en los Upanishad.

Se encuentra la salida de la rueda del transcurrir con el descubrimiento de una parte inmortal, divina, en el ser humano. A esta parte se la llama *Atman*. La palabra *atman* deriva de una raíz sánscrita que significa “respirar” y su correcta traducción a los idiomas occidentales no es simple. En todo caso, la palabra *atman* en los Upanishad pareciera indicar la parte divina, indestructible y eterna, el Sí mismo secreto que se encuentra en el ser humano y del cual éste no es consciente, ya que esa parte se encuentra cubierta por la pantalla de los cambiantes deseos, imágenes y creencias. Es la ignorancia (*avidia*) sobre la existencia de este atman la que obliga al ser humano a actuar en forma irresponsable y a desear y buscar cosas fútiles y secundarias. Y son precisamente los actos producidos en forma irresponsable y ciega los que ligan al ser humano al ciclo del nacimiento y de la muerte.

El mismo Katha Upanishad dice:

<sup>212</sup> Katha Up., Y, 20-29. Versión castellana de la traducción inglesa de J. Mascaró, Penguin Classics, 1965.

<sup>213</sup> Según los doctores hindúes, existen 108 Up. Canónicos. De éstos, sólo un pequeño número (los Up. Antiguos) se pueden fechar entre el siglo VI (?) y el siglo IV a.C. En realidad los Upanishad son muchos más de 108; algunos fueron escritos en tiempos menos remotos, como el Alah Up. que intenta conciliar el Hinduismo con el Islamismo, o incluso en tiempos modernos, como el Ramakrishna Up. del siglo pasado. Cfr. “Le Upanishad” compilado por C. Della Casa, “Classici delle Religioni”, Turín 1976.

<sup>214</sup> Este término aparece por primera vez en el Katha Upanishad.

*“Considera al Atman como el dueño de un carro  
y al carro como el cuerpo. Considera a la razón como el cochero  
y a la mente como las riendas.*

*Los caballos son los sentidos y los caminos que ellos recorren  
los objetos de los sentidos...*

*Aquél que no posee la justa comprensión y  
cuya mente nunca es firme, no gobierna su vida,  
y es como un mal cochero con caballos salvajes.*

...

*Aquél que no posee la justa comprensión, que no es  
responsable, que no es puro, no llega al final del viaje  
sino que continúa a vagar de muerte en muerte.”<sup>215</sup>*

Pero el Atman no es cognoscible a través de los sentidos o de la razón; éste los trasciende:

*“El Atman es más allá del sonido y la forma, sin tacto, gusto o perfume. Es  
eterno, inmutable y sin principio o fin: está verdaderamente sobre la razón.  
Cuando la conciencia del Atman se manifiesta,  
el hombre se libera de las fauces de la Muerte.”<sup>216</sup>*

Pero este Atman secreto, profundo, inmortal es por su esencia idéntico al Brahman, palabra que en los Upanishad asume un nuevo significado e indica el universo entendido en sentido espiritual, el alma del mundo. Lo divino en el ser humano y en el mundo coinciden.

Dice el Chandogya Upanishad:

*“Esto es el Atman que está en mi corazón, más pequeño  
que un grano de arroz o que un grano de cebada o que una  
semilla de mostaza...*

*Esto es el Atman que está en mi corazón, más grande  
que la tierra, más grande que el cielo, más grande  
que todos los mundos. Él contiene todos los actos y deseos,  
todos los perfumes y gustos...*

*Esto es el Atman que está en mi corazón, él es Brahman.”<sup>217</sup>*

El mayor obstáculo que impide el contacto con el Atman-Brahman es el deseo. En efecto, siempre en el Katha Upanishad se dice:

*“Cuando todos los deseos que se apegan al corazón  
se disuelven, entonces un mortal se transforma en inmortal  
y aun en este mundo es uno con Brahman.”<sup>218</sup>*

En síntesis, los Upanishad señalan el nacimiento de una nueva forma del pensamiento hindú y el pasaje de la fase védica a aquella que comúnmente se llama del Hinduismo. Los Upanishad introducen una serie de temas que serán una constante de toda la filosofía sucesiva. Sin embargo estos temas no presentan todavía una forma orgánica, que será en cambio lograda por los sistemas clásicos del Hinduismo, como el Samkya y el Vedanta.

Pero es necesario aclarar que encontraremos muchos de estos temas en el Budismo antiguo y no podemos excluir, dado que los primeros Upanishad no parecen ser anteriores al siglo VI a.C., que algunos de ellos hayan sido introducidos por el mismo Buda. En todo caso, parece cierto que las doctrinas de los

<sup>215</sup> Katha Up., III, 3-7. Versión castellana de la traducción inglesa de J. Mascaró, op.cit. Es de notar que la misma metáfora se encuentra en Platón.

<sup>216</sup> Katha Up., III, 15. Versión castellana de la traducción inglesa de J. Mascaró, op.cit.

<sup>217</sup> Chandogya Up., III, 14, 3-4. Versión castellana de la traducción inglesa de J. Mascaró, op.cit.

<sup>218</sup> Katha Up., VI, 14. Versión castellana de la traducción inglesa de J. Mascaró, op.cit.



primeros Upanishad hayan tenido un carácter esotérico y secreto: los sabios (*rishi*) que las enseñaban eran sobre todo brahmanes y nobles (aunque también había sudras y mujeres) que habían abandonado la vida común, la ciudad y la familia, y se habían retirado en los bosques donde se dedicaban a la meditación y a las técnicas pre-védicas del yoga.

Pero además de estos sabios que vivían retirados del mundo, tenemos noticias de filósofos y ascetas errantes, llamados *shramanas*, que se trasladaban mendigando de ciudad en ciudad. También estos se habían despojado de los signos de la vida normal —por ejemplo el signo de pertenecer a una determinada casta— y predicaban doctrinas muy distintas a las tradicionales.

Las fuentes budistas citan varias sectas de *shramanas* y nos informan sobre sus doctrinas. Del análisis de estas referencias, resulta que los problemas fundamentales a los que los distintos grupos de filósofos y ascetas errantes trataban de dar respuesta eran: el significado de la acción y la liberación del alma (*atman*) del ciclo del renacer. Todo esto nos dice por una parte, que el rechazo de la religión brahmánica había ya logrado un nivel consistente y, por otra, que ciertos temas morales y religiosos se estaban difundiendo hacia estratos de la población cada vez más amplios.

Algunos ascetas negaban que la acción tuviera algún significado y que comportase retribución alguna. Los Ajivakas<sup>219</sup> por ejemplo, sostenían que ninguna regla de conducta moral podía ser definida, y que el mundo era gobernado por un principio mecánico e impersonal sobre el cual era vano tratar de influir con las acciones. En este ciego mecanismo, las almas pasaban a siempre nuevos estados de existencia sobre la tierra, el último de los cuales era el de asceta. Los Ajivakas practicaban sistemas muy rigurosos de penitencia y de automortificación. Después del estado de asceta, el alma era finalmente liberada y ya no regresaba al ciclo del renacer.

Una respuesta contraria a la de los Ajivakas, que sin embargo comportaba la misma evaluación del problema del karma, la daban los Materialistas (Lokayatas). También éstos rechazaban la posibilidad de construir algún tipo de moral; sostenían que cada ser tenía su propia naturaleza la cual lo obligaba a cumplir determinadas acciones. Por lo tanto cada uno podía hacer lo que quería porque tal era su naturaleza. Según ellos, el único posible criterio de acción, de existir alguno, consistía en la búsqueda del placer personal.

Para concluir, los Escépticos negaban cualquier posibilidad de dar una respuesta a los problemas metafísicos porque, decían, las doctrinas de los distintos maestros eran contradictorias entre sí y por lo tanto era inútil buscar algún criterio de verdad. Para ellos lo único válido era la búsqueda de la amistad y de la paz mental.

Es también necesario decir que el período de la vida y de la predicación del Buda coincide con el de Mahavira, El Gran Héroe, fundador del Jainismo, religión todavía viva en India. El Buda y Mahavira, llamado también Jaín, es decir, el Victorioso, aunque vivieron en la misma época, y en los mismos lugares, se ignoraron totalmente.

Los Jainistas tenían muchos puntos en común con los Ajivakas, y como éstos practicaban austeridades muy severas. Pero a diferencia de los Ajivakas, afirmaban la libertad de elección del ser humano y la posibilidad de poner término al ciclo de las reencarnaciones a través de acciones moralmente válidas. Su austeridad ascética era entonces una libre elección; además los Jainistas predicaban el respeto por la vida y el rechazo de la violencia.

Estos ascetas, *rishis* o *shramanas* eran sin embargo una minoría con respecto a la gran masa de la población que todavía seguía las costumbres tradicionales. Ellos eran ciertamente el indicador de la gran crisis espiritual de la época y su rechazo, a menudo exagerado, de la tradición debía ser motivo de escándalo o de reflexión para la gente común.

Ésta vivía según las creencias tradicionales que, de acuerdo al nivel social, diferían sensiblemente. Así las clases altas, de ascendencia ariana, habían permanecido ligadas al ideal védico y al sistema sacrificial de los brahmanes, mientras las clases bajas, de ascendencia dravídica, practicaban un conjunto de cultos populares de tipo mágico, heredados de la antigua religión shivaíta. Mas, por otra parte, como hemos insinuado, los dos componentes raciales y religiosos de la India tendían en el siglo VI a.C. a una síntesis. Así Brahma, personificación de la fuerza inmaterial y abstracta teorizada por la casta sacerdotal, había

<sup>219</sup> El nombre deriva de "Ajiva", palabra que indica una especial forma de vivir, en "alternativa a la tradicional". Cfr. A. K. Warder, "Indian Buddhism", 1956, pág. 47.

asumido características de dios creador, venerado a nivel popular mientras los brahmanes habían atribuido valor canónico de tradición sagrada a muchos ritos mágicos y creencias populares.

Este era entonces el panorama social y cultural, común a varias épocas de crisis, en el que se desarrolló la predicación del Buda.

## **2. LA VIDA DEL BUDA**

El Buda nació alrededor del año 558 a.C. en Kapilavastu, capital de una república de carácter tribal, la de los Shakyas, ubicada en la parte septentrional del Valle del Ganges, a los pies de los primeros contrafuertes del Himalaya.

Kapilavastu se encontraba en el territorio del actual Nepal, a pocos kilómetros de la actual frontera hindú. Las antiguas fuentes nos la describen como una ciudad dinámica y en rápido desarrollo, gobernada por una asamblea de tipo aristocrático-tribal, el Shanga, formada por los nobles del pueblo Shakya. Las decisiones se tomaban públicamente y el poder residía en la asamblea. Pareciera, sin embargo, que en la época en que nació del Buda, el gobierno de los Shakya estuviese adquiriendo características de tipo monárquico con concentración del poder en un grupo restringido<sup>220</sup>. El pueblo Shakya estaba ligado por una profunda identidad nacional; era un pueblo altivo e independiente que no reconocía la autoridad de la casta sacerdotal de los brahmanes.

Las leyendas que surgieron en torno a su vida nos describen al Buda como el hijo de un gran rey. Sin embargo es más razonable creer, en base a lo que sabemos sobre la forma de gobierno de los Shakyas, que fuese hijo de uno de los ciudadanos preeminentes de Kapilavastu y que haya gozado en su juventud de las comodidades y de la educación refinada reservadas a un miembro de la aristocracia. Su nombre personal era Sidharta y pertenecía al clan de los Gautama; el otro nombre con el cual es a menudo recordado, Shakyamuni, significa simplemente "el asceta de los Shakya."

La vida de una figura tan extraordinaria se enriqueció rápidamente de una serie de hechos legendarios y milagrosos; esto sobre todo cuando el Budismo se transformó en una religión popular. Así se narraron, con abundancia de particulares, las vidas precedentes del Iluminado, su nacimiento milagroso, y se describieron los signos del superhombre que llevaba en su cuerpo. Pero en la literatura más antigua eran las palabras del Buda, su doctrina, y no su vida las que tenían importancia. De la vida del Buda se tomaban en consideración sólo aquellos hitos ejemplares que habían marcado las etapas de su liberación. Estos hitos eran:

- 1) La renuncia a su vida de noble para seguir un camino ascético.
- 2) Su iluminación, o sea su transformación en un Buda o Tathagata, es decir un Despierto, un Iluminado.
- 3) El inicio de su predicación, o sea la "Puesta en marcha de la Rueda de la Ley".
- 4) Su muerte o entrada en el "Perinirvana", es decir el Nirvana definitivo.

La gran renuncia del Buda al sistema de vida que su clase social le reservaba nos es narrada por la tradición en forma sintética y ejemplar. A la edad de 29 años, Gautama, habiendo salido de su palacio en un carro, tuvo cuatro encuentros que sellaron de manera indeleble la dirección de su vida.

El primer encuentro fue con un viejo, el segundo con un enfermo, el tercero con un muerto que llevaban al crematorio. Estos encuentros, que le mostraron de manera inequívoca los aspectos dolorosos y aparentemente irremediables de la existencia humana, lo turbaron profundamente. Por último encontró un asceta mendicante, cuyo aspecto sereno e imperturbable hizo surgir en él el deseo de comenzar una vida espiritual. La tradición añade que, precisamente en el momento en que tomaba esta decisión, le anunciaron el nacimiento de su hijo, que él llamó Rahúla, o sea "atadura", porque lo ligaba al tipo de vida que había decidido abandonar.

Esta historia es evidentemente una alegoría de una situación de crisis interna y de búsqueda existencial que puede haber durado años y que debía ser bastante común en la India de aquel tiempo. Como hemos visto, con la crisis de la religión brahmánica y la gran revolución de ideas y de costumbres, muchos se veían estimulados a abandonar las convenciones y los roles sociales y a dedicarse a una vida ascética. *Rishis* y

<sup>220</sup> T. Ling, *The Buddha*, New York, 1973, cap. IV..

*shramanas* eran parte del panorama cultural del tiempo del Buda; una historia análoga de renuncia a la forma tradicional de vida para seguir el camino ascético se nos narra en relación a Mahavira, el fundador del Jainismo. Y, como hemos visto hablando de los Upanishad, lo mismo ocurría con brahmanes y nobles.

Vemos entonces que una profunda insatisfacción interna y una reflexión sobre el aspecto trágico de la condición humana hicieron que Gautama comenzase una vida de asceta. A este punto se le hacía necesario elegir un maestro que lo guiase en este difícil camino. Como hemos visto, los ascetas de la época, aún teniendo en común el rechazo al ritualismo brahmánico, seguían doctrinas distintas y a menudo opuestas, usando métodos y prácticas muy diversas.

Gautama se dirigió a la ciudad de Vaisali donde un brahman, Kalama, enseñaba una doctrina que debía haber sido una especie de Samkya pre-clásico. Gautama se apropió rápidamente de esta enseñanza que, sin embargo, no lo dejó satisfecho por lo que se trasladó a la ciudad de Rajagriha donde se hizo discípulo de un asceta que enseñaba técnicas yoga. Con la misma facilidad aprendió también estas prácticas, pero en poco tiempo, aún insatisfecho, abandonó al nuevo maestro junto a cinco condiscípulos y se dirigió hacia Gaya. Su aprendizaje de filosofía y yoga había durado un año.

En Gaya encontró un lugar tranquilo donde se dedicó por seis años a las más severas mortificaciones ascéticas: llegó a nutrirse de un solo grano de mijo al día. Cuando se había ya reducido a un esqueleto, comprendió la inutilidad de aquel severo camino de liberación e interrumpió el ayuno. Sus compañeros, escandalizados por lo que creían un acto de debilidad y rendición, lo abandonaron.

Así, a 36 años, Gautama había experimentado todas las posibles vías que se abrían en India a un hombre de su tiempo: había recibido la educación privilegiada de un miembro de la clase noble, había vivido en un ambiente rico y refinado, había probado el amor de un matrimonio feliz y la paternidad; había tenido así, todos aquellos bienes que el hombre común, tanto entonces como ahora, desea y se esfuerza por obtener. Pero también había experimentado las vías alternativas que su tiempo proponía: la vía del filósofo, la del yogui y la del asceta penitente. Ninguna lo había dejado satisfecho, pero de cada una había obtenido una profunda experiencia personal.

Después de haber terminado el terrible ayuno, Gautama se dirigió hacia un bosque cercano, eligió un árbol pipal (*ficus religiosa*) y allí se dispuso a meditar. Transcurrió la noche meditando sobre el problema fundamental de la condición humana: la liberación del sufrimiento<sup>221</sup>.

Su meditación se desarrolló de acuerdo a un proceso —que más adelante se transformaría en canónico— articulado en cuatro etapas sucesivas. La primera fue una etapa de preparación; las otras tres constituyeron estados siempre más profundos de meditación propiamente dicha y correspondieron a las tres vigilias de la noche.

Como primer paso entonces, purificó la mente, obteniendo "la concentración, la ecuanimidad y el desapego" necesarios para la correcta meditación. Con la mente así esclarecida, contempló en la primera vigilia, sus vidas precedentes.

En la segunda vigilia observó el inexorable ciclo del transcurrir (*samsara*) que obliga a todos los seres a nacer y a morir, y la ley de la retribución moral de las acciones (*karma*) que lo mueve. Comprendió que el tipo de vida y la cualidad de los seres son la consecuencia de sus acciones precedentes.

En la tercera vigilia, que correspondió al Despertar, descubrió las "Cuatro Nobles Verdades" sobre la condición humana. Éstas se refieren: 1) al sufrimiento; 2) a cómo surge el sufrimiento; 3) a cómo cesa el sufrimiento; 4) al camino que lleva a la cesación del sufrimiento.

Con este descubrimiento su mente se hizo libre y, mientras surgía el alba, él se transformó en un Buda, en un Iluminado. Después del Despertar, el Buda se dirigió a Benarés, que era el centro intelectual de la India de aquel tiempo, donde encontró a los cinco condiscípulos que lo habían abandonado cuando había decidido romper el ayuno. Buda les expuso en modo sistemático la nueva doctrina. Esta primera enseñanza pública es recordada por la tradición con el nombre de "Discurso de Benarés" o "Discurso sobre la puesta en marcha de la Rueda de la Ley"<sup>222</sup>.

<sup>221</sup> Los textos relativos a la iluminación han sido reunidos por A. Foucher, "La vie de Bouddha d'après les textes et les monuments de L'Inde", París, 1949, pág. 363-4.

<sup>222</sup> Dhamma-cakka-ppavattana Sutta en idioma Pali.

Ya en esta sesión los cinco lograron el estado de *Araht* o estado de sabiduría, desapego y liberación de los vínculos de la existencia. Este pequeño grupo de convertidos constituyó también el núcleo primitivo del Shanga o comunidad monástica budista.

El Buda permaneció en Benarés durante los cuatro meses de la estación de las lluvias (Junio-Octubre) durante los cuales era imposible viajar en la India de aquel tiempo. Pasó esos meses enseñando; las conversiones se multiplicaron y hacia el final de la estación de las lluvias el Shanga había logrado una tal consistencia numérica que los nuevos adeptos eran ordenados no ya por el Buda sino por otros monjes.

Después de la fundación del Shanga en Benarés, el Buda pasó el resto de su larga vida trasladándose de una ciudad a otra de la "Tierra Media", donde predicaba públicamente. No poseemos una información completa sobre sus viajes, pero sabemos que seguramente su prédica se desarrolló sobre todo en áreas urbanas: la mayor parte de los discursos que han llegado hasta nosotros fueron pronunciados en las grandes ciudades, y entre éstas, en Shravasti y Rajagriha, que eran las dos más grandes metrópolis de la India del Norte.

Por lo tanto, es en el ambiente urbano, intelectual, activo, cosmopolita donde Buda conquistó la mayor parte de sus adeptos. Estos incluían, junto a gente común de todas las castas y clases, un número considerable de ciudadanos preeminentes tales como ricos comerciantes, banqueros, administradores públicos y el mismo rey de Magadha, Bimbisara, que se hizo discípulo laico. La primera "casa de retiro" o *Vihara* fue construida sobre un terreno donado por un rico comerciante de Shravasti.

Después de una actividad pública que duró alrededor de 40 años, el Buda ya anciano murió hacia el año 478 a.C. en una pequeña aldea en las orillas del Ganges, Kushinara, en la cual se detuvo durante uno de sus viajes. La narración sobre sus últimos días, su muerte y sus funerales ha llegado hasta nosotros a través de otro texto famoso: "El Discurso sobre la entrada en el Nirvana Definitivo"<sup>223</sup>.

Acompañado por Ananda, su primo que había adquirido una posición preeminente en el Shanga, el Buda enfermó gravemente de disentería. Sintiendo que el fin se acercaba se recostó sobre el lado derecho en la posición de la muerte ("la posición del león") en la cual sería representado en tantas estatuas. Ananda rompió en llanto, mas el Buda lo confortó diciendo: "Basta, Ananda, deja de afligirte y de gemir... ¿Cómo es posible que lo que ha nacido no muera?". Después, frente a un grupo de monjes que habían acudido allí, el Buda pronunció el último discurso y dio su última recomendación: "A vosotros me dirijo, oh monjes: la caducidad es la ley de las cosas. ¡No cejéis en vuestros esfuerzos!"

Se diría que casi para compensar una muerte tan humana, al Buda le fueron tributados los honores fúnebres reservados a un soberano universal (*chacravartin*) y sobre sus funerales surgieron numerosas leyendas. Después de que su cuerpo fue cremado, los huesos, milagrosamente preservados fueron divididos en ocho partes y en los lugares donde fueron enterrados se construyeron las primeras stupas, o capillas, que se transformaron en lugares de veneración y de peregrinaje.

### 3. LAS DOCTRINAS

Antes de comenzar la exposición de las doctrinas fundamentales es necesario considerar una característica singular del Budismo antiguo, que lo diferencia de los otros sistemas religiosos y que incluso hace problemática su ubicación entre ellos.

La experiencia interna que el Buda experimentó bajo el árbol de la Iluminación en Gaya no se nos presenta en los antiguos textos como una revelación debida a alguna divinidad. A diferencia de Moisés, Zoroastro, Cristo o Mahoma, el Buda no aparece como el profeta o revelador de la palabra divina o como el intermediario entre la divinidad y el ser humano. Su descubrimiento de las Cuatro Nobles Verdades se debió sólo al esfuerzo de un ser humano, aunque un ser humano especial; y el método usado por Buda para llegar a tal descubrimiento no fue un método "religioso", fue un método analítico, racional, entendiendo con esta palabra no la racionalidad común, sino más bien la que puede provenir de una mente que ha logrado, a través de sus propios esfuerzos, "la concentración, la ecuanimidad, el desapego".

Por consiguiente el descubrimiento de las Cuatro Nobles Verdades resulta ser un descubrimiento esencialmente humanístico, debido sólo a las capacidades de la mente humana sin la necesidad de ningún

<sup>223</sup> Maha Parinibbana Sutta

tipo de intervención divina. El método utilizado por el Buda se basa sobre la observación rigurosa de la condición humana y se caracteriza por su aspecto intelectual, por su proceder riguroso, por su capacidad de penetración en los fenómenos psicológicos. El Buda nunca fue un dogmático que exigiera a sus discípulos creer a ciegas en sus palabras; él no apelaba a la fe, sino que proponía experimentar su propuesta y decidir personalmente, en base a la propia experiencia, si aquélla era válida o no. Veamos cómo se expresaba:

*"Esto te he dicho, oh Kalama, pero tú puedes aceptarlo no porque... sea una tradición, no porque así se haya dicho en el pasado, no porque así digan nuestras escrituras... no porque se tenga en gran consideración... no porque tu maestro sea un asceta. Pero si vosotros mismos os dais cuenta de que es meritorio y no reprochable y que cuando es acogido traerá ventajas y felicidad, entonces sí podéis aceptarlo."*<sup>224</sup>

Sin embargo él predicó en un ambiente específico, marcado por una visión religiosa y cultural características en el cual, junto a las creencias tradicionales, dominaba la problemática del Karma y de la reencarnación. Por lo tanto su enseñanza debió necesariamente adaptarse a la forma mental de su auditorio y asumir aspectos diversos de acuerdo a la condición de sus interlocutores: miembros del Shanga, ascetas, brahmanes o simplemente gente del pueblo. En todo caso, el centro de la doctrina original del Buda son las Cuatro Nobles Verdades; antes de morir, él mismo dijo que sólo eso había enseñado.

Existen distintos modos de desarrollar esta doctrina fundamental sobre la condición humana. Antes de considerar los más conocidos, hagamos una observación más sobre el método usado por el Buda. Éste puede ser considerado un método terapéutico, tomado en préstamo a la medicina, y consiste en analizar los síntomas de la enfermedad, formular una diagnosis, y proponer una curación.

A la existencia se la considera como una enfermedad, cuyo síntoma fundamental es el sufrimiento (en pali, *dukkha*). "Todo es sufrimiento: el nacimiento es sufrimiento, el decaimiento físico, la vejez, es sufrimiento, la muerte es sufrimiento." Esto es verdadero no sólo para los seres humanos, sino para todos los seres vivientes, y aun para los dioses.

El sufrimiento es entonces el punto fijo, la marca de cualquier existencia. El otro punto fijo analizado por Buda es la no-permanencia de las cosas (pali: *anicca*). Todo está en transformación, nada permanece quieto o inmutable; si existe una constante universal, está dada por la transformación continua de las cosas.

La no-permanencia es fuente incesante de sufrimiento porque también aquello que se considera placentero en un momento, siendo destinado a transformarse, produce sufrimiento cuando se pierde.

En síntesis, ningún aspecto de la existencia, debido a su caducidad, puede ser considerado satisfactorio. La no-permanencia, que resulta evidente para las cosas y para los cuerpos que aparecen, se desarrollan y desaparecen, es para el Buda aún más marcada en el campo de los fenómenos psicológicos. Los estados internos están sujetos a transformaciones todavía más veloces. Es solamente la falta de atención a su desarrollo, su continuo aparecer y desaparecer, la que produce la ilusión de permanencia de estos estados. Por lo tanto el ser humano llega a creer que existe una continuidad en sus estados internos, que existe algo estable que le permite decir "esto es mío, yo soy esto, esto es mi yo."

Hemos llegado aquí al punto central y más característico del Budismo: el alma individual, el yo (*atman*) no existe: creer en su existencia es una ilusión perniciosa, un auto-engaño. La tercera marca de la existencia es por lo tanto para el Budismo la irrealidad de un yo permanente (pali: *anatta*). Decir "esto es mío, yo soy esto, esto es mi yo" significa adherirse, fijarse a objetos, situaciones, ideas que son necesariamente no-permanentes, sujetos a nacer y desaparecer. El temor de perderlos y el desear que permanezcan produce sufrimiento.

Cualquier existencia conlleva entonces estas tres marcas: sufrimiento, no-permanencia y ausencia de una identidad estable. Pero la mente del ser humano común está ofuscada por una profunda ignorancia (*avidia*) sobre estas verdades; es más, se encuentra prisionera de cuatro fundamentales "concepciones erradas" que "hacen buscar lo permanente en aquello que es intrínsecamente no-permanencia, la felicidad en aquello que es inseparable del sufrimiento, a sí mismo en aquello que es carente de yo, la satisfacción en aquello que es substancialmente repelente y disgusto."<sup>225</sup>

<sup>224</sup> Anguttara-Nikaya, III, 65, 14. Versión castellana de la traducción italiana de G. Tucci en "Storia della Filosofia Indiana", Roma-Bari 1977, pág. 77.

<sup>225</sup> E. Conze, "Buddismo" en "Le Civiltà dell'Oriente", Roma 1958, pág. 755.

El mecanismo a través del cual se generan estas creencias erróneas, esta ignorancia, es analizado en detalle por el Buda en la llamada teoría del "Origen Condicionado", conocida también como teoría de la "Duodécuple cadena del origen condicionado de la existencia"<sup>226</sup>, que ha sido ilustrada innumerables veces en el arte budista, especialmente tibetana bajo la forma de la Rueda de la Existencia. En ésta se muestra cómo la ignorancia genera, a través de un proceso de 12 pasos, todos los otros factores que determinan la existencia hasta la vejez y la muerte.

El proceso puede ser considerado al revés<sup>227</sup>; se parte de la vejez y la muerte y se busca la causa antecedente o sea la condición que determina la existencia de aquéllas. A esta condición se la encuentra en el "nacimiento". Los seres envejecen y mueren en cuanto han nacido. ¿Y qué cosa determina el nacimiento? La respuesta es que el "transcurrir" condiciona el nacimiento. Éste a su vez está determinado por un factor precedente "el apego"; el apego, por el "deseo"; el deseo, por la "sensación"; ésta, por el "contacto". El contacto está determinado por la existencia de los "seis órganos de sentido" (los cinco externos y uno interno). Éstos a su vez, por el cuerpo físico individual (llamado "nombre-forma", sáns. *nama-rupa*). Éste por la conciencia. La conciencia por los "impulsos" (o construcciones psíquicas conscientes e inconscientes, "imágenes"; sáns. *samskara*); éstos por la "ignorancia"<sup>228</sup>.

Desgraciadamente se desconoce el significado exacto de varios términos utilizados en la teoría del Origen Condicionado. Esto no sólo en tiempos recientes sino también en la antigüedad. Aun los antiguos comentaristas mostraban dudas con respecto a la interpretación de varios términos y a la relación entre ellos. En todo caso esta teoría presupone una descripción compleja y articulada del aparato psíquico humano y de su funcionamiento. Hay que precisar que no se trata solamente de una teoría, sino de una Disciplina Meditativa organizada en 12 pasos, que debía llevar a una real transformación interna, a la destrucción de las distintas formas de ignorancia y, entre esas, a la más perniciosa: la ilusión del yo.

Pero el cambio interno, para ser verdadero debía producir la cesación de los comportamientos egoístas originados por tal ilusión. Es por esto que, junto a la Meditación, el Budismo considera de fundamental importancia la práctica cotidiana de una vida moral. Dice el Buda:

*"Yo comprendí que los seres son despreciables o excelentes, bellos o feos, con un destino bueno o malo, como consecuencia de sus acciones."*

Una ley moral, eterna e inmutable (*Dharma*) gobierna el destino de los seres. Pero no se trata de un mecanismo ciego o caprichoso: la ley de la retribución de las acciones es imparcial e impersonal; sin embargo el ser humano posee la libertad de elegir acciones buenas y por lo tanto es capaz de construirse un destino favorable en esta misma tierra. A tal fin no son necesarias terribles austeridades, como las practicadas por los Ajivakas y por los Jainistas, pero tampoco es correcta la búsqueda del solo placer personal como hacían los Materialistas. Entre los dos extremos el Buda elige la Vía del Medio.

Lo que el Buda entendía como vida moral está establecido en forma concisa en la lista de los Cinco Preceptos, estos son: abstenerse de matar cualquier ser viviente (*ahimsa*), de robar, de cometer adulterio, de mentir y de ingerir drogas embriagadoras, incluso el alcohol. Estos preceptos son válidos para cualquier ser humano; constituyen entonces la base del código moral del Shanga y el de los fieles laicos.

Otra forma más amplia para exponer la moral budista se encuentra en los preceptos del llamado "Noble Óctuple Sendero", donde los aspectos internos (la intención, la meditación, etc.) aparecen junto a los externos, es decir los que se refieren a la acción. Estos preceptos son: recta opinión, recto propósito, recta palabra, recta acción, rectos medios de vida, recta aspiración, recta meditación, recta concentración mental<sup>229</sup>.

La práctica de la Meditación y de una vida moral permiten lograr la "Sabiduría". Con esta palabra, en la terminología budista se entiende la liberación definitiva de la noción del yo individual, con la cual también desaparece el entero peso del Karma y la perspectiva de un sufrimiento continuamente repetido<sup>230</sup>.

<sup>226</sup> Pratitya-Samutpada.

<sup>227</sup> Maha-padana Sutta (La Gran Leyenda) parte II, 20-22 en "Canone Buddista: Discorsi Lunghi", compilado por E. Frola, Turín 1967.

<sup>228</sup> Para la traducción de los 12 términos, cfr. "Canone Buddista: Discorsi Brevi", compilado por P. Filippini-Ronconi, Turín 1968, y G. Tucci, op. cit. Pág. 72-74.

<sup>229</sup> A. Bareau, "Il Buddismo Indiano" en "Storia delle Religioni" compilada por H. C. Puech, París 1970, Roma-Bari 1978, pág. 10. Para un análisis del significado de los términos que describe el Óctuple Sendero, cfr. T. W. Rhys-Davids, "Buddhist Suttas", Oxford 1881, págs. 143-145.

<sup>230</sup> T. Ling, op. cit. pág. 139.

Aquél que ha logrado esta Sabiduría es un *Araht*, un "liberado en vida", al cual es accesible la experiencia suprema concebida a un ser humano, la del Nirvana. La traducción de esta palabra sánscrita (pali: *Nibbana*) en las lenguas occidentales no es fácil. Pareciera que en los tiempos del Buda el adjetivo *nibbuta* que presenta la misma raíz de *Nibbana* fuese un término corriente para indicar una persona que se ha recuperado de una fiebre. Considerando los contextos en los que se la utiliza, la palabra Nirvana indica para los Budistas la "cesación" de todas las malas pasiones, como el egoísmo, el odio, etc. Éstas por otra parte son consideradas como una especie de enfermedad, de fiebre, y su desaparición, como una curación, como un "refrescarse"<sup>231</sup>. Entonces, sin olvidar el contexto general, es posible traducir Nirvana como "cesación".

El estado de Nirvana es inefable y no comprensible para quien está todavía preso de la ilusión del yo. El Nirvana se describe generalmente en términos de negación, o sea a través de lo que no es. Dice el Buda:

*"Allí, oh monjes, yo digo que no hay ni ir ni venir, ni permanecer ni desaparecer, ni surgir; aquello no tiene sostén, ni transcurrir, ni base. Aquello es el fin del sufrimiento... Existe un no-nacido, un no-sujeto al devenir, un no-construido, un no-compuesto. Si no existiese, no habría salvación para lo que ha nacido, lo que está sujeto al devenir, lo construido, lo compuesto."*<sup>232</sup>

Este estado existe, ha confirmado repetidamente el Buda, y puede ser logrado en esta tierra, en esta vida<sup>233</sup>.

Pero el Buda siempre tuvo especial cuidado en no entrar en discusiones meramente especulativas sobre la naturaleza del Nirvana o sobre otras cuestiones metafísicas que su doctrina dejaba abiertas. El punto más controvertido de su enseñanza fue siempre la negación de un alma individual, de un *atman*. Esta doctrina se prestaba a múltiples contestaciones: si no existe un yo, ¿cómo es posible construir una moral? Si el sujeto agente es una ilusión, ¿quién es responsable por los actos cumplidos, quién recibe los castigos por las malas acciones, qué transmigra de cuerpo en cuerpo, qué logra la liberación?

Mas, como un buen médico, el Buda tuvo siempre en vista la justa medicina y la curación del enfermo, no especulaciones teóricas que a menudo eran incluso dañinas. Él era perfectamente consciente de que las distintas posiciones sobre la naturaleza del *atman*, el *karma* y la reencarnación, que sostenían sus interlocutores se fundaban en creencias —y no en verdaderas experiencias internas— provocando así interminables discusiones. Él reconducía siempre al aspecto práctico de los problemas: el sufrimiento y cómo eliminarlo. La suya era una vía de liberación que debía ser experimentada, no una teoría. He aquí algunos ejemplos. Una vez, un asceta errante le pidió al Buda que precisara su punto de vista sobre una serie de problemas metafísicos o que admitiera que no conocía la respuesta. El Buda respondió relatándole la historia de un hombre que había sido herido por una flecha envenenada. Mientras los parientes mandan a llamar al médico, el hombre grita: "No dejaré que me saquen la flecha antes de saber quién me ha herido: si es guerrero o brahmán... de qué familia es; si es grande, pequeño o de estatura media, de qué ciudad o aldea es; no dejaré que me quiten la flecha antes de saber con qué tipo de arco la ha lanzado, etc. El hombre murió sin haber recibido una respuesta a todas estas preguntas"<sup>234</sup>.

En otra ocasión, siempre un asceta errante, Vacchagotta, le preguntó al Buda si existía el *atman*. El Buda no respondió. Entonces el asceta le preguntó si era verdad que el *atman* no existía. Nuevamente el Buda no respondió. El asceta se fue y al quedar solos, Ananda le preguntó al Buda la razón de su silencio. El Buda le dio la siguiente explicación:

**"Ananda, si cuando Vacchagotta me preguntó "¿Existe un *atman*?", yo le hubiese respondido "Sí, existe un *atman*", entonces yo habría sido (para él) uno de aquellos ascetas errantes y brahmanes que sostienen la teoría del eternalismo (o sea que el *atman* es inmortal y eterno). Pero si yo le hubiese respondido "No existe ningún *atman*", entonces yo habría sido (para él) uno de aquellos que sostienen la teoría de la aniquilación (es decir, que todo cesa con la muerte del cuerpo).**

**Y si cuando Vacchagotta preguntó "¿Existe un *atman*?", yo hubiese respondido "Sí, existe un *atman*", ¿habría yo sido coherente con el hecho de saber que todas las cosas son carentes de *atman*?... Si hubiese dicho "No existe ningún *atman*", Vacchagotta, que ya estaba**

<sup>231</sup> Cfr. T. Ling, op. Cit., pág. 136

<sup>232</sup> Udana VIII, 1-3, versión castellana de la traducción inglesa de E. J. Thomas, "History of Buddhist Thought", pág. 129

<sup>233</sup> Majjima-Nikaya, I, 172

<sup>234</sup> Majjima-Nikaya, I, 426; citado por M. Eliade en "Histoire des croyances et des idées religieuses", París 1978, II, cap. XIX.

*desorientado, se habría sentido aún más desorientado porque habría pensado: "Antes de esta conversación mi atman existía, ahora no existe más".*<sup>235</sup>

Estos ejemplos aclaran las razones por las cuales el Buda se negó a tomar partido sobre las grandes cuestiones metafísicas de su tiempo: para él la solución a tales problemas era imposible a nivel de racionalidad común y podía ser descubierta solamente en la experiencia del Despertar para la cual él había indicado un camino práctico basado en La Meditación y la vida moral.

#### **4. ORGANIZACIÓN DEL SHANGA**

Por lo dicho hasta aquí, resulta que el Buda fue uno de los tantos *shramanas* o ascetas errantes que en el siglo VI a.C. recorrían la India del Norte predicando y mendigando. Y de monjes mendicantes estaba constituida la Comunidad o Shanga que fundó a partir del Discurso de Benarés.

El monje budista era llamado *Bhikkhu* en pali (en sánscrito: *Bhikshu*), palabra que aproximadamente significa "aquél que recibe una parte", con referencia a la ración de alimento que recibía de la gente común entre la que mendigaba. Por lo tanto, más que una comunidad de monjes en el sentido al que estamos acostumbrados en Occidente, el Shanga semejava una orden de frailes pordioseros, como las que también han existido en Europa.

Al comienzo, los aspirantes a monjes eran presentados al Buda que los ordenaba personalmente, pero en poco tiempo, con la expansión de la comunidad, los discípulos tuvieron la tarea de aceptar como nuevos adeptos a aquellos que pronunciaban la triple confesión, llamada de las Tres Joyas: "Me refugio en el Buda, me refugio en la Doctrina (*Dharma*), me refugio en la Comunidad (*Shanga*)".

El ingreso en el grupo se acompañaba con un mínimo de formalidad: el nuevo adepto se despojaba de todos los signos distintivos de casta o de clase, renunciaba a la propiedad de bienes personales, se rasuraba la barba y la cabeza. En cambio recibía, como se acostumbraba entre los ascetas itinerantes, una escudilla para mendigar el alimento y una simple vestimenta color anaranjado.

Los monjes, solos o a veces en grupo, conducían una vida errante, mendigando, meditando y predicando la nueva doctrina, según la recomendación del Buda:

**"Id, oh monjes... movidos por la compasión por el mundo, llevad bendiciones, salvación y alegría a los dioses y a los hombres. No vayáis dos juntos por el mismo camino. Predicad, oh monjes, la doctrina que es saludable en su principio, en su curso y en su fin, en el espíritu y en la letra. Proclamad la pura vía de la santidad."**

Cuando se acercaba la estación de las lluvias, los monjes se reunían en las cercanías de una ciudad o de una aldea. Se establecían en un bosque o en un parque ofrecido por algún rico protector, y construían simples cabañas para repararse de la lluvia, y a veces un pabellón central en el cual se reunían a meditar o a deliberar. Estos lugares de vida comunitaria eran llamados "casas de retiro" (*vihara*).

En esta institución encontramos el aspecto más innovador y característico del Shanga budista. Los otros ascetas itinerantes de la época, incluso los Jainistas, no vivían absolutamente en comunidad durante la estación de las lluvias, no construían "casas de retiro". En cambio el Shanga budista se caracterizó desde el inicio por esta forma de vida comunitaria.

Un factor externo totalmente accidental, el monzón que impedía el viaje, favoreció la adopción de esta nueva forma organizativa que de allí en adelante tendría tanto éxito como para llegar a ser una característica distintiva de la vida monástica. Sin embargo, el hecho de que otras sectas de la época no la hayan introducido ni adoptado, nos indica que estaba en resonancia con el aspecto más característico de la doctrina budista: la negación de un yo individual. El *Shanga*, con su sistema de vida comunitario y sobre-individual, constituía el ámbito adecuado en el cual era posible poner en práctica ese aspecto revolucionario de la doctrina.

Es sabido que esta forma de organización no fue aceptada por todos los monjes budistas: un pequeño grupo continuó la vía tradicional de los ascetas hindúes, retirándose en soledad en los bosques o en eremitorios donde practicaban la meditación individual; a estos monjes se los llamaba precisamente "habitantes de los bosques" (*aranjakas*).

<sup>235</sup> Samyutta-Nikaya, IV, 400. Versión castellana de la traducción inglesa de E. J. Thomas, op. cit., pág. 127



En el tiempo del Buda, las “casas de retiro” eran todavía poco numerosas y distantes entre sí. Con el pasar del tiempo su número creció y se transformaron en estructuras más complejas y articuladas, verdaderos “monasterios”. Según la tradición fue el mismo Buda el que dio la Regla del *Shanga*, que es por lo tanto la más antigua que conocemos. La de Pitágoras, que, como hemos visto, es de los mismos años, se ha perdido.

En la forma en que ha llegado hasta nosotros<sup>236</sup> esta regla es muy minuciosa y detallada, y contiene alrededor de 250 normas de comportamiento. Es evidente, entonces, que la regla testimonia una evolución posterior del *Shanga*. En todo caso, como punto central se encuentran los Cinco Preceptos fundamentales predicados por el Buda, que prohíben la destrucción de la vida bajo cualquier forma, el hurto, la mentira, la ingestión de bebidas embriagadoras, y para los monjes, todo tipo de actividad sexual.

Siguen en orden de importancia otros cinco preceptos que aspiran al mantenimiento, en la comunidad, de una vida simple, esencial, despojada de todo aspecto mundano: no ingerir alimentos después de la comida del mediodía hasta la mañana siguiente, no frecuentar lugares de diversión, no usar perfumes o ungüentos, no dormir en lechos cómodos, no recibir donaciones en dinero.

En la Regla también se definen los castigos para aquellos que infringen las normas establecidas. Estos castigos van desde la expulsión de la Comunidad a una simple reprobación, según la gravedad de la transgresión. Son pecados que significan la expulsión *ipso facto*: 1) infringir el mandamiento de la no-violencia; 2) tener relaciones sexuales; 3) hurtar; 4) jactarse falsamente de poseer capacidades paranormales.

Después siguen otras faltas que requieren la intervención de la Comunidad, tal como la adquisición de objetos, actividad ésta que es ilegítima, dado que el monje no puede manejar dinero. Esta falta se castiga con el retiro de los objetos adquiridos. Luego se consideran las acciones que requieren una penitencia, las que deben ser confesadas espontáneamente, como la no observancia del decoro durante la limosna o la enseñanza, etc.

Se da gran importancia a los procedimientos a seguir para poner fin a las diatribas entre los monjes, ya que la paz y la serenidad de la Comunidad se consideran el bien más precioso. Es interesante notar el hecho de que el tratamiento de cada una de las transgresiones se subdivide en miles de casos particulares, cada uno de los cuales es examinado con admirable moderación y sabiduría. Siempre se trata de aplicar hacia el acusado la bondad y la compasión predicadas por el Iluminado.

Desde el punto de vista organizativo, el *Shanga* era una hermandad de tipo democrático, que reflejaba en su nombre y en su estructura a las antiguas repúblicas tribales de la India del Norte, de una de las cuales provenía el Buda. El *Shanga* no poseía ni una autoridad central ni una organización local. En las asambleas, regulares o extraordinarias, presidía el monje más anciano en términos de ordenación, pero esto no le confería ninguna autoridad especial.

El alto nivel de moralidad y de disciplina que el *Shanga* mantuvo por siglos no se obtuvo a través de la coerción o de la severidad rigorística, sino a través de una gran claridad en la definición de las normas de comportamiento, y a través de la persuasión y de una observancia vigilante de la conducta personal y grupal. El *Shanga* era un organismo que se autorregulaba sin recurrir al uso de la fuerza. Ésta no fue jamás usada, ni siquiera en los momentos de más grave disenso doctrinario, que llevaron a cismas y a la formación de sectas separadas. Cuando en un grupo las diferencias doctrinarias o de otro tipo se consideraban excesivas, los sostenedores de los dos puntos de vista conflictivos simplemente se separaban. La inexistencia de una autoridad central evitó las persecuciones o los excesos bien conocidos en otros grupos religiosos.

El *Shanga* estaba abierto a todos los hombres sin distinción de grado o casta. Para las mujeres existía una organización paralela creada, según la tradición, por el mismo Buda dada la insistencia de Ananda que patrocinaba el pedido de algunas nobles damas deseosas de dedicarse a la vida espiritual. La tradición agrega que el Buda tomó esta decisión a su pesar, sosteniendo que en tal modo la Rueda de la Ley habría girado sólo 500 años en vez de los mil previstos. Pero como los textos budistas más tardíos están llenos de consideraciones malévolas hacia las mujeres, consideradas como un continuo peligro para el monje, no

---

<sup>236</sup> La Regla está contenida en el *Vinayapitaka* o “Cesto de la Disciplina”, que es uno de los “cestos” en los que se articula el corpus de las escrituras budistas. El otro “cesto” contiene las Doctrinas y se llama *Sutrapitaka*, de Sutra, discurso.

sabemos qué crédito dar a tal tradición. La regla de las monjas era, en todo caso, más severa y rígida que la de los monjes.

Cuando el Shanga llegó a ser una estructura consolidada, que comprendía miles de monjes, las reglas de admisión fueron codificadas en términos jurídicos más rigurosos, pero se caracterizaron siempre por una gran simplicidad formal. También se introdujo el noviciado.

“Así se prohibió el ingreso al Shanga a ciertos criminales como asesinos y ladrones, a las personas afectadas por ciertas enfermedades o defectos físicos y a aquellos que no eran *sui iuris* como los esclavos, los soldados, los menores de edad. El candidato, después de haber pronunciado la fórmula de renuncia al mundo (“Me refugio...”) entraba en el noviciado, período de instrucción en el cual se ponía a prueba la constancia de su resolución. Para los convertidos de otras sectas se requería un período de prueba. La admisión al Shanga se efectuaba por deliberación de la asamblea de los monjes, que debía estar constituida por diez miembros como mínimo. El monje anciano que presidía se aseguraba cuidadosamente de que no hubiese ningún impedimento para la admisión, de que el candidato hubiese recibido la instrucción requerida y de que fuese provisto de las vestiduras y de la escudilla monásticas. Una vez consentido el ingreso por la asamblea, el monje anciano exhortaba al nuevo para que evitara los cuatro pecados mortales y restringiera su propiedad a las cuatro cosas necesarias” (tres vestimentas y la escudilla).<sup>237</sup>

Es importante considerar que en el Budismo antiguo nunca hubo lugar para forma alguna de culto. Los únicos actos litúrgicos eran la recitación de memoria (y seguidamente la lectura) de los discursos del Iluminado, el examen de conciencia y la confesión pública de los pecados en la asamblea quincenal. Esta última práctica fue sin duda instituida por el mismo Buda. Dos veces al mes (en la luna llena y en la luna nueva) los monjes que vivían cerca, se reunían en un lugar central; con el tiempo se establecieron los límites de las circunscripciones y las salas de reunión. El monje anciano, o uno competente, invitaba a los otros monjes a no disimular las propias culpas y seguidamente recitaba la lista de las transgresiones una por una, deteniéndose después de cada una para exhortar a cada monje a la confesión. El silencio se interpretaba como declaración de no culpabilidad.

A veces las reuniones eran frecuentadas por laicos que querían instruirse sobre la doctrina y a éstos se les dedicaba una prédica. Una confesión análoga tenía lugar al final del retiro de la estación de las lluvias. En esta ocasión los monjes se pedían recíprocamente perdón por las malas acciones cometidas, aun inconscientemente.

Otra práctica que se hizo usual desde los primeros tiempos fue la de peregrinar a los lugares donde se habían desarrollado los hechos más significativos de la vida del Iluminado y a aquellos donde estaban sepultadas sus reliquias. El peregrinaje no era un acto “religioso” sino un acto de homenaje y respeto a aquel que había sido la “Luz de Asia”. En síntesis, la vida del monje budista se caracterizaba por una gran simplicidad y austeridad; sus actividades fundamentales eran la predicación de la doctrina, el mendigar el alimento —que durante el período de retiro se llevaba al monasterio y se dividía en partes iguales— y la práctica de la meditación. En los restantes períodos del año, el monje debía preocuparse de sí mismo y tenía libertad de transferirse de un lugar a otro.

## **5. EL BUDISMO ANTIGUO COMO DOCTRINA PSICOSOCIAL**

Por lo que hemos dicho hasta aquí, el Budismo antiguo resulta ser una doctrina de salvación en la cual no encuentran lugar ni los dioses ni el alma individual y en donde las especulaciones metafísicas y el culto se reducen al mínimo necesario. Ni siquiera la figura del fundador es objeto de veneración religiosa: efectivamente, una vez que ha entrado en el Nirvana definitivo, el Buda no tiene más contacto con este mundo y por lo tanto no puede conceder aquellos bienes que normalmente se les pide a las divinidades. Más aún, estos bienes, dada su caducidad, se consideran no solamente no esenciales sino incluso dañinos, por lo que el monje no tiene ningún interés en buscarlos. Además, la liberación no se obtiene con la fe o a través de la intercesión, sino sólo por medio del constante esfuerzo, la atención vigilante, la vida moral.

<sup>237</sup> G. Foot Moore, “A History of Religions”, N.Y. 1920, Milán 1969, I, pág. 165, con algunas modificaciones.

Todas estas características hacen difícil la ubicación del Budismo antiguo en la categoría “religión” en el sentido común del término. Sería más adecuado definirlo como una “teoría psicológica de la existencia” unida a un camino práctico de liberación.

Pero hay otro punto importante a considerar: una doctrina que niega la existencia del alma individual y que ve en la ilusión del yo y en el egoísmo que ésta comporta el más grande de los males, no puede tener como fin sólo la salvación personal. El egoísmo no produce únicamente sufrimiento individual, sino colectivo, por lo que su curación debe ser necesariamente social. Éste es un punto muy importante a destacar porque los investigadores occidentales casi nunca lo han tomado en consideración, presentando al Budismo como una vía de salvación individual, practicada por monjes sumergidos en continua y profunda meditación, aislados y olvidados del mundo en torno a sí.

Para el Budismo antiguo, esta imagen estereotipada es completamente falsa. Más aún, la verdad es exactamente al contrario: la manera más correcta de definir el Budismo antiguo es considerarlo una doctrina psicosocial que se proponía reorganizar la sociedad fundándola sobre la ley moral (*dharma*) enseñada por el Iluminado<sup>238</sup>. La comunidad de monjes nunca fue una organización separada, como eran los grupos de *rishis* que escribieron los primeros Upanishad, sino el centro de irradiación de la nueva doctrina y del nuevo estilo de vida hacia la sociedad en general.

El Buda no sólo se preocupó por organizar el Shanga, sino que además dio precisos preceptos para los seguidores laicos y desarrolló una teoría, que podríamos definir como política, con respecto a los deberes morales de los gobernantes.<sup>239</sup>

Y de hecho, Shanga, fieles laicos y poder político han sido siempre los tres componentes fundamentales de los estados budistas. Aquéllos eran considerados funciones complementarias de un mismo organismo social, cada uno de los cuales cumplía con su parte en el interés de todos.

Los fieles laicos se ocupaban de las necesidades materiales del Shanga; éste a su vez tenía una importante función social que cumplir: la de guiar e instruir a los laicos en la práctica de la ley moral. Finalmente, el rey y la clase dirigente se ocupaban de aplicar la ley moral a la administración del estado para la felicidad y el bienestar de todos los seres.

Fue precisamente sobre esta doctrina psicosocial que Ashoka fundó el primer estado budista en el siglo III a.C., alrededor de 250 años después de la muerte del Iluminado. Y sobre la base de tal modelo se organizó el estado budista de Ceilán.

---

<sup>238</sup> Cfr. T. Ling, op. cit., cap. VIII.

<sup>239</sup> Katadanta Sutta; Cakkavatti-Sihanada Sutta

## LOS ESENIOS

### 1. INTRODUCCIÓN: LOS DESCUBRIMIENTOS ARQUEOLÓGICOS EN QUMRÁN Y LOS ESENIOS

Esta parte de nuestro estudio trata sobre las doctrinas, la organización y la historia de una comunidad religiosa hebrea, la de los Esenios, que se desarrolla en Palestina durante los siglos inmediatamente anteriores y posteriores al comienzo de la era cristiana, más precisamente entre el siglo II a.C. y el siglo I d.C.

Para Palestina significa un período histórico complejo y atormentado en el que se manifiesta una agudísima crisis tanto en el campo religioso como en el político-social. Esta crisis llevará a la catástrofe nacional con la destrucción de Jerusalén por los romanos en el año 70 d.C. y con la dispersión del pueblo hebreo.

Sin embargo, es durante este período sangriento y febril que surgen dos movimientos religiosos dotados de gran vitalidad histórica cuya influencia dura hasta nuestros días: el Cristianismo y el Judaísmo rabínico.

No obstante la importancia de estos dos movimientos religiosos, especialmente para occidente, hasta hace pocos decenios era casi desconocido el ámbito religioso e histórico-cultural en el que se originaron, y esto es debido a la escasez y a la tendenciosidad de los documentos históricos que han llegado hasta nuestros días.

La escasez de documentos se debe a la posición periférica que Palestina ocupaba en el cuadro político de la época, dominado al principio por los imperios griegos y luego por el romano y el persiano. Por esta razón, los acontecimientos que tenían lugar en esa pequeña provincia encontraban un débil eco en los grandes centros de poder y de información de ese tiempo. Además, los pocos autores clásicos que se dedicaron a Palestina —como Plinio y Filón— veían los problemas y los acontecimientos sólo desde afuera y no siempre llegaban a comprender la naturaleza, el origen o el aspecto social-religioso de los mismos. La única excepción es Flavio José, un hebreo muy culto y bien informado. Desgraciadamente, el carácter apologético de sus obras, que tienden a defender la nación judía frente a los romanos, las hace tendenciosas.

Lo mismo sucede con las informaciones que nos han transmitido los cristianos y rabinos: aun refiriéndose a este período, reflejan un estadio posterior de la tradición y son obra de autores que no vivieron personalmente los acontecimientos en cuestión. Más grave aún, los autores cristianos y rabínicos se preocuparon por transmitir una versión de los hechos que les era conveniente. Todo esto ha producido una gran confusión e interminables controversias, como aquellas que duran desde hace siglos, sobre el origen griego del Cristianismo y sobre la realidad histórica de la figura de Jesucristo. Sobre esta figura tenemos en realidad muy escasas noticias provenientes de fuentes de la época<sup>240</sup>. Tales noticias son además sospechosas en el sentido de que en algunos casos se ha teorizado —y a veces comprobado— la intervención de autores cristianos. Estas intervenciones —en forma de interpolación— tenían como objetivo el esconder a los ojos del público culto la escasez de noticias históricas relativas a la vida de Jesús, un acontecimiento que los Cristianos consideraban central para toda la historia de la humanidad.

<sup>240</sup> Las fuentes no-cristianas de la época que mencionan a Cristo y a los Cristianos se reducen a:

Flavio José, historiador hebreo romanizado que vivió en el siglo I d.C. Es nuestra principal fuente en lo que respecta a la historia de Palestina en el período que nos ocupa. En su libro "Antigüedades Judaicas" (XX, 9, 1) alude a Santiago, hermano de Jesús, el llamado Cristo. Otro pasaje del mismo libro (XVIII, 63-64) en donde se habla de la resurrección de Jesús, es casi unánimemente considerado una interpolación cristiana.

- a) Plinio el Joven, escritor latino, activo entre el siglo I y II d.C. En una carta al emperador Trajano, Plinio le pide consejo sobre la conducta a seguir frente a los Cristianos de la Bitinia (Asia Menor), provincia de la cual era legado imperial. La carta, datada el año 110 d.C., es el primer texto latino que nombra la costumbre de reunirse en un día fijo y de cantar un himno, invocando a Cristo como a un dios. Este escrito testimonia la existencia del culto de Cristo pero no dice expresamente si él era concebido como un personaje histórico o como un ser puramente ideal.
- b) Tácito, el escritor romano que vivió entre los siglos I y II d.C., afirma (Anales XV, 44) que en el año 64 d.C. durante el reino de Nerón, hubo en Roma, después del incendio de la ciudad, una persecución de Cristianos, es decir, de seguidores de un cierto Cristo, ajusticiado por el procurador romano Poncio Pilato bajo el reinado de Tiberio.
- c) Suetonio, historiador romano que vivió entre los años 75 y 150 d.C. En la Vida de Nerón (V, 25, 4) alude a un Chrestus, provocador de desórdenes en la comunidad hebraica de Roma bajo el gobierno de Claudio. No sabemos si tal Chrestus (el "bueno") pueda ser identificado con Jesús.

El Talmud y las otras fuentes rabínicas refieren noticias sobre Jesús que son la deformación polémica de las tradiciones cristianas. La primera mención sobre los Cristianos en la literatura rabínica es la maldición contra ellos contenida en el Shemone' Esre', la oración cotidiana de los Hebreos (fin del siglo I d.C.).

Este es el estado en que se encontraba la cuestión cuando, en 1947, un acontecimiento arqueológico extraordinario cambió radicalmente los términos del debate histórico: surgieron a la luz una serie de documentos escritos y de monumentos relativos a una comunidad religiosa, la de los Esenios, que se había desarrollado en Palestina en los siglos que van desde el II a.C. al I d.C. Por primera vez era posible acceder directamente, y sin temor a reelaboraciones externas, a las doctrinas, los ritos y la organización de un grupo religioso de ese período tan importante y misterioso.

El aspecto más extraordinario del descubrimiento fue el siguiente: el movimiento esenio mostraba sorprendentes puntos en común con la Iglesia primitiva.

Los acontecimientos se desarrollaron de este modo. Era la primavera de 1947; en el desierto al Noroeste del Mar Muerto, en la zona de Qumrán, un joven pastor beduino que buscaba una cabra perdida, se aventuró en una gruta en la que encontró ocho tinajas intactas con sus respectivas tapas: todas estaban vacías excepto una en la que encontró tres rollos de cuero. Desilusionado, el muchacho llevó los rollos a un anticuario de Belén, el que a su vez los llevó al monasterio de San Marcos en Jerusalén donde pensó podrían ser descifrados.

El Metropolitano, jefe del monasterio, inmediatamente se dio cuenta de que los manuscritos estaban redactados en hebreo antiguo, pero su conocimiento de ese idioma no era suficiente como para entender el texto. De todos modos intuyó que debía tratarse de un hallazgo importante. Moviéndose con habilidad identificó a los descubridores y logró convencerlos para que le señalaran el lugar del descubrimiento. Así, el Metropolitano tuvo la certeza de que los manuscritos debían ser muy antiguos porque sabía que en la zona de Qumrán no había habido asentamientos humanos importantes en los últimos 1500 años.

Después de muchas vicisitudes, el Metropolitano llevó los rollos a la Escuela Norteamericana de Investigaciones Orientales de Jerusalén donde un experto en idioma y paleografía hebrea confirmó la gran importancia del descubrimiento: un rollo contenía el texto completo del libro de Isaías —y resultó ser el más antiguo manuscrito de un texto bíblico— mientras que otro contenía un texto desconocido que databa del período que va desde el siglo II a.C. al I d.C. Se trataba del texto que después sería llamado “La Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas”.

Mientras tanto la situación política en Palestina precipitaba y estallaba la guerra entre árabes y hebreos. El Metropolitano envió los manuscritos a los Estados Unidos donde fueron comprados por el nuevo estado de Israel. Una vez terminada la guerra árabe-israelí, los arqueólogos iniciaron, en 1948, la exploración sistemática de las grutas de Qumrán, exploración que permitió extraer a la luz numerosos textos y fragmentos. En realidad se descubrió una biblioteca entera.

No lejos de la gruta, en una meseta rocosa que declina hacia el Mar Muerto, existían ruinas que hasta entonces no habían atraído la atención de los arqueólogos. A continuación de los descubrimientos en las grutas, los arqueólogos comenzaron las excavaciones en la zona de las ruinas. La primera campaña, llevada a cabo en 1951, dio prueba indudable del nexo existente entre los antiguos habitantes de las ruinas y quienes con tanto cuidado habían depositado los manuscritos en las grutas. Se encontró cerámica idéntica en las ruinas y en las grutas. Además, en ulteriores etapas de la excavación fueron encontradas monedas pertenecientes al período que va desde los comienzos del siglo II a.C. (monedas de los reyes griegos de Siria) a la mitad del siglo I d.C. (monedas de los procuradores romanos). Esto permitió determinar el período del asentamiento de la población en Qumrán.

Más interesante aún es el hecho de que las excavaciones demostraron que las ruinas no pertenecían a una antigua aldea o a una guarnición militar sino más bien a algo que en términos modernos podríamos llamar un monasterio.

Se pudo además demostrar que el monasterio había sido abandonado a toda prisa y poco después quemado en el año 68 d.C., el tercer año de la Guerra Judía que llevó a la destrucción de Jerusalén por parte de los Romanos. La destrucción del monasterio sin duda se debió a un acto de guerra: se reconocen claras huellas de incendio y restos de flechas en dotación a las legiones romanas de la época. Inmediatamente surgieron los siguientes interrogantes: ¿quiénes eran los antiguos habitantes de ese extremo del desierto y qué hacían en un lugar tan inhóspito? ¿Por qué se preocuparon por preservar con tanto cuidado la propia biblioteca?<sup>241</sup>

<sup>241</sup> Análisis más detallados han evidenciado que el período de ocupación del monasterio va desde alrededor del año 130 a.C. al 68 d.C., con un período de máximo esplendor entre los años 100 y 50 a.C. En el año 31 a.C. un terremoto dañó seriamente el monasterio. Las huellas del

Hagamos una pausa para citar un interesante texto. Plinio el Viejo dejó en su libro, “Historia Natural”, una importante descripción de Palestina, que con probabilidad visitó personalmente. Después de hablar del Mar Muerto, Plinio continúa hablando de los Esenios que vivían en la orilla occidental del mismo. He aquí un extracto de la descripción<sup>242</sup>. “A occidente del Mar Muerto, los Esenios se mantienen alejados de la orilla, en tanto ésta se muestra nociva. Pueblo solitario y admirable, más que ningún otro en el mundo: sin mujeres, lejos del amor, sin dinero... Cada día este pueblo se renueva... porque afluyen en masa todos aquellos que, cansados de la vida, son impelidos por las vicisitudes de la fortuna a adoptar sus costumbres. Así... subsiste un pueblo eterno en el que nadie nace. Más abajo de ellos existía la ciudad de Engaddi, etc.”. La información de Plinio es bien precisa: habla de una comunidad monástica ubicada al Oeste de la orilla del Mar Muerto, al Norte de la antigua ciudad de Engaddi, es decir, exactamente en la zona de Qumrán.

Actualmente la mayor parte de los investigadores identifican a los antiguos habitantes de Qumrán con los Esenios, una comunidad religiosa judía de la que se tenía conocimiento sólo indirectamente a través de noticias narradas por Plinio, Filón de Alejandría y Flavio José.

## **2. ENCUADRE HISTÓRICO-GEOGRÁFICO: PALESTINA EN EL PERÍODO INTERTESTAMENTARIO**

Las fechas que los historiadores han asignado a los hallazgos de Qumrán nos llevan a los siglos II y I a.C. y I d.C., es decir, al período que para Palestina es comúnmente llamado intertestamentario porque en sus extremos fueron redactados los últimos libros del Viejo Testamento y los primeros del Nuevo. Como ya hemos dicho, se trata de un período intensamente agitado para la región que, por otra parte, nunca ha conocido tiempos tranquilos; Palestina ha sido de hecho una encrucijada cultural y sus habitantes han estado siempre expuestos a la influencia, a veces pacífica, a veces militar, de sus vecinos asiáticos, africanos y europeos.

Después del Éxodo de Egipto y de la conquista de Palestina, los hebreos habían logrado mantener en modo precario su independencia y su especificidad cultural con respecto a los otros pueblos de la región. Practicaban una religión en la que se mezclaban elementos heterogéneos provenientes de las culturas de la Fértil Medialuna, con las que habían entrado en contacto en el período del nomadismo. Pero, no obstante su aspecto compuesto, esta religión tuvo desde el principio un carácter étnico muy acentuado: el pueblo hebreo, gracias a la alianza establecida por Abraham y renovada después por Moisés, era el pueblo elegido. Alrededor del año 1000 a.C., aprovechando la debilidad de sus vecinos imperiales —Egipto y Mesopotamia— los Hebreos alcanzan con David el máximo de extensión territorial. El reino de David va desde Siria al Golfo de Aqaba y desde el Mediterráneo al desierto oriental.

Después de la muerte de Salomón, hijo de David, el reino se divide en dos: al Norte el reino de Israel, con su capital Samaría, al Sur el reino de Judea, con su capital Jerusalén, donde Salomón había construido el famoso templo.

Pero apenas Egipto y Mesopotamia —ahora bajo el dominio asirio— se reorganizan, los dos débiles reinos se transforman en terreno de conquista para estos dos grandes vecinos. Es durante este período, entre el 900 y el 600 a.C., que aparecen los grandes profetas, verdaderos guías del pueblo hebreo. Los profetas son al mismo tiempo hombres religiosos y activistas políticos. Con ellos la religión de Moisés sufre una notable transformación en sentido ético y místico: los profetas reniegan de los sacrificios a Yahvé que no sean acompañados por una observancia personal y social de la Ley. Otra de sus preocupaciones fundamentales es la de mantener el patrimonio religioso de Israel —la propia especificidad como pueblo elegido— puro y libre de influencias externas, incluso cuando los jefes políticos se demuestran proclives a tolerarlas o alentarlas. Por estas razones, políticas y religiosas, los profetas desarrollan una intensa actividad pública, movilizándolo al pueblo o invocando la cólera o la misericordia de Yahvé.

En el año 722 a.C. la situación política precipita. Asiria invade el reino del Norte que se transforma en una provincia de Assur, perdiendo para siempre la propia independencia. El reino de Judea, la última tribu que aún se mantenía autónoma, sobrevive en forma precaria hasta que los Babilonios —nuevos dueños de la Mesopotamia— lo invaden, y en el año 587 a.C. destruyen Jerusalén.

---

terremoto son todavía visibles hoy en día. Los edificios fueron restaurados y activados nuevamente alrededor de 30 años más tarde.

<sup>242</sup> Historia Natural (V, 17, 73 passim).

Nabucodonosor, rey de Babilonia, decide incluso erradicar de Judea al pueblo derrotado y arrastra a Babilonia la elite sacerdotal, los nobles y una fracción de la población urbana. El exilio babilónico dura alrededor de 70 años. En Babilonia los judíos entran en contacto con una civilización mucho más evolucionada y compleja que la propia, heredera de tres milenios de civilización mesopotámica. Babilonia es donde muy probablemente es escrita la Biblia y donde la religión de Israel sufre una nueva transformación. Nos encontramos ya en el siglo VI a.C., siglo crucial que marca un viraje en la historia de la humanidad: en la cercana Persia aparece Zarathustra y nuevos fermentos e ideas se difunden en todo el mundo.

En el año 538 a.C. el persa Ciro conquista Babilonia y crea el primer imperio universal: un imperio que va desde India hasta las ciudades griegas de Asia Menor y que rápidamente, con el sucesor de Ciro, Cambises, incluirá también Egipto. Las antiguas civilizaciones son finalmente unidas bajo un único poder, lo que facilita el intercambio de personas e ideas.

En el primer año de su reinado, Ciro promulga un edicto con el que autoriza a los Hebreos a regresar a su patria y a reconstruir el templo de Jerusalén. Al año siguiente, más de 40.000 hebreos abandonan Babilonia para retornar a su patria. Es probable que la benévola actitud de Ciro, que fue un gran monarca, tolerante e iluminado, no dependiera solamente de consideraciones de política exterior, sino también del hecho que el ideal religioso de los hebreos le debe haber parecido superior al de muchos otros pueblos de su reino y más cercano al propio. La Persia de aquel tiempo está impregnada de la reforma religiosa de Zarathustra. Ya Darío, sucesor de Cambises, en una famosa inscripción rupestre grabada cerca de su tumba, proclama a los siglos su devoción por Ahura Mazda, el Sabio Señor, el dios de Zarathustra. Darío es hijo de Istaspes, sátrapa, es decir, gobernador de Partia. Este personaje ha sido colocado por algunos investigadores (aunque sin pruebas decisivas) en relación con aquel príncipe del mismo nombre que según la tradición avéstica fue convertido por Zarathustra.

Los dos siglos posteriores al retorno a la patria bajo una benévola dominación persa se cuentan entre los más tranquilos de la historia hebrea. El templo es reconstruido y se reconstituye la línea hereditaria del sumo sacerdocio. En este período el sacerdocio de Jerusalén adquiere una enorme importancia política en cuanto, dada la pérdida de la independencia, termina por ser el único punto de referencia de la nación y el solo garante de la continuidad de la tradición religiosa. Judea se transforma en una teocracia mientras las figuras proféticas disminuyen poco a poco hasta desaparecer.

Pero es durante este período persa que se produce el inicio de la gran mutación de la religión hebrea y esto se debe, con toda probabilidad, a la influencia de creencias babilónicas y sobre todo persas en el contexto del cambio general de ideas religiosas que inunda todo el mundo antiguo desde el siglo VI a.C. en adelante.

De hecho, es a partir de este período que en el Judaísmo se pueden observar dos tendencias contradictorias: por un lado se manifiesta una potente corriente legalista y ritualista, centrada en el sacerdocio y el templo, que trata de mantener la religión tradicional libre de todo contagio; por otro lado, se asiste a la formación de un núcleo de doctrinas de derivación extranjera.

Se trata de un fenómeno observable en muchos momentos de la historia del pueblo hebreo: dos tendencias opuestas, una tradicionalista y la otra renovadora en materia religiosa, coexisten y se condicionan recíprocamente. Es como si el pueblo hebreo pudiese enriquecer su doctrina —que originalmente era muy pobre— con el aporte de la especulación teológica de otros pueblos con la sola condición de que los valores tradicionales sean protegidos por medio de una escrupulosa observancia. El núcleo de doctrinas extranjeras que penetra en la religión judía posterior al exilio y que la transforma radicalmente, se refiere sobre todo a:

1. La fe en los ángeles, que adquieren nombres y funciones precisas. El Talmud nos informa que “los nombres de los ángeles han venido con aquellos que regresaron de Babilonia”<sup>243</sup>. En la Biblia es sólo a partir del libro de Daniel (siglo II a.C.) que aparece claramente la creencia en los ángeles. En los libros más antiguos la mención de los ángeles es solamente una manera de describir la persona de Dios y no implica necesariamente la existencia de seres autónomos separados de él. Gracias a la influencia babilónica y persa (la creencia zarathustriana en los “arcángeles”), el Judaísmo desarrollará una compleja angelología que pasará al Cristianismo y al Islam.

<sup>243</sup> Talmud de Jerusalén, Rosh ha-shanah, 56 d.

2. La creencia en un principio del mal, llamado Satanás o Belial. La palabra Satanás quiere decir “acusador” y con este significado es utilizada en varios pasajes del Antiguo Testamento. Por ejemplo, en los textos proféticos bajo el nombre de Zacarías, Satanás es el acusador del tribunal divino. Lo mismo sucede en el libro de Job. Mas se trata de una función, no de un nombre propio. Pero ya alrededor del año 300 a.C. el Libro de las Crónicas (I Crónicas XXI, 1) considera a Satanás el nombre de un ángel malvado, tentador y seductor. Este desarrollo hará de Satanás o Belial (el bueno para nada, el vano) la personificación del principio del mal y del adversario de Yahvé, o por lo menos de sus arcángeles, como sucedía con Ahrimán en la religión persa. El mismo Yahvé asume características siempre más parecidas a las de Ahura Mazda: de dios nacional comienza a transformarse en dios universal y como Ahura Mazda, es llamado en el período persa “el Señor del Cielo”.
3. La creencia en un juicio individual del alma después de la muerte física y en la retribución en forma de infierno o paraíso por las acciones cumplidas en vida. Al contrario, en la religión de Moisés, los buenos y los malos descendían después de la muerte a un lugar tenebroso —el Sheol— para conducir una débil existencia de sombras. Por lo que se refiere a la retribución de las acciones, ésta era colectiva, concernía a la nación, no al individuo y se llevaba a cabo en esta vida: la justicia divina obraba premiando o castigando con bienes y males terrenos.
4. La creencia en el fin próximo de este mundo, con la Resurrección de los muertos y la Parusía, es decir la presencia del Espíritu Santo entre los hombres resucitados con sus “cuerpos de gloria”. Después de la Parusía seguirá el Juicio Universal y la Apocatástasis, es decir, la restitución de las cosas al estado de perfección original con la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra.
5. La fe en la encarnación de uno o más Mesías, la llegada de los cuales señalará el inicio de la era escatológica, es decir del fin de los tiempos. El Mesías (o Dios mismo) presidirá el Juicio Universal. La espera del Mesías, presente en varios pasos del Antiguo Testamento, comienza a adquirir una fuerza extraordinaria.

No se sabe con claridad cómo y cuándo se difundieron estas ideas escatológicas y mesiánicas, gran parte de origen persa<sup>244</sup>; pero las encontramos ya populares y arraigadas desde el siglo II a.C. en la literatura llamada apocalíptica. Por lo tanto podemos inferir que ellas se desarrollaron lentamente en los dos siglos precedentes, seguramente encontrando obstáculos y resistencias.

En el 323 a.C. Alejandro conquista el imperio persa y la nueva potencia mundial —Grecia— domina ahora sobre un imperio aún más vasto que el de Darío. Pero el nuevo Rey de Reyes muere a los 33 años y el imperio es dividido entre sus generales, Egipto y Siria se disputan Palestina, la cual se encuentra nuevamente en una situación política que había durado por milenios. Es en este período que adquiere fuerza entre los Hebreos un fenómeno ya iniciado en época persa y que tendrá grandes consecuencias: la diáspora. Los Hebreos emigran hacia las grandes metrópolis de la época, o sea, Alejandría, Corintios, Antioquía, Roma, Cartago. Se dice que más de un tercio de la población de Alejandría, la más grande ciudad helenística, era hebrea en el siglo I a.C. En realidad, la mayor parte de los Hebreos de la diáspora están unidos a aquellos de la madre patria por vínculos raciales, culturales y religiosos, pero están fatalmente expuestos a la influencia de la cultura Helenística. En Alejandría la Biblia es traducida al griego (Versión de los LXX) también porque muchos Hebreos ya no conocían la lengua madre. En esta ciudad comienza un proceso de síntesis de las ideas religiosas hebreas —ya profundamente impregnadas de creencias persas— con las griegas, especialmente platónicas. Este proceso corresponde por otra parte al clima cultural de la época, dominada por el sincretismo.

La misma Judea se encuentra sometida a una fuerte influencia de la cultura griega dominante, que era en aquel tiempo la cultura por excelencia, pudiendo vanagloriarse de triunfos políticos, literarios y artísticos sin igual. Esta cultura rica, cosmopolita, estetizante, era, sin embargo, vacía espiritualmente y detrás de una fachada brillante escondía considerables fealdades tales como una exasperada explotación de la esclavitud y un profundo cinismo tanto a nivel individual como político. La crisis de la cultura y de la religión judías bajo

<sup>244</sup> Las ideas escatológicas del Mazdeísmo están expuestas detalladamente en el Bundahishn que forma parte de los textos Pahlevi y que deriva de un libro más antiguo del Avesta original, el Damdat Nask, perdido. Para demostrar la mayor antigüedad de las ideas mesiánicas y escatológicas mazdeas, en relación a las hebreas, es fundamental la información de Teopompo, escritor griego de fines del siglo IV a.C., citado por Diógenes Laercio (Cfr. W. J. Jackson, The Ancient Persian Doctrine of Future Life, en “Biblical World”, VIII, 149-163).



la presión del helenismo estalla en el año 173 a.C. cuando el rey griego de Siria, Antíoco Epífane, decide imponer por la fuerza la religión griega en Judea, que ahora se encuentra bajo su dominio.

Antíoco, apremiado por impelentes necesidades financieras, depone al Sumo Sacerdote legítimo Onías III y hace elegir al hermano de este último, Jasón, que le había prometido a cambio una fuerte suma de dinero. Jasón (helenización del nombre Joshua, Jesús) favorece la introducción de costumbres griegas y por lo tanto construye baños, teatros, gimnasios donde los jóvenes, con gran escándalo de los tradicionalistas, se ejercitan desnudos según la moda helénica. También los sacerdotes comienzan a participar en los juegos deportivos, descuidando el propio ministerio. Por último Antíoco, decidido a erradicar “la superstición judía”, prohíbe la circuncisión, el descanso del Sábado, los ritos del culto sacrificial y, llevando la provocación al máximo, hace dedicar a Zeus el templo y coloca en él una estatua del dios.

Es en este período que aparece la literatura apocalíptica (del griego, *apocalypsis*, es decir, revelación), asumiendo la fuerza y la importancia que la literatura profética tenía en la religión antes del exilio. La diferencia entre las dos es substancial. Mientras las visiones de los profetas presentaban un futuro aún no decidido en el cual el creyente podía intervenir a través del arrepentimiento y el cumplimiento de la Ley, el apocalíptico prevé un futuro ya determinado e inmodificable. Para los profetas el creyente puede y debe transformar aquello que es injusto en las estructuras sociales; para el apocalíptico solamente una mínima fracción del pueblo puede ser salvada y las estructuras sociales son ya tan perversas e irreformables que el único fin que les espera es la catástrofe. Después de la pérdida de la independencia política, el creyente es impotente y sus decisiones religiosas o políticas, irrelevantes: las verdaderas decisiones se toman en el corazón del imperio, en Antioquía y después en Roma. Pero frente a la impotencia surge la fe en que Dios mismo querrá intervenir enviando un Mesías que, en una lucha épica, destruirá las fuerzas del mal e instaurará el propio reino. Una característica de la apocalíptica es la teoría de las dos edades: la presente y la futura. La primera es irremediamente malvada y terminará en forma catastrófica; su fin inminente llama a una urgente conversión. La edad futura será, en cambio intrínsecamente buena porque es el resultado de la intervención divina.<sup>245</sup>

En este clima apocalíptico marcado por los escándalos de la compraventa del sumo sacerdocio y de la helenización forzada, adquiere vigor en Judea un gran movimiento pietista, ya surgido con anterioridad al siglo II a.C., que trata de restablecer los valores tradicionales del pueblo hebreo.

En este movimiento popular, llamado los Hassidim —los “píos”, los “puros”— una intensa religiosidad y fervientes creencias mesiánicas se funden con fanáticas aspiraciones nacionalistas. Como veremos más adelante, es en el crisol de este movimiento que nacen no sólo los Esenios sino también los Fariseos y los grupos de resistencia armada. Muchos Hassidim eligen la vía del desierto para organizar la guerrilla o para dedicarse a la vida religiosa, lejos de las ciudades contaminadas de escándalos.

La resistencia armada se agrega en torno a Judas Macabeo, quien lanza desde el desierto una sangrienta guerrilla contra Antíoco y los colaboracionistas hebreos. La muerte de Antíoco da respiro a los guerrilleros y Judas puede entrar en Jerusalén donde abate la estatua de Zeus. Pero el nuevo rey, Demetrio, envía otro ejército que derrota a Judas, quien muere en batalla. Jonatán, hermano de Judas, ocupa su lugar continuando la guerrilla. Gracias a una serie de hábiles jugadas militares y de acuerdos, Jonatán conquista toda la Judea e incluso emprende con éxito una política de expansión territorial. De Demetrio obtiene también el sumo sacerdocio, a pesar de no pertenecer a la línea legítima, que era hereditaria. De este modo, Jonatán une los dos poderes, sacerdotal y político, por primera vez en la historia hebrea. Pero en el año 143 a.C. Jonatán es capturado con el engaño de los Griegos, es torturado y asesinado.

Las atrocidades de la guerra contra los Griegos y de la guerra civil continúan con los sucesores de Jonatán. El pueblo se divide en dos partidos: el de los Saduceos y del de los Fariseos, enemigos entre sí por razones sociales y religiosas. Los Saduceos —de Sadok, nombre del sumo sacerdote de David— son conservadores en todos los campos; en materia religiosa se aferran a las viejas tradiciones del Judaísmo, centradas en el sacerdocio, el templo y los ritos; socialmente son los privilegiados y para mantener sus privilegios están siempre dispuestos a concertar acuerdos con la potencia extranjera dominante. Los Fariseos —los “separados”— cuyo movimiento, como ya hemos dicho, nace de los Hassidim, son reclutados entre las capas más humildes de la población; encontrándose más cercanos a las masas, dan

<sup>245</sup> Cfr. J. A. Soggin, “I Manoscritti del Mar Morto”, Roma 1978, pág. 124-125.

voz a sus reivindicaciones sociales y aspiraciones religiosas. Estas contienen las innovaciones representadas por las creencias escatológicas, que los Saduceos rechazan. Al templo y a sus ritos contraponen la Sinagoga, lugar de oración y de estudio de la Ley. A pesar de profesar creencias extrañas al Judaísmo tradicional, como las escatológicas, los Fariseos manifiestan una exasperada fidelidad en lo que respecta a la Ley, de la cual multiplican la casuística y las observancias, y según sus enemigos, ostentan una hipócrita devoción religiosa.

Uno de los sucesores de Jonatán, Alejandro Janeo (103-76 a.C.), para vengarse de los Fariseos que lo habían traicionado, hace crucificar a centenares, asesinando después a sus familias frente a ellos. Esta es la primera vez que un suplicio tal es aplicado por Hebreos a otros Hebreos.

En poco tiempo los Macabeos, de libertadores de la nación se transforman en tiranos que, no diversamente a los otros reyes helenísticos, tratan de ganarse un reino y de crear una dinastía político-sacerdotal.

En el año 69 a.C. la potencia griega en Judea es sustituida por la romana. Pompeyo asedia Jerusalén, la toma y profana el templo. El gobierno de la región pasa a manos de un hábil aventurero no hebreo, Herodes el Grande, que sabe ganarse el favor de los Romanos. Las atrocidades y las conjuras continúan en este período: el nombre de Herodes queda ligado en la historia a delitos inauditos, como el asesinato de varios hijos suyos que temía tramasen contra él. A estos asesinatos, que reflejan el clima de la época, hace alusión la narración evangélica de la matanza de los inocentes.

En todo caso Herodes logra mantenerse relativamente independiente de los Romanos, de quienes obtiene el título de rey. Lleva adelante una política de desarrollo económico y da a Judea el último período de relativa prosperidad.

Su muerte (4 d.C.) deja al país en el caos. El reino se divide entre los cuatro hijos sobrevivientes (los Tetrarcas) e inmediatamente estallan las revueltas contra los Romanos que, aprovechándose de la turbulencia, habían ocupado Judea nuevamente. La espera mesiánica recobra aún más fuerza y del Fariseísmo hace un nuevo grupo extremista que promueve reivindicaciones sociales y nacionales, el de los Zelotes (los “Celosos por Dios y por la Patria”) guiado por un cierto Judas el Galileo. Una fracción de los Zelotes, llamada los Sicarios (de *sica*, puñal) se dedica a acciones terroristas contra los Romanos. A propósito de los Sicarios, una respetable tesis sostiene que el sobrenombre de Judas Iscariote sería la deformación de la palabra “sicario” y que su traición se debería a la renuencia por parte de Jesús a asumir el rol político-mesiánico que los Zelotes insistían en asignarle. Los romanos ahogan en sangre toda rebelión.

Cuando estalla otra revuelta en el año 66 a.C. los Romanos envían un gran ejército comandado por el emperador Tito. Este asedia Jerusalén, que finalmente se rinde por hambre, e incendia el templo. Los últimos combatientes se refugian en la fortaleza de Masada donde prefieren suicidarse antes de rendirse a los Romanos.

Flavio José nos informa que los Esenios fueron duramente perseguidos por los Romanos, y es durante esta guerra que el monasterio de Qumrán es destruido por las legiones de Tito. Una última revuelta estalla en el año 132 d.C. durante el imperio de Adriano y la guía un nuevo jefe carismático al que son atribuidas las cualidades de Mesías esperado, Simón, llamado Hijo de la Estrella. Esta rebelión también es sofocada sangrientamente. Muchos de los sobrevivientes a tantos estragos retoman el camino de la diáspora mientras que Judea se encuentra ya bajo la “pax romana”.

### **3. EL MAESTRO DE JUSTICIA Y LA FORMACIÓN DE LA COMUNIDAD ESENA**

“En el tiempo de la ira, 390 años después de haberlos dado en mano a Nabucodonosor, rey de Babilonia, Dios hizo germinar de Israel y de Aarón la raíz de una planta destinada a heredar su tierra y a hacerla fértil. Ellos meditaron sobre sus pecados y comprendieron que eran culpables: eran como ciegos y como gente que busca a tientas un camino durante veinte años. Dios consideró sus acciones porque con todo corazón lo habían buscado y entonces hizo surgir para ellos un Maestro de Justicia para guiarlos según la vía de Su corazón y para que las generaciones futuras conocieran aquello que había hecho con la última generación, la de los traidores.”<sup>246</sup>

<sup>246</sup> Documento de Damasco, I, 6-12; traducción de la versión italiana de F. Michelini-Tocci integrada con la de L. Moraldi.

Así recita el inicio del llamado Documento de Damasco, un texto esenio muy importante en el cual se describe la historia y la organización de la comunidad. Entonces, en el año 197 a.C., es decir, 390 años después de la destrucción de Jerusalén por parte de los Babilonios (587 a.C.), se generó a partir del pueblo (Israel) y de los sacerdotes (los hijos de Aarón, iniciador de la línea del sacerdocio hebreo) un movimiento de rechazo ante la situación política y religiosa. Se trata ciertamente del movimiento pietista de los Hassidim que, como hemos visto, demostró su mayor vitalidad durante la época de las persecuciones de Antíoco Epífane.

Más que en una identificación entre Hassidim y Esenios, es lícito pensar que, en el vasto espectro del movimiento pietista —del cual surgieron también los Fariseos y los guerrilleros de Judas Macabeo— se haya formado en el año 197 a.C. un grupo con identidad más o menos definida, caracterizado por aspiraciones al ascetismo y a una vida espiritual más intensa. Para que tales aspiraciones se concretasen en una organización, era necesario un guía: este guía se presentó veinte años más tarde, en el año 177 a.C., en la persona del Maestro de Justicia. A esta misteriosa figura de místico, desconocida anteriormente en la historia, no ha sido posible darle un nombre. De él sabemos solamente que era un sacerdote. Bajo su guía, el grupo de pietistas se organizó en una comunidad con una jerarquía y una doctrina precisas. Y es también muy probable que bajo su guía los primeros Esenios se hayan trasladado al desierto.

Otro personaje del que hablan los manuscritos de Qumrán es el del Sacerdote Impío. En los textos, el Maestro de Justicia y el Sacerdote Impío aparecen como antagonistas y se hace alusión a la persecución del Maestro por parte del Sacerdote. Los términos exactos de este antagonismo son todavía objeto de discusión entre los investigadores. Según algunos, los documentos de Qumrán aludirían al suplicio del Maestro que presentaría fuertes analogías con el de Jesucristo. El texto principal en el que se basa esta tesis es el siguiente: “El sentido de esta profecía concierne al Sacerdote Impío, el cual, persiguiendo al Maestro de Justicia, quiso destruirlo con furia rabiosa en la morada de su exilio; en ocasión de la fiesta del reposo, día del Kippur, se les apareció para destruirlos y confundirlos, en el día del ayuno, en el Sábado del reposo de ellos.”<sup>247</sup>

Como se puede observar, el texto que por otra parte está lleno de lagunas y es de difícil traducción, habla de un tentativo de asesinato que no sabemos si se llevó a cabo realmente. El día elegido es el del Kippur, la fiesta hebrea de la expiación de los pecados.

La historia del Sacerdote Impío nos llega narrada así: “La interpretación de esta profecía se refiere al Sacerdote Impío que fue llamado con nombre de verdad al inicio de su ministerio; pero cuando gobernó sobre Israel su corazón se hizo soberbio; abandonó a Dios y traicionó las leyes por amor a la riqueza.”<sup>248</sup>

Pareciera entonces que el Sacerdote Impío se haya creado una buena fama al principio pero que después se dejó corromper por el poder. El fin de este personaje es trágico: “La interpretación de esta profecía se refiere al Sacerdote Impío que, por su maldad [para con] el Maestro de Justicia y los hombres de su Consejo, Dios ha entregado en mano a sus enemigos para afligirlo hiriéndolo a muerte, en la amargura del ánimo, porque él había obrado con maldad frente al elegido por Dios.”<sup>249</sup>

Pero existen también otros enemigos del Maestro de Justicia: “La interpretación de esta profecía se refiere a aquellos que traicionaron junto con el Hombre Mentiroso, porque no creyeron en las palabras del Maestro de Justicia, boca de Dios, y se refiere a aquellos que traicionaron la Nueva Alianza, no habiendo creído en el Pacto con Dios.”<sup>250</sup>

El Maestro de Justicia fue traicionado entonces por un grupo de personas, guiadas por un hombre mentiroso, que tal vez sea el mismo Sacerdote Impío, grupo que había pertenecido a la comunidad esenia (la Nueva Alianza).

A pesar de que no exista unanimidad en lo que respecta a la identidad del Sacerdote Impío, numerosos autores piensan que las noticias expuestas en los textos pueden referirse sólo a Jonatán Macabeo. Si esta tesis es exacta, la persecución (y quizás el suplicio) del Maestro de Justicia debería ubicarse entre los años 152 y 143 a.C., siendo el 152 el año del nombramiento de Jonatán como sumo sacerdote y el 143 el año en que cae prisionero de los Griegos.

<sup>247</sup> Comentario al profeta Habacuc XI, 4-8. (Traducción de la versión italiana de J. T. Milik).

<sup>248</sup> Ibid, VIII, 8-12. (Traducción de la versión italiana de F. Michelini-Tocci).

<sup>249</sup> Ibid, IX, 9-12. (Traducción de la versión italiana de F. Michelini-Tocci).

<sup>250</sup> Ibid, II, 1-4. (Traducción de la versión italiana de F. Michelini-Tocci).

El ministerio del Maestro debe haber durado entonces alrededor de 40 años. Según algunos autores, el grupo que lo traicionó es probablemente el de los Fariseos, quienes, habiendo surgido del movimiento de los Hassidim como los Esenios, deben haber compartido inicialmente con éstos, numerosas creencias escatológicas y mesiánicas.

#### **4. DOCTRINAS**

Las doctrinas de los Esenios tienen un aspecto netamente esotérico por lo que se logra comprenderlas sólo en parte. De este esoterismo nos informa Flavio José cuando menciona los solemnes juramentos con que los nuevos adeptos se empeñaban a no revelar los secretos que les habían sido transmitidos.

La preocupación por el secreto era tal, que los Esenios utilizaban alfabetos criptográficos, dos de los cuales fueron hallados en Qumrán. A pesar de que la base doctrinaria de los Esenios es la Sagrada Escritura, se vislumbra en sus escritos que ellos se consideraban los herederos de las más antiguas tradiciones secretas; y esto explica que en sus doctrinas haya elementos totalmente extraños a la tradición bíblica.

El Maestro de Justicia se nos presenta como aquel que ha recibido de Dios la capacidad de entender el verdadero sentido oculto en la letra de la Sagrada Escritura. De la comprensión de tal sentido deriva el verdadero conocimiento de los tiempos que Dios ha querido para la historia humana y, por lo tanto, también el tipo de comportamiento correcto.

La visión que tienen los Esenios de su época presenta un carácter claramente apocalíptico; se puede incluso llegar a decir que hayan sido ellos el verdadero centro de difusión de las ideas apocalípticas que caracterizan este período. Antes de los descubrimientos de Qumrán, la literatura apocalíptica se conocía sólo a través de una serie de textos de autor desconocido, los que, a excepción del Libro de Daniel, no fueron incluidos en el canon bíblico. Estos textos se conocen con el nombre de Apócrifos del Viejo Testamento y son falsamente atribuidos a personajes antiguos o míticos que no pueden haber sido los verdaderos autores.

Los más importantes son el Libro de Enoch, atribuido a un patriarca antediluviano del cual se dice que desapareció de la tierra en vida para ser admitido ante la presencia de Dios; los Testamentos de los Doce Patriarcas (los 12 hijos de Jacob, epónimos de las tribus de Israel); el Libro de los Jubileos atribuido a Moisés. En todos estos textos, el autor mítico es transportado por medio de visiones al mundo del más allá. Visita infiernos y paraísos y recibe la revelación (apocalipsis) de la historia de la humanidad y de su futuro. En Qumrán se hallaron numerosos fragmentos de estos libros por lo que podemos imaginar que hayan sido escritos en ambiente esenio. Es más, el Libro de los Jubileos es citado como fuente doctrinaria fundamental. Se trata de un libro en el cual la historia de la humanidad desde Adán hasta el tiempo presente y la historia futura se explican dividiéndolas en períodos de 50 años denominados Jubileos (siete semanas de años más un año sabático).

A este punto es importante notar que los Esenios usaban el calendario solar de 364 días, cosa que los diferencia claramente de la tradición judía que utilizaba el calendario lunar de 336 días. Las fiestas esenias, aun manteniendo el nombre tradicional (Sábado, Kippur) no caen en los mismos días de las fiestas hebreas. La diferencia de calendario puede explicar por qué cuando se habla de la visita amenazante del Sacerdote Impío al Maestro de Justicia se dice que se trataba del “sábado de reposo de ellos”. Una visita del Sumo Sacerdote en el día del Kippur hebreo habría sido un sacrilegio impensable porque la ley le prohibía cualquier tipo de actividad, aún el alejarse de Jerusalén.

El cambio de calendario —que representa una de las innovaciones más radicales que se puedan efectuar en una cultura— colocaba a los Esenios decididamente contra el Sacerdocio de Jerusalén; y sólo el “verdadero conocimiento de los tiempos” podía justificar una modificación tal. Las doctrinas fundamentales y la finalidad de la enseñanza esenia están expuestas al inicio de la “Regla de la Comunidad”, escrita probablemente por el mismo Maestro de Justicia. He aquí algunos pasajes:

“El Maestro deberá iniciar a todos los Hijos de la Luz en el conocimiento de la historia de la humanidad, en base a los tipos de sus espíritus, según sus signos distintivos, en base a las acciones cumplidas por ellos en sus generaciones y según la proporción de calamidad o salud que les ha sido asignada. Del Dios del Conocimiento viene todo lo que es y lo que será. Antes de que ellos fueran, Él fijó sus pensamientos; y, en

el momento en que ellos existirán, según cuanto fue establecido, cumplirán sus acciones en conformidad al pensamiento de Dios, sin poder cambiar. En su mano está el juicio sobre todos y él provee a todas sus necesidades. El creó al hombre para que dominase al mundo y le impuso dos espíritus con los cuales proceder hasta el día establecido, es decir, los espíritus de Verdad y de Vanidad...”

“Entre estos dos espíritus están divididas todas las generaciones de los hombres y en sus partidos se alistan todos los ejércitos; por sendas vías proceden y todos los resultados de sus acciones estarán divididos *in eternum* entre los dos partidos, según cuánto cada uno haya participado de uno o del otro...”

“Y una apasionada lucha se verifica en todas sus decisiones porque ellos no van de acuerdo. Pero Dios, en los secretos de su intelecto y en la sabiduría de Su Gloria, ha puesto fin a la existencia de la Vanidad y en el momento fijado la destruirá para siempre...” “Hasta entonces los espíritus de Verdad y Vanidad combatirán en el corazón del hombre y los hombres procederán con sabiduría o insensatez. Si uno es partícipe de la Verdad y de la Justicia, entonces odiará la Vanidad; pero si pertenece al destino de Vanidad, por su culpa cometerá maldades y odiará la Verdad. Porque Dios ha puesto los dos espíritus en partes iguales hasta el tiempo establecido y hasta la reintegración de todas las cosas<sup>251</sup>. Él conocía el resultado de sus acciones en todos los tiempos y había asignado estos dos espíritus a los hombres para que conocieran el bien y el mal...”<sup>252</sup>

Las doctrinas de los Esenios están dominadas por el dualismo, es decir, la oposición radical entre el bien y el mal, verdad y error, luz y tinieblas. Tal dualismo, que es al mismo tiempo cósmico, histórico y antropológico, se encuadra sin embargo en un plan divino más vasto que procede en la historia precisamente a través de los dos espíritus de Verdad y de Vanidad. También éstos son obra del Dios trascendente que, en su sabiduría inescrutable, los ha puesto en el mundo y en el hombre para que éste aprenda a distinguir el bien del mal.

En el hombre coexisten los dos espíritus, pero la preferencia por uno u otro pareciera no depender de él: si el hombre resiste al mal, no es tanto por propia elección sino como resultado de la proporción entre verdad y maldad que ha recibido de Dios como destino. Esta firme fe que los Esenios tenían en la doctrina de la predestinación resalta también en los fragmentos de dos horóscopos que han sido encontrados en Qumrán. Uno, refiriéndose a un hombre de Tauro, dice: “Su espíritu tendrá ocho partes en la Casa de las Tinieblas y una en la Casa de la Luz”.

Por consiguiente, la lucha entre los dos espíritus opuestos domina el cielo, la historia y el corazón mismo del hombre. Mas el plan salvador del Dios trascendente prevé que la existencia del espíritu de Vanidad, llamado Belial por los Esenios, no sea eterna. Los Esenios sostienen que se acerca el tiempo de su destrucción; es más, que ellos están viviendo precisamente el fin de los tiempos, la época escatológica en la cual Belial será definitivamente aniquilado.

Esta es, para los Esenios, la secuencia de los eventos que caracterizan la época escatológica:

- 1) Vendrá una generación perversa y Belial tendrá libertad de acción contra Israel. Este período se caracterizará por el avance progresivo de las fuerzas del mal y de una correspondiente reducción del número de los Justos. Es el momento en que aparece el Sacerdote Impío que, con sus pérfidos secuaces, predica la mentira y corrompe al pueblo. La Antigua Alianza establecida por Abraham y renovada por Moisés ya no es suficiente: es necesario estipular una Nueva Alianza con Dios y repetir la experiencia del desierto vivida por los Padres. De aquí la necesidad de separarse del pueblo que ya es presa de las tinieblas, y de constituir en el desierto, con lo que queda del “Verdadero Israel”, una comunidad militante, de tipo esotérico, capaz de resistir la avanzada del mal. Sobre este punto la Regla de la Comunidad es explícita: “Todo lo que es conocido por aquel que busca a Dios será mantenido oculto al resto de Israel por temor al espíritu de apostasía. Cuando ellos [los nuevos adeptos] habrán entrado en la Comunidad... serán separados de la sede de los hombres malvados; irán al desierto y prepararán la vía de la Verdad según cuanto ha sido escrito: “Una voz está gritando: preparad en el desierto la vía del Señor”<sup>253</sup>. Es el tiempo en el que el Maestro de Justicia funda la Comunidad esenia a la cual da el nombre de Comunidad de la Nueva Alianza.

<sup>251</sup> Se trata de una alusión a la doctrina de la Apocatástasis, o reintegración de todas las cosas al estado de perfección original.

<sup>252</sup> Traducción de la versión italiana de F. Michelini-Tocci.

<sup>253</sup> Isaías 41,3. Regla de la Comunidad VIII, 11-14. Traducción de la versión italiana de F. Michelini-Tocci.

2) Estallará en el cielo la guerra escatológica entre los ejércitos de los dos espíritus. Estos tienen a su alrededor una corte de ángeles organizada según el modelo de las cortes orientales de la época. También los hombres participarán en esta guerra cósmica: en la tierra, la lucha entre el Maestro de Justicia y sus seguidores de la Nueva Alianza contra el Sacerdote Impío, los Hebreos apóstatas y los paganos, refleja el inicio de la gran lucha entre los ejércitos celestes de los dos espíritus. Un misterioso texto hallado en Qumrán llamado “Regla de la Guerra entre los Hijos de la Luz y los Hijos de la Tinieblas” contiene las instrucciones para la preparación y el desarrollo de la guerra. La victoria de los Hijos de la Luz, o sea los Esenios, es segura pero esto no los exime de empeñarse con todas las posibilidades. En el texto se dice que la guerra escatológica durará 40 años. Tal período se divide en seis años de preparación y 29 años de guerras sucesivas con cinco años sabáticos intercalados en los que se cesará de combatir. Se precisa que en primer lugar la lucha será dirigida contra los otros Semitas, luego contra los hijos de Cam —los Africanos— y finalmente contra los hijos de Yaphet, es decir los Griegos y los Romanos. Son éstos los enemigos más terribles. En la batalla final los Hijos de la Luz vencerán tres veces y tres veces vencerán los Hijos de las Tinieblas. Pero la séptima vez Dios mismo intervendrá dando la victoria final a los Hijos de la Luz. Belial, sus ángeles y todos sus secuaces humanos serán destruidos por toda la eternidad. Entonces vendrá el reino de Dios: “Conocimiento y Justicia iluminarán todos los confines del mundo, resplandeciendo siempre más al cumplirse el final de los tiempos tenebrosos. En la edad de Dios, la grandiosidad suprema de Él iluminará todo el tiempo de la eternidad en paz y bendiciones, gloria y alegría y profusión de días para todos los Hijos de la Luz”.<sup>254</sup>

Es posible que los 40 años de la guerra escatológica correspondan a los 40 años de exilio en el desierto, según cuanto se lee en el Documento de Damasco: “Desde el día en que entró a ser parte de la Comunidad el Maestro Único hasta la destrucción de los guerreros que militan bajo el Hombre de la Mentira, [transcurren] alrededor de 40 años”<sup>255</sup>.

No es claro cuál haya sido el uso de la Regla de la Guerra, en la cual la lucha escatológica es descrita con términos militares precisos y rigurosos. Algunos investigadores ven en ésta un texto de meditación, otros, el programa de un ritual que se representaba con fines teúrgicos, es decir, para establecer relaciones mágicas con los Ángeles de la Luz, como, en modo semejante, sucederá en los ambientes neo-pitagóricos. En todo caso, el carácter militar del texto contrasta con cuanto sabemos de los Esenios por fuentes antiguas: éstas nos describen a los Esenios como hombres pacíficos, contrarios a la violencia, incluso contra los invasores griegos y romanos. No pareciera que hayan apoyado la guerra de liberación de los Macabeos, ni las sucesivas guerras expansionistas de éstos, ni las revueltas contra los Romanos. Solamente hacia finales del movimiento, tenemos noticias de un cierto Juan el Esenio que llegó a ser general de los rebeldes durante la guerra judía (66-70 a.C.). Es cierto, sin embargo, que el monasterio de Qumrán fue destruido por los Romanos que persiguieron y torturaron a los Esenios y es también cierto que un manuscrito esenio fue encontrado en la fortaleza de Masada donde los Romanos asediaron a los últimos revoltosos de la guerra judía. Sea cual fuere el modo en que hayan sucedido las cosas, no sorprende que las ideas de los Esenios sobre la guerra escatológica hayan tenido una enorme difusión a nivel popular y que hayan sido interpretadas en términos de guerra de liberación.

Otro punto fundamental de las doctrinas esenias concierne a la espera mesiánica. En los textos de Qumrán son numerosísimas las referencias a los mesías. Para los Esenios, Dios se sirve de intermediarios, de agentes ejecutores, precisamente los mesías, para llevar a cabo su plan de salvación y dar la victoria a los Hijos de la Luz. La palabra “mesías” proviene del hebreo *mashiak* que significa “ungido” y que fue traducida al griego como “christos”, de *chryo*, ungir. La legislación sacerdotal hebrea preveía la unción del sumo sacerdote con un ungüento que era el mismo que se utilizaba para consagrar a los reyes anteriores al exilio: David, en cuanto rey, es llamado “el ungido del Señor”.

Pareciera que los últimos sacerdotes de Jerusalén no hayan recibido la unción y que el último sacerdote ungido haya sido Onías III, asesinado por orden de Antíoco Epífane en la época de la formación de la

<sup>254</sup> Regla de la Guerra I, 8-9. Traducción de la versión italiana de F. Micheli-Tocci.

<sup>255</sup> Documento de Damasco XX, 13-14. Traducción de la versión italiana de F. Micheli-Tocci.

comunidad esenia. Según las fuentes rabínicas posteriores, el ungüento, cuya receta se describe en Éxodo XXX, 22-23, “según el arte de la perfumería”, ha desaparecido desde hace tiempo y reaparecerá al fin al fin de los tiempos. Por lo tanto las palabras “mesías” y “cristo” significan “ungido” y se refieren a un ritual de consagración que consideraba el uso de un ungüento especial y misterioso, capaz de absorber y transmitir la cualidad de la realeza y del sacerdocio.

En la Regla de la Comunidad se dice que las normas allí expuestas seguirán en vigor “hasta la llegada del Profeta y de los mesías de Aarón y de Israel”.<sup>256</sup> Mientras que del Profeta no se hace otra mención en los textos de Qumrán, por mesías de Aarón se entiende el mesías sacerdote que revelará el verdadero significado de las escrituras. Por esta razón se lo llama también Investigador de la Ley y Maestro de Justicia. Por mesías de Israel, también llamado “vástago de David”, se entiende el jefe político, el rey, perteneciente a la estirpe de David.

En el tiempo de los Esenios, como hemos visto, los Hebreos habían perdido la independencia política y el sacerdocio se había manchado con terribles escándalos. No había ya ni un rey de la casa de David, ni un sumo sacerdote legítimo. Aún más, Jonatán Macabeo, el posible Sacerdote Impío, había usurpado ambas funciones. Para los Esenios, la llegada de los Mesías daría inicio a la era escatológica: ellos tomarían el comando de los ejércitos terrestres de los Hijos de la Luz y con su victoria restaurarían la situación del pueblo de Dios de antes del exilio, cuya prosperidad dependía de la dirección coordinada entre el jefe religioso y el jefe político.

En varios textos apocalípticos —algunos de los cuales pueden relacionarse con los Esenios— aparece otra figura que se entrelaza y confunde con la del mesías. Es la figura del “Hijo del Hombre” que tendrá tanta importancia en los Evangelios. Esta expresión, sea en hebreo que en arameo —sirio antiguo— los dos idiomas hablados en aquellos tiempos en Palestina, significa simplemente “hombre”, “de la estirpe humana”. Pero en los libros apocalípticos, ésta termina por designar una figura de mensajero celeste análoga a aquélla persa del Saoshyant, el Salvador. En la religión mazdea, éste nacerá de una virgen y del semen de Zarathustra y su aparición dará inicio a la era escatológica con la Resurrección y el Juicio Universal. Originalmente esta figura fue tal vez concebida como el mismo Zarathustra resucitado.

La figura del Hijo del Hombre aparece por primera vez en el Libro de Daniel (siglo II a.C.) donde se dice: “Observando aún en las visiones nocturnas, apareció un Hijo del Hombre; se acercó hasta el Anciano [o sea Dios] y le fue presentado y se le dio poder, gloria y reino; todos los pueblos, naciones y lenguas deberán servirlo y su poder es un poder eterno que no decaerá y su reino es un reino que nunca será destruido”<sup>257</sup>.

En el libro de Enoch —del cual se han encontrado algunos fragmentos en Qumrán— el Hijo del Hombre aparece como una figura celeste superior a los ángeles mismos, preexistente a la creación del mundo, participe de la sabiduría divina y que se ubica de algún modo en un punto intermedio entre lo divino y lo humano. Descendiendo de las nubes al final de los tiempos, él creará el reino de Dios sobre la tierra regenerada.

Un texto apocalíptico llamado IV Libro de Esdra —probablemente también de autor esenio— presenta al Hijo del Hombre mientras surge del mar y se eleva hasta el cielo. De él se dice que el Anciano lo ha mantenido aparte por mucho tiempo para salvar la creación por su intermedio. También se lo llama expresamente “mesías”.

Como se ve, no es fácil dar una forma sistemática a las ideas mesiánicas de los Esenios, sea por la oscuridad de los textos, sea por la continua superposición de figuras, lugares y hechos históricos (el Maestro de Justicia, el Sacerdote Impío, el monasterio en el desierto, los Griegos, los Romanos, la guerra de liberación) y figuras, lugares y hechos alegóricos (el Mesías Sacerdotal, el Mesías Real, el Hijo del Hombre,

<sup>256</sup> Este pasaje (Regla de la Comunidad IX, 11) es uno de los más discutidos por los investigadores. Basándose en otros textos (Documento de Damasco IX, 10, 29; XV, 4) algunos niegan que se trate de dos mesías y traducen: “el mesías de Aarón y de Israel”, entendiendo con ello un personaje que reúne en sí las dos cualificaciones, sacerdotal y política. Éste es un problema bastante complejo, que se agudiza aún más por la imprecisión gramatical del hebreo antiguo. En todo caso, la mayor parte de los estudiosos (con Milik, su decano, a la cabeza), se orientan hacia la tesis del bimesianismo. Esta tesis se encuentra también en otros textos apocalípticos tales como el Libro de los Jubileos y los Testamentos de los XII patriarcas, que fueron escritos, en todo o en parte, en ambiente esenio. La teoría de los dos mesías es, por otra parte, muy antigua y aparece por primera vez en Zacarías (Siglo VI a.C.) 4, 11. Hablando con el ángel que le explica su visión profética, Zacarías le pregunta: “¿Qué cosa son esos dos olivos a derecha y a izquierda del candelabro? ¿Y esos dos ramos de olivo que...destilan aceite?... Me respondió: son los dos ungidos que están frente al Señor de toda la tierra”. La profecía se refiere a Zorobabel y a Josué, jefe político y sumo sacerdote respectivamente, que guiarán el retorno de los Hebreos desde Babilonia y la reconstrucción del templo.

<sup>257</sup> Daniel VII, 13-14.

el Salvador Celeste, Enoch, el Desierto, la guerra escatológica). Es indudable, en todo caso, que la espera mesiánica era para los Esenios un punto doctrinario fundamental. Es posible —aunque sobre este punto los textos no son explícitos— que ellos hayan identificado al Maestro de Justicia con el Mesías Sacerdotal y que, después de su muerte, esperaran su regreso como Salvador Celeste.

Además, si el Maestro de Justicia murió como mártir, no debe haber sido extraña para los Esenios la idea del Mesías Sufriente que después del suplicio se transforma en Mesías Glorioso. De todas formas es interesante notar a este punto que los Evangelios presentan siempre a Jesús como el Mesías Real, de la estirpe de David. Como hemos visto, los Esenios han dado gran importancia a la doctrina de los ángeles. Ellos aseguran conocer sus nombres secretos y el tema de la presencia y la ayuda de los ángeles es constante en toda la literatura de Qumrán. En la Regla de la Guerra se dice: “El Señor es santo... y está con nosotros pueblo de santos y las potencias del ejército de los ángeles se han movilizad por nosotros”<sup>258</sup>. La presencia de los ángeles en el seno de la comunidad justifica el respeto de normas severas de pureza ritual y la exclusión de personas con defectos físicos.

## **5. LA DISCIPLINA ESENA: PRÁCTICAS Y RITOS**

El fin último de los Esenios es la vida eterna a la cual están destinados en cuanto Hijos de la Luz. Pero ya en esta tierra es posible gozar anticipadamente de la vida angelical que espera al Esenio después de la muerte física. El monje debe tender a la reconquista de la “gloria de Adán”, es decir, a aquel supremo estado de perfección original de la que gozaba el primer hombre antes de la caída. En tal estado podrá comunicar con los ángeles, las almas santas e incluso contemplar la luz divina. Una metafísica de la luz impregna todas las doctrinas y las prácticas esenias: la meta del hombre justo es la de llegar a ver la luz que da vida y el Espíritu Santo.

Pero también en el plano físico el modo de vida esenio promete grandes beneficios: la victoria sobre las enfermedades y la salud durante una larga existencia. Sin embargo, el estado de perfección edénica se alcanza fatigosamente a través de una rigurosa disciplina. Ésta comporta una serie de prácticas, de observancias y de reglas de comportamiento. El monje debe vivir en observancia de la ley mosaica y purificarse de los pecados cometidos. Es por eso que se da gran importancia a la confesión de las culpas y a la práctica de las abluciones; estas últimas son cotidianas y revisten un carácter ritual.

Otra práctica importante es la del dominio sobre los pensamientos y sobre las imágenes mentales. De esta práctica se encuentran huellas en preceptos del tipo: “Nadie procederá... errando por seguir... el pensamiento al cual se inclina espontáneamente”<sup>259</sup>. La búsqueda del silencio interior que comporta esta práctica está estrechamente ligada a la observancia del silencio externo que es severamente impuesto a los monjes<sup>260</sup>.

El Esenio debe además observar una serie de preceptos alimentarios, la pobreza, el desapego de los bienes materiales y la obediencia a los superiores. Se le impone también la castidad, salvo el caso en el cual “su conocimiento del bien y del mal sea tal que no lo haga esclavo de la carne”. El matrimonio es, en todo caso, monogámico y tiene como finalidad la reproducción de la especie.

El estilo de vida debe ser recto, es decir, sin tortuosidades ni rendiciones a las dificultades, y deberá resaltar también en el comportamiento externo. Al monje no le es permitido hablar con frivolidad o gritar, mostrar o agitar las manos, lamentarse.

El Esenio debe también ser humilde y paciente y su relación con los otros monjes o en general con los otros seres humanos se debe basar en la caridad y en el amor, según estos principios establecidos en la Regla de la Comunidad: “No restituí a nadie mal por mal; con el bien llego al hombre”<sup>261</sup>. “Ellos [los monjes] se estimularán unos a otros en la verdad, en la humildad, en el amor por la piedad hacia los seres humanos. Ninguno hablará a otro con ira o con intolerancia, o con dureza, o con envidia... Ninguno odiará a otro que sea duro de corazón, sino que lo corregirá el mismo día, de modo que no lleve el pecado sobre sí. Además

<sup>258</sup> Regla de la Guerra XII, 8-9. Traducción de la versión italiana de J. A. Soggin.

<sup>259</sup> Regla de la Comunidad V, 4-5.

<sup>260</sup> Según algunos investigadores, la palabra “esenio”, para la cual no ha sido encontrada una etimología satisfactoria, significaría “los silenciosos” (del arameo “Hassaim”). La palabra “esenio”, utilizada en las fuentes antiguas, no aparece en los textos de Qumrán y esto ha dado origen a muchas discusiones. Los monjes se autodenominan “los santos”, “los pobres”, “los hijos de Sadok”, es decir, los sacerdotes legítimos.

<sup>261</sup> Regla de la Comunidad X, 17-18.



ninguno podrá acusar a su prójimo ante la Asamblea de la Comunidad si antes no lo ha reprendido frente a testigos”<sup>262</sup>.

El rito central de los Esenios era el banquete sagrado. Consistía en la consumición comunitaria del pan y del vino, precedida por una oración (la bendición) recitada por un sacerdote. El vino usado en estas reuniones suscita un problema: el término que aparece en los textos sirve para indicar el mosto. Pero como los Esenios utilizaban esta bebida durante todo el año, no podía tratarse de vino apenas prensado, sino más bien de un vino dulce, poco fermentado. Lo mismo vale para el tipo de vino que usaban los primeros Cristianos. Para los Esenios, el banquete sagrado tenía el valor de pre-degustación del banquete escatológico en el que participarían los Mesías, los ángeles y las almas santas. No cabe duda de que la comida fuese considerada sagrada. Solo así se logra explicar que en Qumrán se hayan encontrado jarras cuidadosamente conservadas, colmadas de restos animales comidos: su conservación se puede sólo atribuir al hecho de que habían sido bendecidos.

## **6. ORGANIZACIÓN DE LA COMUNIDAD**

Los Esenios no vivían solamente en Qumrán. Flavio José nos informa que se habían establecido en muchas ciudades y aldeas de Palestina; probablemente no habitaban en el núcleo urbano sino más bien en las proximidades, en el campo. En Jerusalén existía una puerta llamada de los Esenios y esto indica que no lejos de allí debía haber una colonia de ellos. Pero también entre los Hebreos de la diáspora existían grupos de ascetas que pueden ser relacionados con los Esenios, como el de los Terapeutas de Egipto.

Es por lo tanto lícito pensar que la organización del monasterio de Qumrán fuese distinta y, en varios aspectos, más austera que la de las demás comunidades que vivían más cerca de la gente común. Además la organización general del movimiento esenio sin duda debe haberse modificado en los dos siglos y medio de su existencia para adaptarse a las cambiantes condiciones tanto externas como internas. En el mismo monasterio de Qumrán, la arqueología ha demostrado, que existieron períodos de florecimiento y otros de menor lozanía e incluso de abandono. Todo esto puede explicar las diferencias que se encuentran en los dos textos que tratan de la organización: la Regla de la Comunidad y el Documento de Damasco.

Como siempre sucede, la organización de un grupo corresponde a su ideología: los Esenios afirman ser el verdadero Israel y por lo tanto su organización refleja fielmente la del Antiguo Israel en el desierto como se describe en el Libro de los Números. Los componentes de la comunidad se dividen en 12 tribus cada una de las cuales se divide a su vez en millares, centenares, cincuentenas y decenas; a cada una de estas reparticiones corresponde un jefe.

Pero como el movimiento esenio es fundamentalmente sacerdotal, la distinción esencial es la que existe entre sacerdotes (los hijos de Aarón), ayudados por los Levitas (o sacerdotes subalternos) y los laicos. La dirección de la comunidad a todo efecto está en manos de los sacerdotes. A las tres categorías ya descritas se agrega la de los prosélitos, quienes debían superar un cierto número de pruebas antes de ser admitidos.

Otra distinción se hace entre miembros célibes y casados. Cerca del monasterio de Qumrán han sido encontrados dos cementerios. Uno con tumbas alineadas en dirección Norte-Sur y otro con tumbas menos cuidadas y no alineadas. En el primero se han encontrado sólo esqueletos masculinos (con la única excepción dada por el esqueleto no alineado de una mujer); en el otro, esqueletos de hombres, mujeres y niños. El primero era evidentemente el cementerio de los miembros que vivían según la regla austera y practicaban el celibato, mientras en el segundo han sido sepultados los miembros casados con sus familias.

Debemos recordar a este punto que la práctica del celibato constituía una novedad absoluta para el Judaísmo, en el cual jamás ha existido y por el cual ha sido siempre considerada una aberración.

Otra característica específica de la organización de los Esenios la da el régimen de comunión de bienes: al entrar en la comunidad ellos renunciaban a las posesiones personales que pasaban a formar parte de un fondo común.

El conjunto de todos los miembros —sacerdotes, laicos y prosélitos— constituía la Asamblea que se reunía para orar, para desarrollar funciones litúrgicas o para deliberar sobre diversas cuestiones jurídicas u

<sup>262</sup> Ibid. V, 24-26; VI, 1. Traducción de la versión italiana de F. Michelini-Tocci.

organizativas. En la Asamblea cada miembro se sentaba en orden de rango y no podía tomar la palabra sin la autorización del Guardián, una especie de presidente.

Existía, además, un organismo restringido de gobierno con poder legislativo y judicial: el Consejo de la Comunidad. Estaba compuesto por 12 miembros, tres sacerdotes y nueve laicos. (Según otros investigadores, el Consejo lo formaban 15 miembros, de los cuales 12 eran laicos y 3 sacerdotes).

La célula organizativa mínima la componían 10 personas, una de las cuales debía ser sacerdote. Existían además cargos individuales. Los más importantes eran:

- a) El Guardián, o presidente de la Asamblea, que también tenía la tarea de seleccionar los miembros del Consejo.
- b) El Sacerdote Inspector, que se ocupaba sobre todo de funciones litúrgicas.
- c) El Superintendente, que tenía la tarea de administrar los bienes comunes.
- d) Un Encargado de la admisión de los postulantes.

## **7. ADMISIÓN A LA COMUNIDAD**

Cuando un aspirante deseaba ingresar a la comunidad, un Encargado examinaba sus capacidades. Si el examen era positivo y el parecer de la Asamblea favorable, el aspirante era sometido a un año de postulantado, durante el cual se esforzaba por vivir según las reglas de la comunidad, pudiendo abandonarla en cualquier momento.

Una vez transcurrido este año, el postulante era sometido a un nuevo examen y se transformaba en novicio. El noviciado duraba dos años. Al final del primer año, el novicio era admitido a algunas prácticas comunes, evidentemente consideradas menores, como las purificaciones (abluciones). Sus bienes se entregaban a un Encargado, que los mantenía separados de la caja común. Sólo al final del segundo año y después de haber superado otro examen, el novicio era admitido al banquete sagrado y aceptado como miembro con pleno derecho. En este momento sus bienes pasaban a ser parte del patrimonio común.

Algunas ceremonias litúrgicas regulaban la aceptación al postulantado, el pasaje al noviciado y la definitiva admisión a la comunidad.

Flavio José nos informa sobre los solemnes juramentos con los cuales el novicio se empeñaba —entre otras cosas— a ser pío hacia la divinidad, a no hacer daño a nadie, a no robar, a decir siempre la verdad, a no esconder nada a los miembros de la comunidad, a no jurar sobre temas profanos, a no revelar nada a los extraños aún siendo sometido a torturas, a transmitir a los nuevos miembros los ordenamientos de la comunidad tal como los había recibido, a custodiar los libros sagrados y a no revelar los nombres de los ángeles.

Sin un miembro abandonaba la comunidad y deseaba más adelante ser readmitido, debía repetir los dos años de noviciado. Si la abandonaba después de 10 años, no podía volver a entrar jamás, y también era expulsado todo miembro que entraba en contacto con él.

Como hemos visto, las personas con defectos físicos o mentales no eran admitidos. Las mujeres eran aceptadas probablemente sólo como miembros laicos. Los Esenios, además, acogían niños de familias no pertenecientes a la comunidad y los educaban según sus principios.

## **8. EL MONASTERIO DE QUMRÁN**

Flavio José nos informa que en sus tiempos (siglo I, d.C.) los Esenios eran alrededor de 4000. Como hemos visto, no todos vivían en Qumrán sino más bien se encontraban diseminados en las ciudades y aldeas de Palestina.

Las excavaciones hechas en Qumrán han demostrado que el monasterio no podía alojar un gran número de habitantes. En realidad se trata de una estructura bastante modesta que mide en total alrededor de 80 x 80 metros, siendo el edificio principal de 30 x 37 metros. Es muy probable que la mayor parte de los monjes viviera en las numerosas grutas —algunas artificiales— de las vecindades, o en tiendas o en cabañas.

Es necesario decir, antes que nada, que el lugar en que se encuentra el monasterio representa una verdadera extrañeza geográfica: la depresión del Mar Muerto es el lugar más bajo de la tierra, encontrándose a 390 metros bajo el nivel del mar; además, el Mar Muerto presenta una altísima salinidad (10 veces la de los otros mares) que no permite ningún tipo de vida. El clima es muy caluroso, pero en las zonas de manantiales, la vegetación es exuberante y es posible el cultivo de la palmera de dátiles y de cereales.

Los monjes de Qumrán se dedicaban a la agricultura y habían construido un refinado sistema de cisternas y de canales que dirigían el agua de manantial o que recogían la de lluvia. Junto al monasterio se encuentran varias cisternas para el depósito de agua y otras más pequeñas que servían para las abluciones rituales.

Además de las actividades agrícolas, los monjes se dedicaban a diversos oficios artesanales: cerca del edificio principal ha sido encontrada una instalación que podríamos definir como industrial, con molinos para el trigo, silos, hornos para el pan y una pequeña fábrica de cerámica.

El edificio principal es de base cuadrada y de dos pisos. El salón principal llamado Salón de las Reuniones (22,4 x 4 metros) servía de sede para las asambleas y las funciones litúrgicas, como el banquete sagrado. Esto lo demuestra el hecho que en un rincón del salón se han encontrado un centenar de platos, utilizados para la última comida antes de la destrucción del monasterio. Además en este salón ha sido hallada una tarima de piedra que debía servir para el lector. El salón no podía contener más de un centenar de personas. En el segundo piso había un cuarto largo y estrecho que debía servir como sala de escritura, ya que en él han sido encontradas lmesas con tinteros. Aquí los escribas copiaban los textos sagrados. También es posible reconocer una cocina, una lavandería y las instalaciones higiénicas. Al este del edificio principal se encuentran los cementerios.

En síntesis, el monasterio de Qumrán, es una estructura bastante modesta donde se desarrollaban las actividades comunitarias, religiosas o profanas (administrativas y artesanales); los monjes vivían en las cercanías del monasterio.

## **9. LA JORNADA DE LOS ESENIOS**

La jornada de los Esenios comenzaba antes del alba. Al surgir del sol recitaban una oración al astro naciente. A continuación los monjes eran invitados por los superintendentes a desarrollar cada uno el propio trabajo manual. Después de haber trabajado hasta alrededor de las once, hacían abluciones con agua fría, se vestían de blanco y se preparaban para la comida sagrada. El alimento —pan y vino poco fermentado— era bendecido por el sacerdote. Al final de la comida rezaban otra oración y en seguida, una vez sacadas las vestimentas ceremoniales, volvían al trabajo manual que continuaban hasta el atardecer. También la comida vespertina tenía carácter litúrgico. Es muy probable que las comidas fueran acompañadas con la lectura de textos sagrados.

Después de la cena, los monjes dedicaban el resto de la jornada y parte de la noche al estudio de las Sagradas Escrituras y a la oración. Estudiaban los textos bíblicos, los apocalípticos (Enoch y los Jubileos) y aquellos específicos de la secta, como la Regla de la Comunidad, la Regla de la Guerra, los Himnos, los Comentarios a los profetas, etc.

Los Esenios tenían un escrupuloso respeto por el Sábado, durante el cual no desarrollaban ninguna actividad, sino que se dedicaban solo a la oración y al estudio de las Escrituras. Los textos también aluden a otras fiestas, como aquella solemne, de la Renovación anual de la Alianza, o a otras, como las del cambio de estación, no atestiguadas en ambiente hebreo. Más aún, las fiestas en común con el Judaísmo caían en días diferentes, debido a la diversidad de calendario. Además del trabajo manual, que no tenía fines de lucro sino que servía para el sustento y la caridad, los Esenios se dedicaban también a actividades de tipo esotérico y taumatúrgico.

Flavio José refiere que podían predecir el futuro (un esenio predijo en público la muerte próxima de Antígono, un notable personaje político de la época; otro predijo a Herodes el Grande que obtendría el reino; ambas profecías se verificaron); y también se dedicaban al estudio de las hierbas y de las piedras con propiedades medicinales. Además los Esenios practicaban la curación de los enfermos y el exorcismo a través de la imposición de manos. De esta práctica, que los Esenios relacionaban con el mítico sacerdote

Melchisedech y que será ampliamente utilizada por Jesucristo y por los Apóstoles, no se tienen noticias en el hebraísmo.

## **10. LOS ESENIOS Y LA IGLESIA PRIMITIVA**

Aún antes de los descubrimientos de Qumrán, un notorio investigador (Renan) escribió que “el Cristianismo es un Esenismo que ha tenido éxito”. De hecho las afinidades entre el Esenismo y el monaquismo cristiano que surgirá en Egipto y en Siria-Palestina dos siglos después, son tan estrechas que nos hacen pensar en una derivación directa. No menos sorprendentes son las semejanzas entre los ritos, las instituciones, las doctrinas de los Esenios y aquellas de la Iglesia primitiva.

Citamos algunas de ellas:

- 1º. Los Esenios afirman haber establecido una Nueva Alianza, un nuevo pacto con Dios (aquel que nosotros llamamos impropriamente Nuevo Testamento) que renueva el pacto de Abraham y de Moisés. San Pablo (Corintios 11,25) proclama el advenimiento de una Nueva Alianza sellada con la sangre de Cristo.
- 2º. Ambos grupos están en abierta disidencia con el Judaísmo oficial y esperan los últimos tiempos y la aparición del o de los Mesías.
- 3º. Ambos grupos afirman que las antiguas profecías se están cumpliendo en la persona del Maestro de Justicia y en la de Jesús, respectivamente.
- 4º. El Evangelio de San Juan presenta el mismo dualismo cósmico de los Esenios, que opone las potencias del bien a las del mal, la luz a las tinieblas, la verdad al error. La figura de Jesús, como aparece en este Evangelio, se inspira en la del Mensajero Celestial que desciende a la tierra para traer la revelación divina a los hombres. La misma figura se encuentra en el Libro de Enoch, el legendario maestro de los Esenios.
- 5º. El lenguaje —muchas veces las mismas frases— de los textos de Qumrán y de los textos apocalípticos relacionables con los Esenios, se encuentra en numerosos textos cristianos: la *Didaqué*, que es el primer catecismo cristiano (siglo II d.C.) llegado hasta nuestros días, en la sección llamada de “los dos caminos” es casi la traducción de la doctrina de “los dos espíritus” que aparece en la Regla de la Comunidad. La carta de Judas, texto canónico cristiano, cita un pasaje de Enoch; las semejanzas entre las partes apocalípticas de Enoch o la Regla de la Guerra y el Apocalipsis de San Juan son sorprendentes. La doctrina del pecado y la de la justificación a través de la fe de San Pablo, su lenguaje en general, son esenios. Los ejemplos se podrían multiplicar.

Veamos las semejanzas organizativas:

- 6º. El régimen de comunión de los bienes en vigor en la Comunidad de Jerusalén (Actos 4, 32-37) es análogo al de Qumrán. No hay ningún otro ejemplo de comunión de los bienes en Judea en aquel período.
- 7º. Lo mismo vale para la organización jerárquica: la Comunidad de Jerusalén se compone de 12 apóstoles, de los cuales resalta un grupo de tres; cada apóstol tiene a su cargo un grupo de 10 personas. Como hemos visto, el Consejo de la Comunidad se componía de 12 personas de las cuales tres eran sacerdotes. También la organización en decenas se encuentra en Qumrán.
- 8º. La figura del Sacerdote Inspector (*mebaqqer*) desempeña el mismo rol del *episkopos* (palabra que también significa “inspector”) de la Comunidad de Jerusalén. De la palabra *episkopos* proviene el término “obispo”.

Estos otros hechos no son menos interesantes:

- 9º. El banquete sagrado de los Esenios y la Cena Cristiana, de la que deriva la Eucaristía, parecen ser ritos muy similares. Los elementos —el pan y el vino— son idénticos. Éstos, por otra parte, son los mismos sobre los cuales los Hebreos de la época pronunciaban la bendición del culto doméstico. Pero a diferencia del culto doméstico hebreo, el ágape esenio equivalía al banquete escatológico, al banquete celestial. Lo mismo vale para los Cristianos: los Evangelios

relacionan la última Cena con aquella que Jesús celebrara después de la instauración del Reino de Dios.

10°. Según algunos investigadores, la Última Cena se habría celebrado de acuerdo al calendario Esenio; asimismo la sucesión de acontecimientos narrados en el Evangelio de San Juan seguiría tal calendario. Solo así se explicarían las diferencias que existen en la fecha de la Cena entre este Evangelio y los Sinópticos, y más en general, las macroscópicas diferencias en la sucesión de los acontecimientos.

11°. En los Evangelios se mencionan todas las sectas hebreas de la época: Saduceos, Fariseos, Zelotes y se describe el conflicto a menudo áspero de los representantes de algunas de ellas con Jesús. Sin embargo, nunca se menciona a los Esenios, a pesar de ser muy conocidos. Su fama había llegado hasta un extranjero como Plinio. En Jerusalén una de las puertas tenía el nombre de ellos. No olvidemos que bajo el reino de Herodes el Grande, los Esenios gozaban de una cierta protección política, como nos informa Flavio José. Además, Qumrán estaba situado a apenas ocho kilómetros de Jerusalén y los Esenios se encontraban repartidos en muchas ciudades y aldeas de Palestina.

12°. El lugar en el que aparece Juan el Bautista, es decir, la desembocadura del río Jordán en el Mar Muerto, se encuentra a pocos kilómetros de Qumrán. La figura del Bautista es la que más se acerca a la de los monjes esenios. Su severa vida ascética en el desierto, su celibato, sus vestimentas muy humildes, son todos elementos esenios que no se encuentran en las otras sectas de la época. La famosa frase usada por Juan Bautista “Una voz está gritando”, tomada de un pasaje de Isaías, es la misma con la cual los esenios invitaban a separarse de mundo. Su proclamación de la llegada de la época escatológica evoca aquella de los textos de Qumrán. El bautismo con el agua practicado por el Bautista a la espera del bautismo con el fuego del Espíritu Santo, recuerda los baños lustrales que eran prácticas muy importantes para los Esenios. En la Regla de la Comunidad se dice que Dios mismo purificará a los hombres a través del Espíritu Santo como si fuera “agua lustral”. Incluso algunos elementos secundarios como el alimento con que se nutría el Bautista en el desierto, nos recuerdan a los monjes de Qumrán. Los Evangelios afirman que el Bautista se alimentaba con saltamontes y miel silvestre: justamente, el Documento de Damasco prevé la cocción ritual de los saltamontes como alimento permitido para sobrevivir en el desierto.

Además, el hecho de que Jesús se haga bautizar por Juan, es el indicio que permite comprender cómo los Cristianos procuraban identificarse con una tradición considerada superior. Por otro lado, Jesús demuestra un gran respeto por Juan —de quien era pariente— y llega a afirmar que era el más grande de los hombres que jamás haya existido y el último de los profetas. Dice incluso que él es Elías, el profeta llevado vivo al cielo.

Son frecuentes los encuentros entre los discípulos de Jesús y los del Bautista. En uno de ellos, el Bautista desde la prisión manda preguntar a Jesús: “¿Eres tú el que debe venir o debemos esperar a otro?”<sup>263</sup> Esta frase enigmática parece aludir a la puesta en marcha de un plan de acción ligado a la espera mesiánica. Jesús responde a través de una serie de curaciones milagrosas por imposición de manos. Ésta, como hemos dicho, es una práctica conocida en el ambiente esenio, de la cual no hay indicios en las otras sectas judías.

13°. También la figura de San Pablo ha sido relacionada con los Esenios. San Pablo se convierte camino a Damasco, donde recibe una extraordinaria aparición de Cristo. Vive por mucho tiempo, como él mismo relata, en el desierto de Siria. Recordemos que uno de los escritos más importantes de los Esenios, el Documento de Damasco, se refiere a una comunidad que vivía justamente en la región de Damasco. Por lo tanto es hipotizable como algunos han sostenido<sup>264</sup>, que San Pablo haya sido instruido por elementos esenios en el desierto de Damasco.

14°. Para terminar, las figuras de Jesús y del Maestro de Justicia presentan varias similitudes. Ambos son perseguidos por los sacerdotes de Jerusalén y ambos son traicionados. Aunque los

---

<sup>263</sup> Lucas, 7,22

<sup>264</sup> El Padre J. Danielou.

textos no prueban que el Maestro haya muerto como mártir, la persecución sufrida por él debe haber tenido aspectos trágicos, ya que el culpable, el Sacerdote Impío, es castigado por Dios con una muerte atroz. Ambos fundan una Nueva Alianza con Dios y se retiran en el desierto de Judea. El Maestro combate la guerra escatológica contra los ejércitos de Satanás; Jesús es tentado por el Maligno en el desierto; se dice del Maestro que está en comunión continua con los ángeles santos; se dice de Jesús que lo servían los ángeles en el desierto.

Los textos no afirman explícitamente que el Maestro sea hijo de Dios, ni que haya resucitado después de la muerte, ni que será el Juez en el día del Juicio, elementos éstos que pertenecen a la cristología. Además tampoco es seguro que sus seguidores lo hayan identificado como el Mesías Sacerdotal esperado. En los textos se dice claramente que el Maestro es “boca de Dios”, es decir, profeta o “elegido de Dios”. Sin embargo, es sorprendente descubrir que muchos de los pasajes que se refieren al mesías utilizados en los Evangelios y referidos a Jesús, se encuentran reunidos en un escrito esenio llamado “Testimonia”.

Por otra parte, no podemos olvidar que los elementos típicos de la cristología se encuentran presentes en la literatura apocalíptica relacionable con los Esenios. E incluso antes, en Zarathustra, que es el verdadero artífice de ellos. Más bien identifican siempre a Jesús con el Mesías Real, mientras que al Maestro de Justicia se le podría atribuir sólo el rol de Mesías Sacerdotal.

En síntesis, las semejanzas doctrinarias, rituales, organizativas entre los Esenios y los primeros cristianos son tantas que no se pueden atribuir simplemente al clima cultural común de la época. Algunos elementos —la Nueva Alianza, el banquete sagrado, la imposición de manos, el celibato, la figura del Bautista— han hecho que numerosos autores llegasen a sostener que el Cristianismo deriva directamente del Esenismo. Dados el carácter esotérico de la comunidad esenia y la poca coherencia doctrinaria e histórica de la literatura cristiana de los primeros tiempos, es muy difícil dilucidar cómo se haya llegado a tal proceso de filiación. No olvidemos que se trataba de un período histórico extremadamente tormentoso que llevó a la destrucción de Jerusalén y a la dispersión del pueblo hebreo. La organización doctrinaria del Cristianismo se efectuó en gran parte fuera de Palestina y fue obra de personas —en su mayoría no hebreas— que no habían participado en los advenimientos de la vida de Cristo y que pertenecían a culturas bien alejadas de la judía, como eran la griega y la romana.

Otro problema fundamental es el de las fuentes del esenismo. Históricamente, los Esenios nacen alrededor del año 200 a.C., pero tanto sus doctrinas como su forma organizativa tienen precedentes. Ya Filón los parangonaba a los Magos de Persia y a los ascetas hindúes, y Flavio José, a los Pitagóricos. Con estos últimos, los Esenios presentan numerosas semejanzas sobre todo organizativas y rituales: la comunión de bienes, la distinción jerárquica, la rigurosa observancia del silencio, la veneración del sol que al nacer es saludado con una oración, la comida común acompañada por una lectura, el uso de vestimentas blancas, la explicación alegórica de los textos sagrados, y otras menores.

Pero las semejanzas doctrinarias más profundas se dan con el mazdeísmo. Muchas de las ideas fundamentales de los Esenios son zarathustrianas: la doctrina de los dos espíritus, la de la guerra escatológica, la de la apocatastasis, la del Salvador Celestial o Mesías, y, finalmente, la del Juicio individual y final. A rigor de verdad, las dos últimas no aparecen en los textos estrictamente esenios sino en los libros apocalípticos encontrados en Qumrán, que eran objeto de estudio para los monjes (Enoch, etc.). Todas estas ideas, que penetran en el Judaísmo a partir del cautiverio en Babilonia y que marcan la nueva época del mundo, encontrarán precisamente en los Esenios y luego en los Cristianos su más radical aplicación.

## LOS TERAPEUTAS

Tenemos conocimiento de los Terapeutas solo gracias a una obra breve de Filón de Alejandría llamada “La vida contemplativa”. Los Terapeutas eran, según este escrito, una comunidad de ascetas hebreos — formada por hombres y mujeres— que estaba difundida en todo el mundo helenístico a principios del siglo I d.C., siendo numerosa sobretodo en Egipto y en particular en Alejandría. Filón describe el régimen de vida de los Terapeutas que vivían en la zona del lago Mareotides, en el borde del desierto al oeste de Alejandría, a pocos kilómetros de la ciudad. Es muy probable que Filón haya visitado personalmente la comunidad, la cual era seguramente bastante conocida en la ciudad en la que él mismo residía<sup>265</sup>.

Según Filón, el nombre de los Terapeutas podía tener dos significados: “curanderos” que sanaban no sólo las enfermedades del cuerpo sino también las del alma, o bien “servidores”, “adoradores” del Ser Supremo. El estilo de vida de los Terapeutas era semejante al de los Esenios, con la diferencia que los Terapeutas se dedicaban sobretodo a la vida contemplativa, el estudio y la oración eran en efecto sus únicas actividades.

Los Terapeutas vivían en casas separadas cada uno por su cuenta. Las casas —construcciones extremadamente simples y pobres— contenían siempre un “santuario”, es decir un local que era consagrado sólo al estudio y a la oración. En el “santuario” los Terapeutas conservaban los libros sagrados, o sea la Biblia y los textos escritos por los fundadores de su comunidad.

Estudiaban las Escrituras buscando en la letra del texto el verdadero significado espiritual. Procedían en base a un método alegórico que había sido codificado por los fundadores de su comunidad. En el “santuario” no se admitían alimentos ni bebidas. Aparte de los libros sagrados, los Terapeutas no poseían absolutamente nada ya que al entrar en la comunidad habían abandonado sus bienes, dejándolos a parientes y amigos. Normalmente se vestían con una simple túnica de lino y con una capa de piel sin curtir para los días más fríos.

Durante seis días de la semana vivían en soledad sin salir de sus casas. Saludaban la salida y la puesta del sol con una oración. Comían sólo después del atardecer porque pensaban que las necesidades del cuerpo debían ser satisfechas en la oscuridad, mientras que las del alma —el estudio y la oración— en la luz. A menudo ayunaban durante dos días completos.

El séptimo día —no sabemos si se trataba del sábado hebreo o del domingo— el comportamiento que era normalmente orientado por un severo autocontrol, se hacía más flexible: se ungían el cuerpo y se reunían todos en un lugar comunitario. Este espacio estaba dividido por una muralla: de un lado se sentaban los hombres, del otro las mujeres. Este muro no llegaba hasta el techo de modo que todos pudieran escuchar un discurso dado por uno de los miembros considerados más sabios y expertos. El discurso trataba temas de las escrituras o de la vida espiritual. Todos escuchaban en silencio. Después del discurso participaban en un banquete común, el ágape. También en este caso la comida era muy simple: pan y sal, y como condimento un poco de *hysopos* (una especia). Bebían solamente agua.

Los Terapeutas consideraban sagrado el número siete y su cuadrado, pero el número más venerado era el cincuenta. Es por esto que cada siete semanas tenían una reunión especial, particularmente solemne. En esta ocasión se vestían de blanco y demostraban una gran alegría. La reunión iniciaba con una oración de pie con los brazos y los ojos elevados hacia el cielo. A continuación tomaban asiento en la sala de los ágapes, cada uno según el orden de admisión en la comunidad. Las mujeres y los hombres se sentaban en filas separadas, una frente a la otra.

Entonces el presidente de la asamblea daba un discurso en el cual trataba temas de las sagradas escrituras u otros propuestos por un miembro del grupo. Una vez terminado el discurso, el presidente se ponía de pie y cantaba un himno a la divinidad. Los demás proseguían el canto, turnándose mientras el resto permanecía en silencio o respondía en coro. A continuación tenía lugar el banquete sagrado servido por los miembros más jóvenes, elegidos para esta función.

<sup>265</sup> La autenticidad de la obra de Filón, puesta en duda en el pasado, actualmente es aceptada por la mayoría de los estudiosos. Se admite también que la descripción del régimen de vida de los Terapeutas sea substancialmente fiel a la realidad; considerando que los Terapeutas vivían muy cerca de Alejandría, cualquier afirmación falsa o exagerada de Filón hubiera sido fácilmente desmentida por sus contemporáneos. Sobre este punto y sobre las relaciones entre los Terapeutas y los Esenios cfr. P. Geoltrain, “Le traité de la vie contemplative de Philone D’Alexandrie”, en *Semítica X* (1960).

Incluso este ágape solemne consistía en agua y pan condimentado con sal e hysopos. Una vez terminada la comida, se daba inicio a la “Santa Vigilia” del quincuagésimo día que se celebraba con una danza sagrada: todos se ponían de pie y se dividían en dos semicoros, uno de las mujeres y el otro de los hombres. Así divididos danzaban y cantaban en forma de antifona: un grupo cantaba y el otro respondía hasta que los dos semicoros se mezclaban en la danza y en el canto en un himno común de agradecimiento a la divinidad. Continuaban de esta manera hasta la salida del sol, al que saludaban con una oración con el rostro vuelto hacia el este y con las manos elevadas hacia el cielo. A continuación cada uno volvía a su casa.

Es en breve, la descripción de la vida de los Terapeutas que nos ha transmitido Filón. Una gran parte de la crítica moderna reconoce en los Terapeutas una rama del movimiento esenio, que se dedicaba especialmente a la vida contemplativa<sup>266</sup>.

Efectivamente, las semejanzas entre Esenios y Terapeutas son tales y tantas que se ha llegado a hablar de un movimiento esenio-terapéutico difundido entre los Hebreos de Palestina y de la diáspora. Las diferencias —vida estrictamente comunitaria, trabajo manual, comunidad de bienes entre los Esenios de Qumrán y vida sólo parcialmente comunitaria de los Terapeutas— pueden ser explicadas por el hecho de que mientras los primeros se dedicaban a una vida activa, los otros se dedicaban solo a la contemplación.

---

<sup>266</sup> Filón comienza su tratado de esta manera: “Después de haber hablado de los Esenios que con esmero cultivaban la vida activa...” y sigue con la descripción de los Terapeutas que se dedicaban a la vida contemplativa. Este hecho se interpreta como un claro indicio de la conexión entre Esenios y Terapeutas



## LOS CRISTIANOS

### 1. INTRODUCCIÓN

Las primeras noticias que se tienen del monaquismo cristiano datan de fines del siglo III.

Por mucho tiempo la historiografía ha aceptado la tesis tradicional que reconocía a Egipto como el lugar de origen del monaquismo primitivo. Siempre según esta tesis, las organizaciones monásticas que surgieron en otras regiones del Mediterráneo y del Cercano Oriente deben considerarse como derivaciones y adaptaciones de los modelos egipcios originarios.

Sin embargo, después de recientes estudios sobre el monaquismo antiguo en Siria, este punto de vista histórico no es más sostenible. De hecho, por lo menos en lo que concierne a esta región, parece ya demostrado el origen autónomo del fenómeno monástico.<sup>267</sup>

Por lo tanto, la historiografía más reciente tiende a admitir que el movimiento monástico se desarrolló simultáneamente y con diversas características en varios países del Cercano Oriente y que desde allí se propagó al resto del mundo cristiano hasta asumir la dimensión de un verdadero fenómeno de masas.

Sin embargo, es indudable que Egipto jugó un rol fundamental en el desarrollo del monaquismo primitivo. Por esta razón nuestra exposición comenzará a partir de él. Luego consideraremos el monaquismo en Siria que es más o menos contemporáneo al egipcio.

Después de haber descrito la historia y las características de estas dos ramas fundamentales, intentaremos formular una hipótesis sobre el origen del monaquismo. Es sabido que la cuestión del origen del monaquismo es una de las más controvertidas en sede histórica y ha generado un áspero debate, que continúa desde hace al menos un siglo, entre estudiosos confesionales —los cuales sostienen que el origen del monaquismo es estrictamente cristiano— y varios estudiosos laicos que han buscado la génesis del fenómeno monástico no en el mensaje del Evangelio sino en precedentes experiencias ascéticas del mundo griego, hebreo y oriental.

Posteriormente examinaremos brevemente las grandes controversias doctrinarias que llevaron a la fractura del ecúmene cristiano y a la formación de las iglesias monofisita y nestoriana. Estas controversias tienen una gran importancia sea se generaron precisamente en ambiente monástico, sea porque a ellas correspondieron diferentes experiencias en la organización y en la vida ascética de los monjes.

Concluiremos considerando los desarrollos y las adaptaciones de las experiencias monásticas primitivas en el mundo griego (observancia basiliana) y en el Occidente latino (Regla de San Benito).

---

<sup>267</sup> A. Vööbus, "History of Ascetism in the Syrian Orient", Louvain 1950 y 1960.

## 2. EL MONAQUISMO EGIPCIO

Según la tradición, el monaquismo egipcio<sup>268</sup> se desarrolló a principios del siglo IV especialmente por obra de algunos grandes ascetas como Antonio, Ammón y Pacomio. Ya desde los inicios asumió características diferenciadas que cubren todo el espectro de la organización monástica: anacoretismo, es decir vida solitaria; cenobitismo, es decir vida asociada según una regla; y formas de organización intermedia entre estas dos.

Muy pronto la experiencia monástica egipcia se volvió famosa en todo el mundo cristiano gracias a la obra propagandística del obispo de Alejandría, Atanasio, quien mantenía estrecha relación tanto con Antonio como con Pacomio.

Atanasio escribió la "Vida de Antonio" que puede ser considerada como el manifiesto de la vida anacorética. Este libro tuvo una enorme difusión y fue rápidamente traducido al latín y a muchos otros idiomas orientales. Fue asimismo uno de los textos más leídos entre los monjes cristianos durante la Edad Media.

Gracias a la obra de Atanasio, Antonio es comúnmente considerado el fundador del monaquismo anacorético. Nació alrededor del año 250 (?) en el Egipto Medio, no lejos de Menfis, en el seno de una familia cristiana de buena posición. Recibió una sumaria educación, tanto así que presumiblemente era analfabeto y perdió a sus padres alrededor de los 20 años.

Según lo que relata su hagiografía, Antonio sintió nacer su vocación ascética mientras escuchaba la lectura del evangelio durante una misa dominical. Se recitaba el famoso pasaje de San Mateo que alude al joven rico: "Si quieres ser perfecto, ve, vende todos tus bienes, da el dinero a los pobres y después ven y sígueme". Antonio obedeció este precepto dejando sólo un poco de dinero para sí y su hermana. Pero poco después, habiendo escuchado la palabra del evangelio: "No os preocupéis del mañana", confió a su hermana a una "casa de vírgenes" y regaló aun lo poco que había guardado para sí. Se retiró a una choza en el jardín de su casa y allí comenzó su vida de asceta hecha de oraciones, meditación de las escrituras, vigiliyas y ayunos.

Trabajaba para mantenerse y para ayudar a los pobres, fabricando cuerdas, cestos y sandalias; un tipo de trabajo monótono que le permitía un estado de oración continua. No era el primero en hacer esto. En la "Vida" se dice que en los alrededores vivían otros ascetas (los "devotos") que conducían una existencia solitaria en los límites de la zona cultivada del poblado, allí donde empezaba el desierto. A ellos Antonio les pedía consejo y ayuda espiritual.

Pero muy pronto, buscando a Dios, el nuevo asceta encontró al demonio. Los ataques de Satanás se manifestaron en terribles tentaciones que alcanzaron el máximo grado cuando Antonio se retiró en una tumba abandonada cerca del poblado.

<sup>268</sup> Las fuentes más importantes de las que proviene nuestro conocimiento del monaquismo egipcio son:

- La "Vida de San Antonio", escrita en griego por el obispo Atanasio, presumiblemente entre los años 356 (muerte de Antonio) y 377 (muerte de Atanasio). Esta obra, cuya autenticidad es ahora casi unánimemente aceptada por los estudiosos, se presenta como una carta dirigida probablemente a grupos monásticos romanos surgidos por el impulso del mismo Atanasio. Su fin es parenético, es decir exhortativo y propagandístico.
- Las obras que van bajo el nombre de Pacomio y que comprenden escritos tanto de Pacomio como de sus discípulos Teodoro y Orsiesis. Estos escritos, originalmente redactados en copto, han llegado hasta nosotros a través de una traducción latina de Jerónimo, hecha en base a una versión griega precedente. Disponemos también de varias "Vida de Pacomio" en dialectos coptos y en griego.
- La "Carta del obispo Ammón". Se trata de un texto imprescindible para el estudio del cenobitismo pacomiano y de los centros anacoréticos de Nitria. En la carta, escrita por el obispo egipcio Ammón y dirigida al obispo de Alejandría, Teófilo, el autor relata sus propias experiencias monásticas. Es datable hacia fines del siglo IV pero reevoca experiencias de 50 años antes.
- Las "Instituciones Cenobíticas" (De Institutis coenobitorum et octo principalium vitiorum remediis) y las "Conferencias" (Collationes Patrum) de Juan Cassiano. Éste vivió entre los siglos IV y V y fue monje primero en Palestina y después en Egipto, en Nitria. Las "Instituciones" fueron escritas entre el 419 y el 426 y están divididas en 12 libros. Los primeros cuatro tratan de las organizaciones monásticas, especialmente egipcias. En los restantes ocho libros, Cassiano describe el modo de combatir los ocho pecados capitales, tomando como modelo una obra de su maestro, el famoso Evagrio Pontico, sostenedor de las ideas de Orígenes. Las "Conferencias", más o menos contemporáneas a las "Instituciones", describen las conversaciones que el autor y un amigo suyo mantuvieron con los famosos monjes egipcios.
- La "Historia Lausiaca" de Palladio, contemporáneo de Cassiano y como él, discípulo de Evagrio Pontico en Egipto. El escrito es llamado así porque está dedicado a Lauso, un alto funcionario imperial. En la "Historia", Palladio describe el monaquismo en Egipto -tanto el anacorético del Bajo Egipto como el pacomiano en el Alto Egipto- en Mesopotamia, en Siria-Palestina y en Occidente; el relato se basa en experiencias directas y en informaciones recibidas.
- La "Historia Monachorum". Se trata de un escrito de autor desconocido que nos ha llegado por medio de dos versiones, una griega y otra latina. Jerónimo lo atribuye a su amigo Rufino de Aquileia, con quien no se encontró de acuerdo, precisamente en relación a este texto, cuando se produjo la controversia sobre la doctrina de Orígenes. El hilo conductor de la "Historia" lo constituye el viaje de algunos monjes que llegan en peregrinaje a varios lugares ascéticos de Egipto. La narración retrata a algunos monjes famosos.

A este punto, es de hacer notar que la vida de Antonio, así como la relata Atanasio, es en algunas de sus partes un verdadero tratado de demonología: la estrategia de ataque del demonio y las defensas puestas por el Santo son descritas con una extraordinaria riqueza de particularidades.

Superado el asalto del diablo, Antonio decidió retirarse en el medio del desierto, lo que según Atanasio, jamás había sido intentado antes. Antonio transcurrió años en un fuerte abandonado, un manantial lo proveía de agua y alguien le llevaba pan dos veces al año.

Después de 20 años sus amigos fueron a buscarlo y, para su gran sorpresa, Antonio salió de su retiro en perfectas condiciones físicas y mentales. Era ya un hombre nuevo que había alcanzado la condición edénica, el estado de Adán antes de la caída.

Tenía el poder de curar enfermos, de alejar demonios, de consolar a los afligidos. Numerosos discípulos se apresuraron a imitar su vida y así el desierto comenzó a poblarse de anacoretas y de “monasterios”. Es a este punto de la narración que encontramos por primera vez la palabra “monje” (del griego *monos*, solo) con el significado de eremita y la palabra “monasterio” para denominar lugar de retiro, que podía ser una choza o una gruta donde vivía el asceta.

Rápidamente la fama de Antonio se proyectó más allá de los confines de Egipto; las historias de sus milagros llegaron hasta la corte imperial de Constantino. Así fue que visitas continuas empezaron a molestar su soledad. Fue entonces que decidió transferirse a un lugar inaccesible. Se trasladó al Mar Rojo, donde lo siguieron poquísimos discípulos que vigilaban su soledad.

Antonio dejó el desierto sólo para participar en algunos momentos difíciles de la vida de la comunidad cristiana en Egipto. Se dice que murió centenario alrededor del año 350. Posteriormente, en el lugar de su último retiro, surgió el famoso monasterio de Deir el'Arab, aun existente.

Antonio no fue el fundador de una forma particular de vida monástica asociada. Su ejemplo llevaba a una vida ascética semicomunitaria en la que no existían ni una regla, ni una organización precisas: un pequeño grupo de monjes se recogía simplemente en torno a un maestro que los guiaba, según su propia experiencia personal, en el camino del ascetismo.

Como hemos señalado, Antonio tampoco fue el iniciador de la vida anacorética: tenemos noticias de ascetas que vivían solos en varias partes de Egipto, al límite de la zona cultivada. Habría que agregar a este punto que en Egipto el desierto es parte del paisaje cotidiano: la zona cultivada representa solamente una estrecha franja, a menudo de unos pocos kilómetros de ancho que bordea ambos márgenes del Nilo, por lo que vivir en el desierto puede significar residir no tan lejos de un poblado. El caso de Antonio fue considerado especial y ejemplar porque él afrontó el “gran desierto”, es decir se estableció en un lugar muy distante de la zona habitada.

Independientemente de Antonio, el monaquismo anacorético se desarrolló en el siglo IV también en el Bajo Egipto, sobre todo en el desierto al Sudoeste de Alejandría.

Se trata del famoso desierto de Nitria, así llamado porque existían allí (y aún existen) grandes depósitos de soda. Aquí, según la tradición, el monaquismo comenzó por obra de Ammón, que nació alrededor del año 313, en una familia rica. Fue obligado por sus parientes a casarse, más convenció a su mujer de vivir con él en castidad. Poco después, en torno al año 330<sup>269</sup> se transfirió a la “Montaña de Nitria” (nombre dado por las fuentes), donde se construyó un retiro de dos celdas (*tholoi*). Ammón vivió en el desierto 22 años y bien pronto adquirió fama de santo. Numerosos ascetas siguieron su ejemplo. La población de monjes, provenientes especialmente de la cercana Alejandría, creció tanto que aquellos deseosos de mayor soledad, se adentraron aún más en el desierto donde fundaron otra colonia, la de Scetis y luego la de las Celdas<sup>270</sup>.

Hacia fines del siglo IV, Nitria era una verdadera ciudad del desierto, en la que habitaban varios miles de monjes. Esta “ciudad” podría ser definida como una “cooperativa de solitarios”; de hecho los monjes no estaban sometidos a ninguna regla vinculante definida; podían vivir solos, en pequeños grupos de dos o tres

<sup>269</sup> Cfr. D. Chitty, “The Desert, a City”, Oxford 1966, pág. 11.

<sup>270</sup> La localización de estos lugares monásticos ha sido esclarecida en 1932 por E. White en su libro “History of the Monasteries of Nitria and of Scetis”. La “Nitria” de las fuentes antiguas correspondería a la zona del poblado de Barnugi, en el límite del desierto; Scetis a la depresión de Wadi el Natrum donde se encuentran grandes depósitos de soda. En esta zona existen aún hoy cuatro famosos conventos coptos. Las Celdas se localizarían a una distancia de menos de diez millas de Scetis.

personas o en grandes grupos de cientos. También las prácticas ascéticas y el régimen de vida eran muy variados.

Sin embargo existían una serie de edificios comunes y una organización económica de tipo cooperativo que permitía a los monjes cubrir sus necesidades cotidianas en las difíciles condiciones del desierto.

En el centro de la zona habitada había una “iglesia”, palabra con la que se indicaba todo un conjunto de lugares comunitarios y no sólo un edificio para el culto. Los monjes se reunían allí el sábado y el domingo, días festivos, para orar juntos y para consumir una comida común, el ágape, que tenía características de banquete sagrado. El ágape consistía en pan, vino y algunas verduras. En la “iglesia” se reunían también los productos del trabajo semanal que se entregaban a los encargados de comercializarlos en las poblaciones vecinas. Los monjes recibían en cambio las raciones de pan, los alimentos para el ágape y los alimentos especiales necesarios en caso de enfermedad.

Durante la semana, los monjes trabajaban confeccionando cuerdas, esteras, cestos de mimbre o de hojas de palma. Los que sabían escribir (que eran seguramente una pequeña minoría) copiaban las Escrituras Sagradas, otros iban a trabajar como braceros en los campos vecinos durante la siega.

En la zona comunitaria había también cocinas, áreas donde atender a los enfermos, casas para visitantes y un rudimentario tribunal: de tres palmeras pendían látigos para castigar a los monjes culpables de ciertas ofensas, como el hurto por ejemplo.

Las reuniones del sábado y del domingo daban lugar a debates espirituales (*collationes*) en las que se discutían los problemas de la vida monástica. Los visitantes eran también admitidos a esta reunión. Un monje anciano y respetado dirigía el debate y los temas que se trataban eran pertinentes a la vida monástica: su finalidad, que era el contacto con el Espíritu Santo, las tentaciones del demonio y el modo de combatirlas, la utilidad y los límites del ayuno, del velar y de otras mortificaciones, la oración, las virtudes, los vicios, etc.

Durante los otros días de la semana, la vida de los monjes transcurría en la oración acompañada por el trabajo manual. Normalmente los monjes trabajaban y oraban en la propia celda, una simple construcción de fango o de piedra o bien una gruta.

De hecho se pensaba que este era el régimen más adecuado a la vida del monje: estar en la celda, a menudo orando o meditando en las Sagradas Escrituras. Sin embargo, había también monjes que se reunían a orar en grupo, pero parece que no existían —durante los días no feriados— reuniones litúrgicas en sentido estricto.

En la tarde, los monjes que no vivían en completa soledad se visitaban entre sí o recibían a los laicos que iban a pedir consejo. La noche se dedicaba a la oración y en parte al sueño. Las vigiliat completas eran frecuentes.

El régimen alimentario era variado pero bien escaso. Después de varias discusiones entre los padres parece que se había llegado a la conclusión de que era preferible comer poco, en general pan y sal, todos los días, que dedicarse a largos ayunos seguidos de comidas más consistentes. Normalmente se comía una sola vez al día, alrededor de las 3 de la tarde.

A pesar de que los monjes de Nitria respetaban la jerarquía eclesiástica, rechazaban en general ordenarse como sacerdotes. Sabemos, eso sí, que desde los primeros tiempos había sacerdotes en la zona<sup>271</sup> y que hacia fines del siglo IV existía un cuerpo de 8 sacerdotes, con un jefe encargado de celebrar la liturgia, de instruir y de administrar la justicia<sup>272</sup>. Entrar a ser parte de la “comunidad de los solitarios” no comportaba ningún tipo de ritual o de prueba de admisión.

A los laicos que visitaban Nitria se les concedía el permiso de permanecer el tiempo que quisieran a pacto que después de una semana participaran en algún trabajo de la colonia. Se les pedía también de no acercarse a los monjes antes del mediodía. En general, aquellos que deseaban hacerse monjes rogaban a un asceta, considerado sabio y experto, de tomarlos como discípulos; si eran aceptados construían una celda al lado de la del maestro.

De esta manera se formaban grupos grandes o pequeños que giraban alrededor de un guía espiritual. En síntesis, la ciudad del desierto estaba organizada de una manera bien elástica: el ideal de vida era el

<sup>271</sup> “Carta de Ammón”, cap. 31 y 32.

<sup>272</sup> Palladio, Historia Lausiaca, cap. 7

anacórico, pero había algunas estructuras sociales de tipo cooperativa para facilitar la existencia en el desierto, y una liturgia festiva común para quienes deseaban participar. Existía, y este es el punto más importante, un espíritu común y continuo de intercambio de experiencias internas.

Pacomio, la otra gran personalidad del monaquismo egipcio en sus orígenes, nació en una familia pagana en la zona de Tebas, en Alto Egipto, alrededor del 290 (?). Las historias de su vida cuentan que a la edad de 20 años fue conscripto a la fuerza en el ejército del emperador Maximino y enviado a combatir. Durante el viaje por el Nilo hacia el Mediterráneo, el grupo de reclutas al que pertenecía Pacomio fue recluido en una prisión de Luxor para que no escaparan. Los cristianos del lugar fueron a visitar a los conscriptos llevándoles alimento y consuelo.

Sorprendido por tanta humanidad, el joven Pacomio prometió hacerse cristiano si sobrevivía a la guerra. Pocos meses después el emperador Maximino fue derrotado y el conflicto terminó. Pacomio, cumplió su promesa y se hizo bautizar en el pueblo de Chenoboskion, cerca de Tebas. Sucesivamente, queriendo hacerse monje, Pacomio fue discípulo de un viejo anacoreta, Palamones, que vivía en la zona, en los márgenes del desierto. Transcurrió unos años de vida anacórica hasta que una visión —la historia cuenta— le hizo ver su camino: “no tenía que vivir solo sino junto a los otros hombres para reconciliarlos con Dios”. Pacomio, entonces, dejó a su maestro y en un cercano pueblito abandonado, Tabennesis, edificó una modesta construcción donde fue a vivir con pocos discípulos.

Luego de varias dificultades el grupo creció hasta incluir un centenar de monjes. Pacomio, que tenía una notable capacidad organizativa, estructuró la vida en común —el cenobio— según normas y actividades precisas y le dio a su institución una regla, que es la primera regla propiamente dicha que conocemos en el monaquismo cristiano.

Sin embargo, no parece justo atribuir a Pacomio la invención de la organización cenobítica. En las historias de su vida aparecen otras comunidades cenobíticas que no dependían de la suya<sup>273</sup>. Tenemos además conocimiento de comunidades del Delta que pretendían descender, a través de una línea ininterrumpida, de la primera comunidad de Jerusalén<sup>274</sup>. Es precisamente en la comunidad de Jerusalén, en la cual los apóstoles vivían juntos compartiendo todo, que Pacomio se inspiró para su cenobio. La Regla de Pacomio, en la versión que conocemos, no se presenta como una estructura normativa rigurosa o racionalmente articulada, sino más bien como una serie de disposiciones *ad hoc* que se sumaron poco a poco, quizás incluso después de la muerte del fundador, como una respuesta a las exigencias de la vida comunitaria<sup>275</sup>.

El primer monasterio de Pacomio en Tabennesis ha desaparecido (es incluso incierta la posición de Tabennesis), ya que seguramente fue erigido con adobes según el modelo de los caseríos coptos de aquella época. De todas maneras las fuentes permiten reconstruir su estructura y organización.

El monasterio pacomiano ha sido a menudo comparado a una construcción militar, a los campamentos o a cuarteles romanos de la época, que Pacomio seguramente conoció cuando era soldado.

La estructura estaba circundada por una muralla perimetral con una sola puerta de acceso y comprendía una casa para los huéspedes, una sala para reuniones y para el culto llamada *sinaxis*<sup>276</sup>, junto a la cual había un refectorio, una cocina y un horno; había además un hospital y una biblioteca. Los monjes vivían en “casas” que se parecían a las barracas de los campamentos militares. Cada casa podía alojar entre 20 y 40 monjes y el monasterio contenía entre 30 y 40 casas<sup>277</sup>.

Las fuentes no son claras con respecto a la planta de la casa, pero probablemente ésta debe haber tenido una habitación común para la oración, la sesión de instrucción y demás actividades comunitarias y, en su origen, celdas separadas para cada monje. Cuando la población monástica creció, cada celda fue ocupada por tres monjes que no dormían en lechos sino sentados en sillas de ladrillos.

El monasterio estaba gobernado por un Superior ayudado por un asistente (el segundo). La autoridad del Superior era casi absoluta y tenía que ser respetada por todos. La economía del monasterio estaba a cargo de un ecónomo que también era asistido por un vice. La jerarquía no terminaba aquí: cada casa estaba

<sup>273</sup> Vita Pachomii Graeca 1, cap. 33-34, 42, etc.

<sup>274</sup> Cassiano, Collationes, XXVIII, 5.

<sup>275</sup> La regla más antigua ha llegado hasta nosotros en la traducción que Jerónimo hizo de un texto griego y en varios fragmentos coptos. La regla descrita por Palladio se refiere en cambio a un desarrollo posterior del cenobio pacomiano.

<sup>276</sup> La *sinaxis* es llamada “ecclesia” solamente en la carta de Ammón.

<sup>277</sup> Según testimonio de Jerónimo, Prefacio a la traducción latina, 2.

gobernada por un jefe y un segundo y, económicamente, por un ecónomo y un asistente, los cuales respondían al Superior y al ecónomo general. Todas estas figuras jerárquicas eran elegidas directamente por el Superior.

Además algunas “casas” ejercían particulares funciones y prestaban servicios para todo el monasterio y los monjes se agrupaban según la actividad que desarrollaban. Así existían las casas de los tejedores, de los sastres, de los fabricantes de esteras, de zapateros, carpinteros, etc.

Además, tres casas se dedicaban por rotación semanal a trabajos rutinarios comunes, como limpiar la sala de reuniones, transmitir las órdenes de los superiores sobre las actividades cotidianas, repartir los utensilios, etc.

Cuando el convento de Tabennesis quedó pequeño por el crecimiento de la población monástica, se fundó otro en Faou (Pbow), a pocas millas. Además, dos monasterios existentes, pero que no dependían de Pacomio, pidieron ser admitidos en la comunidad.

Se fundó también un convento para las monjas. En breve tiempo se formó una especie de “congregación” de conventos; todos estaban localizados a los márgenes de la zona cultivada y dependían del de Faou, en el cual Pacomio se estableció.

La organización de la “congregación” (*Koinonía*) repetía en otra escala la del convento: al vértice había un Superior General ayudado por un vice. La parte económica era dirigida por un Gran Ecónomo con su asistente. La comunidad en su totalidad se reunía en Faou dos veces al año: en Pascua para las celebraciones litúrgicas y en agosto para las cuestiones administrativas, como por ejemplo las elecciones o los cambios de los superiores, de los ecónomos y de los vices.

Cuando Pacomio tuvo la certeza que las bases en las cuales la “congregación” se apoyaba eran sólidas, abandonó su dirección y se estableció en una de las casas del monasterio de Faou como un simple monje. Cuando murió de peste en el 346, la *Koinonía* comprendía alrededor de 3.000 monjes<sup>278</sup>. Antes de morir, Pacomio reunió a los superiores de todos los monasterios y entre ellos eligió un nuevo Superior General. Siguiendo este ejemplo se transformó en práctica común que el Superior General designara a su sucesor.

La admisión en el cenobio pacomiano era bastante simple. Se admitía a todo el mundo con la excepción de aquellos que no eran *sui iuris* o de aquellos con una vida moralmente desordenada.

El postulante, en general, transcurría unos días en la puerta del convento, a menudo en ayunas, hasta que el portero lo hacía entrar. El mismo portero se encargaba de hacerle una especie de examen de admisión, de enseñarle algunas oraciones y la Regla.

Después de esto, el postulante se vestía con el hábito monacal, que en todo Egipto consistía en una simple túnica de lino en verano y de un tejido tosco de lana con una capa de piel de oveja sin curtir en el invierno. Luego se le indicaba una casa y se lo introducía en la asamblea de los monjes. En los primeros tiempos no existía ni el noviciado ni los votos. Era suficiente el deseo sincero de renunciar al mundo y de abrazar la vida en común.

Un punto interesante de la Regla pacomiana era que el monje analfabeto debía obligatoriamente aprender a leer. Todos los monasterios pacomianos, como hemos visto, poseían una biblioteca.

La jornada del monje transcurría entre el trabajo, la oración y las sesiones de instrucción (catequesis). En la mañana y en la noche se celebraban dos reuniones de oración (*sinaxis*). La matutina era común a todo el monasterio, la vespertina se celebraba en las distintas casas. Estas sesiones consistían en la lectura de pasajes de las Escrituras efectuada por un monje a turno mientras los otros escuchaban en silencio. La sesión tenía, a intervalos, momentos de meditación y recogimiento para hacer penitencia por los propios pecados. El domingo la *sinaxis* consistía en una salmodia de responsorio.

Las sesiones de instrucción eran de dos tipos: unas estaban a cargo del Superior del monasterio y se impartían una el sábado y otras dos el domingo. El otro tipo de sesión estaba a cargo del superior de la casa en los días de ayuno, o sea, el miércoles y el viernes. Estas últimas tenían lugar después de la oración común y terminaban con una meditación.

El régimen alimentario era austero pero equilibrado. Parece que los monjes tenían una comida común a mediodía, pero no todos los monjes estaban obligados a participar. En general se consumían alimentos crudos. La carne y las verduras cocidas estaban reservadas para los enfermos. No se bebía vino. A los más

<sup>278</sup> Palladio, Historia Lausiaca, cap. VII.

ascetas se les permitía un régimen más austero (solamente pan y sal) y a quien deseara, una comida liviana en las casas a la puesta del sol, después de las oraciones. No tenemos datos sobre el reposo nocturno, pero aparentemente era práctica normal velar por buena parte de la noche.

Pacomio no veía con buen ojo que los monjes fueran ordenados sacerdotes; él mismo rechazó la ordenación porque pensaba que podía ser fuente de orgullo y divisiones.

En los primeros tiempos, los monjes salían del convento el domingo para asistir a la celebración de la eucaristía; sucesivamente, por razones prácticas, se construyeron iglesias en los monasterios donde sacerdotes de la diócesis oficiaban la ceremonia.

El código penal de la comunidad era bastante severo y estaba centrado en el respeto de la disciplina y la jerarquía. Debía ser aplicado frecuentemente ya que la mayoría de los monjes eran de extracción campesina y convertidos sólo superficialmente.

Aparte de los dos ayunos semanales y las vigiliias, el ascetismo era más bien moderado si se lo compara al que practicaban muchos anacoretas.

Pacomio consideraba que la finalidad de la vida monástica era la “adquisición del Espíritu Santo”. Pero los medios para alcanzar esta meta no eran solamente las prácticas ascéticas sino también la disciplina, la obediencia y el trabajo. En este sentido es interesante señalar que el tiempo dedicado al trabajo, según la Regla, superaba al tiempo dedicado a la oración.

Respecto a la enseñanza espiritual dada por Pacomio, es necesario señalar que presentaba algunos aspectos decididamente esotéricos: es sabido que él disponía de una especie de código secreto, construido con las letras del alfabeto copto, cuya clave era conocida solamente por los discípulos más antiguos y de confianza<sup>279</sup>. Es por lo tanto lícito pensar que en el cuerpo monástico existía una jerarquía iniciática además de aquella organizativa o quizás coincidente con ésta.

En el cenobio pacomiano así como en las colonias anacoréticas, los monjes vivían sumergidos en lo sobrenatural, entre visiones angelicales, revelaciones y luchas contra el demonio. Esta intensa atmósfera espiritual no parecía contradecir la organización casi militar del trabajo y de los roles jerárquicos.

En síntesis, se puede decir que la idea guía sobre la cual se fundaba el cenobio pacomiano era el servicio: cada miembro estaba al servicio del cuerpo monástico; cada uno desarrollaba una labor —manual, organizativa o didáctica— que permitía al cenobio satisfacer las necesidades materiales o progresar en la vida espiritual.

### **3. EL MONAQUISMO SIRIO**

El monaquismo sirio aparece con características decididamente originales con respecto al egipcio y al occidental; por esta razón es indudable que su origen y desarrollo fueron autónomos.

Ante todo es preciso acotar que en los primeros siglos de nuestra era, la región llamada Siria comprendía Fenicia, Siria actual y parte de la Mesopotamia. Era una provincia de confín en la cual convivían y se enfrentaban las civilizaciones greco-romana, semítica y persa. Es así que mientras la zona mediterránea, con centro en Antioquía, estaba fuertemente helenizada, en la zona oriental, con centro en Edesa, era muy intensa la tradición semítica y la influencia persa.

El Cristianismo se había radicado en Siria a partir del siglo I, difundiéndose fácilmente desde Palestina gracias a las similitudes de raza, idioma y costumbres entre las dos regiones. Estas semejanzas mantuvieron al Cristianismo sirio muy cerca del espíritu y de las prácticas del Cristianismo palestino primitivo; por el contrario la corriente occidental que se difundió en Asia Menor, Grecia, Egipto e Italia incorporó desde el inicio numerosos elementos de la cultura y de la tradición filosófica griega.

El estudio de la corriente siria del Cristianismo ha sido muy descuidado por los estudiosos occidentales por varias razones: escasa afinidad cultural, problemas de idioma, dificultades para encontrar los documentos antiguos en zonas donde la cultura musulmana había llegado a ser preponderante, etc. Sin embargo, con el avance de los estudios se hizo cada vez más evidente la importancia de la corriente oriental del Cristianismo: partiendo desde Siria, ella tocó vastas zonas de Asia (Arabia, Armenia, Persia, India, las llanuras de Asia Central hasta los confines con China) y pudo contar con una organización y un

<sup>279</sup> Cfr.: “Pachomiana latina”, edición A. Boon. Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique (Louvain, 1932) 7, pág. 77-101.

número de fieles no inferior a aquellos del Cristianismo occidental. Sólo la invasión musulmana puso término a su expansión.

La iglesia siria primitiva se caracterizó por su rigurosidad y por su extraordinaria dedicación al ascetismo. Es sabido que se pedía a todos los bautizados que practicaran una vida de “pobreza”, o sea, una vida completamente dedicada a la oración y al apostolado, en la cual la observancia del ayuno tenía una gran importancia. Parece que también se imponía a los fieles la práctica de la “santidad”, o sea, virginidad y celibato.

Los cristianos de la comunidad siria primitiva se llamaban a sí mismos “Hijos del pacto” (o de la alianza: *benai queiama*) y eran fuertemente concientes de pertenecer a un grupo radical, comprometido con una obra de purificación y redención universal.

Usaban una terminología guerrera; las palabras claves de su teología y de sus prácticas eran: lucha, batalla, guerra. Esto nos da una idea del clima mental en el cual vivían. Pero el aspecto más sorprendente de la iglesia siria primitiva es que la dedicación total y la extrema rigurosidad no se pedían solamente a una pequeña elite entre los fieles, sino a todos los miembros de la comunidad. Sólo quien estaba dispuesto a renunciar a sus bienes, al matrimonio y a todo vínculo con este mundo podía entrar a formar parte de la “Nueva Alianza” y llevar adelante la batalla de purificación cósmica en la cual la comunidad estaba comprometida<sup>280</sup>.

Así, la iglesia siria se presenta desde los inicios con acentuadas características de rigurosidad, ascetismo y con una terminología que la conecta directamente con la comunidad de los Esenios<sup>281</sup>.

Pero es necesario decir que todo el clima de la religiosidad siria de los primeros siglos de nuestra era estaba impregnado de extremismo. En Siria, paralelamente a la iglesia ortodoxa, proliferaron movimientos heréticos caracterizados por una exagerada rigurosidad, como por ejemplo la secta de los “encratitas” (los “continentes”) de Taziano (120-170 aproximadamente) que consideraban el matrimonio como “fornicación y obra de Satanás”; o los grupos cristiano-gnósticos de Marción y Valentín, ambos de un notable extremismo ascético. Estas sectas tuvieron una gran difusión en Siria y se puede llegar a afirmar que respecto de ellas la Iglesia ortodoxa estaba en minoría; es más, a nivel popular eran consideradas la expresión del verdadero Cristianismo. Además, en el monaquismo sirio la rigurosidad y el extremismo alcanzaron límites verdaderamente increíbles. Ya los padres griegos<sup>282</sup> consideraban este monaquismo como un fenómeno muy curioso y original, y los monjes egipcios contemporáneos no dudaban en calificarlo como aberrante y exhibicionista.

Efectivamente, de los documentos antiguos<sup>283</sup> resulta que los monjes sirios de los siglos III y IV abandonaban toda forma de civilización y se reducían a vivir como animales salvajes: vagaban sin cesar por montañas y desiertos, desnudos, sin jamás lavarse ni cortarse los cabellos o las uñas. Pasaban la noche en cavernas naturales o en cuevas que se habían excavado, o bien agachados en las rocas como pájaros, expuestos al viento y a la intemperie.

Algunos, los “dendritas”, vivían en la copa de los árboles y no descendían jamás. Se nutrían de frutas o raíces; algunos comían hierba como animales. Muchos de ellos practicaban ayunos terribles que duraban hasta 20 días. Su única actividad era la oración continua; pero lo que más sorprende de los anacoretas sirios es la extraordinaria fantasía con la cual buscaban incansablemente nuevas torturas para infligir al cuerpo, que consideraban el receptáculo de todos los males.

Así algunos llevaban pesadas cadenas en la cintura, brazos y piernas; otros se encadenaban a un muro; otros vivían encerrados en celdas minúsculas. A menudo sumaban estos tormentos, viviendo reclusos en ambientes sin techo por lo cual estaban expuestos a la intemperie, o en celdas con el techo bajísimo que les impedía estar de pie. Otros, por el contrario, estaban siempre de pie, incluso de noche. Algunos no se resignaban a morir de muerte natural. Su ideal era morir por Cristo en medio de los tormentos y como nadie se los infligía, hacían lo imposible para autodestruirse con ayunos inauditos o bien se ofrecían como alimento a las fieras o a las serpientes y llegaban incluso a arrojarse al fuego.

<sup>280</sup> A. Vööbus, “History of Ascetism in the Syrian Orient”, Leuven 1960, I, pág. 13.

<sup>281</sup> Ibidem, pág. 17-25

<sup>282</sup> Gregorio de Nazianzo, en Migne, Patrística Griega, 37, 1455.

<sup>283</sup> Epístola de S. Efrén de Siria a un discípulo, Cfr. F. C. Burkitt, “St. Ephraim’s Quotations from the Gospel”, pág. 24.



Pero de todas las técnicas de automortificación inventadas por los anacoretas sirios, la que quedó impresa en la mente de antiguos y modernos fue la que introdujo Simeón el estilita (389-459). Luego de haber pasado mucho tiempo encadenado a un muro y de haber efectuado ayunos terribles que duraban una cuaresma entera, no satisfecho aún de estas pruebas ascéticas, hizo construir una alta columna sobre la cual transcurrió, de pie, los últimos 40 años de su vida. Desde la cima de la columna, Simeón predicaba dos veces al día a las masas que llegaban en peregrinación para admirar un caso tan extraordinario de heroísmo ascético.

El ejemplo de Simeón se difundió rápidamente y en Siria se multiplicaron las columnas desde las cuales los terribles ascetas arengaban a las masas, invitándolas a la expiación y al temor de Dios.

Un monaquismo tan original y extremista no puede ser fácilmente encuadrado en los esquemas del mensaje evangélico. Aun considerando la neta tendencia al ascetismo y al rigorismo de la iglesia siria primitiva y su estrecha relación con la comunidad de los Esenios, resulta difícil explicar a través de estos modelos el desproporcionado nivel de automortificación y autolesionismo alcanzado por los monjes sirios. Por lo tanto será necesario encontrar otros factores que expliquen la aparición de estas características en el monaquismo sirio.

Parece que los modelos en los cuales se inspiró este monaquismo habría que buscarlos en Oriente: en Persia y en India.

Ascetas errantes que se sometían a tremendas mortificaciones se conocían en India ya desde el siglo VI a.C. y es precisamente contra su extremismo ascético que el Buda predicó el Camino del Medio.

Sabemos también que los monjes Jainistas practicaban rigurosas austeridades y que su doctrina les permitía dejarse morir de hambre una vez alcanzada la vejez.

Es fácil avanzar la hipótesis de que el monaquismo sirio haya sido de alguna manera influido por estos modelos que se conocían en Occidente desde los tiempos de Alejandro. No se debe olvidar además que bajo los Seleucidas, sucesores del Macedonio, Siria, Persia e India occidental formaban parte de un único imperio. Pero pareciera más verosímil una influencia mediada a través de Persia, que una influencia directa de la experiencia ascética hindú.

Es en Persia que, a finales del siglo III, se difundió el Maniqueísmo, que retomó numerosos elementos de la espiritualidad y del ascetismo hindú, transformándolos y readaptándolos.

El babilonio Manes (216-276 ?), fundador de la nueva religión, declaraba ser el último de una larga serie de mensajeros celestes enviados uno después de otro a la humanidad: entre ellos los más importantes eran Zarathustra, Buda y Jesús. Pero, mientras estos últimos habían revelado verdades incompletas, destinadas a porciones más o menos vastas de la humanidad, Manes pretendía enseñar la verdad universal, la gnosis absoluta, capaz de iluminar a todo el mundo. Retomando una creencia cristiana y adaptándola a sí mismo, Manes afirmaba de ser el Paráclito, o sea, el Abogado de la Humanidad del cual Jesús predijo la llegada.

Las doctrinas de Manes, en las que se mezclan en una síntesis muy original elementos mazdeos, budistas y cristianos, están basadas en un dualismo absoluto entre Luz y Tinieblas, bien y mal, espíritu y cuerpo.<sup>284</sup>

Un complejo y potente mito cosmológico explica cómo el mundo de la Luz fuera atacado y vencido por el mundo de las Tinieblas. Como resultado de esta derrota, o caída, partículas de Luz quedaron prisioneras en la materia y anhelan regresar al mundo superior. El ser humano, compuesto de carne y espíritu, siente esta mezcla como monstruosa y aspira a la liberación de su parte espiritual de la prisión de la carne. A través del conocimiento o gnosis de su verdadero ser divino, del rechazo del cuerpo y de sus funciones, que lo atraen hacia este mundo bajo, el fiel maniqueo emprende el camino de la salvación que lo llevará a reunirse con el mundo de la luz.

Para Manes la nueva religión, que era depositaria de la verdad absoluta, no debía tener límites en su difusión por lo que envió misiones a varios países del Occidente y del Oriente hasta la India y Asia central.

Así, incluso antes de la muerte de su fundador, que fue crucificado y despellejado vivo por instigación del clero persa (los magos mazdeos), el Maniqueísmo alcanzó una rápida difusión, hasta convertirse en un adversario peligroso para el Cristianismo, sobre todo en Siria y en Persia. Su difusión fue facilitada por el

<sup>284</sup> Para profundizar ulteriormente el tema de las doctrinas maniqueas que no podemos exponer aquí en detalle, consultar H. C. Puech, "Le Manicheisme" en "Histoire des Religions", dirigida por el mismo Puech, París 1970.

hecho de que pudo absorber numerosas corrientes heréticas, especialmente gnósticas, que en ese entonces proliferaban al margen del Cristianismo ortodoxo.

Además de organizar un clero jerarquizado como fundamento de su iglesia universal, o iglesia de la Luz, Manes creó también una orden monástica. La Regla de esta comunidad desgraciadamente se ha perdido, mas es posible reconstruir sus líneas esenciales.<sup>285</sup>

El monaquismo maniqueo retoma, exasperándolos, muchos elementos del Budismo. Los monjes maniqueos eran ascetas errantes obligados al celibato y a la pobreza. No podían poseer nada ni construirse un reparo para protegerse de la intemperie. Les estaba prohibido dedicarse a cualquier tipo de trabajo por lo que estaban obligados a vivir de la caridad de los fieles. Eran vegetarianos estrictos y, como los budistas, comían una sola vez al día, pero les estaba prohibido prepararse la comida, ya que según sus creencias esta operación podía dañar las partículas de luz presentes en los alimentos. De consecuencia, para no morir de hambre, debían ser siempre acompañados por un fiel laico, en general un joven, que asumiera sobre sí el demérito de ese acto. No podían tampoco encender fuego ni tocar el agua por lo que, a diferencia de los budistas, la suciedad era su estado habitual. Siempre por temor a dañar las partículas de luz presentes en la naturaleza, no podían tocar las plantas ni las flores y, como los monjes Jainistas, tenían que moverse con extremo cuidado para evitar aplastar los insectos.

Sometidos a restricciones tan rigurosas, los monjes maniqueos podían dedicarse solamente a la oración continua y a la meditación. Aparte de estas prácticas, su única actividad consistía en copiar y pintar libros sagrados. Los deberes religiosos, como en el Budismo, incluían la confesión de los pecados y una reunión litúrgica semanal donde los monjes escuchaban un sermón, oraban y cantaban los himnos en conjunto.

Muy a menudo los monjes maniqueos se sometían a ayunos rigurosos que reducían sus cuerpos a una extrema delgadez. El desprecio por el propio cuerpo era tan grande que no tomaban ninguna medicina en caso de enfermedad, como tampoco ninguna precaución frente a los peligros; así muchos morían devorados por las bestias salvajes o a manos de bandidos.

En síntesis, Manes parece haber modelado su monaquismo basándose en ejemplos hindúes que probablemente experimentó personalmente: la influencia budista es evidente, pero no es de desechar la influencia de grupos ascéticos más radicales.

Es entonces a través de la mediación del Maniqueísmo que las experiencias del monaquismo hindú se difundieron en el Asia Occidental hasta el Mediterráneo. Este pasaje nos permite entender muchos de los aspectos exóticos y extremistas del monaquismo cristiano de Siria.

Con lo dicho hasta aquí resulta evidente que en el Oriente sirio el cenobitismo se afirmó tardíamente y con cierta dificultad: el ideal monástico era el anacorético, Reglas y Superiores eran considerados como impedimentos en el camino hacia la reconquista del estado edénico. Solamente hacia el final del siglo IV el modelo cenobítico comenzó a ganar terreno y se fundaron los primeros conventos. En el siglo siguiente los monasterios se multiplicaron hasta llegar a ser muy numerosas e influyentes<sup>286</sup>. Aún entonces los monjes sirios entendían la vida cenobítica de una manera bien distinta a como era para Pacomio o Benito. Baste decir que en toda la literatura siria de los orígenes no se encuentra ningún documento que, de alguna manera, se aproxime a la típica regla monástica latina: un código, mitad espiritual y mitad jurídico, que regule la vida de la comunidad, fije el horario de las actividades, el orden jerárquico, etc. Poseemos una serie de textos, algunos de los cuales han sido publicados recientemente, que responden al nombre de Reglas<sup>287</sup>. Entre ellos el más conocido es la llamada "Regla de Rabbula", célebre monje de los siglos IV-V que más tarde fue también obispo de Edesa. Pero se trata siempre de admoniciones o consejos dados a los monjes sobre cuestiones generales de comportamiento.

En realidad parece que en Siria no existió un cenobitismo integral como el pacomiano. El ideal monástico siguió siempre siendo el anacorético y el cenobio era considerado una especie de escuela preparatoria al ascetismo solitario. De hecho, en los conventos de Siria se seleccionaban los mejores monjes para la vida de reclusión, que era enteramente consagrada a la oración y a ejercicios ascéticos particulares. Los reclusos eran considerados los verdaderos monjes, mientras los otros, con su trabajo, aseguraban el buen funcionamiento del convento y procuraban lo necesario para la sobrevivencia de los solitarios.

<sup>285</sup> Cfr. A. Vööbus, op. cit., I, cap. IV

<sup>286</sup> Cfr. Teodoreto de Ciro, Historia Religiosa, XXX, 5.

<sup>287</sup> Cfr. A. Vööbus, "Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Ascetism", Stockholm 1960.

La estructura de los conventos reflejaba este ideal monástico: todo era torres y celdas especiales para los reclusos y los demás ascetas que vivían al margen de la comunidad.

En la época de las grandes controversias cristológicas, en los siglos V-VI (de las que nos ocuparemos más adelante) se constituyó en Siria, la Iglesia monofisita separada de Bizancio y Roma, que habían aceptado la doctrina ortodoxa, y de Persia, que había adoptado la tesis nestoriana.

La mayor parte de los conventos en Siria adoptó la tesis monofisita y con el impulso misionero de la nueva Iglesia, la vida monástica conoció una gran difusión. De hecho el siglo VI marca el apogeo del monaquismo en Siria, tanto por número de monjes y de conventos como por su influencia sobre la población.

En el siglo siguiente, Siria fue conquistada por los musulmanes con lo cual el cristianismo comenzó a retroceder frente al Islam. Pero el monaquismo monofisita y nestoriano ejercieron sobre el Islam una profunda influencia.

En primer lugar transmitieron al Islamismo, a través de una gran obra de traducción patrocinada por los califas de Bagdad, textos fundamentales de la ciencia y de la filosofía griega que habían copiado y conservado en sus monasterios, desarrollando así en Oriente una obra similar a la de los Benedictinos en Occidente durante la Edad Media.

En segundo lugar, las técnicas ascéticas de los monjes cristianos y su espiritualidad se difundieron rápidamente en el mundo musulmán y contribuyeron a crear un nuevo gran movimiento monástico, el Sufismo.

#### **4. HIPÓTESIS ACERCA DEL ORIGEN DEL MONAQUISMO CRISTIANO**

Los estudiosos del Cristianismo han sostenido siempre que el monaquismo tuvo origen en una interpretación radical del mensaje del Evangelio, sobre todo en lo referente a la pobreza, a la renuncia de los bienes materiales, a la castidad.

Esta tesis se basa en la labor de propaganda hecha por Atanasio, Obispo de Alejandría, quien atribuye a Antonio las mismas motivaciones al momento de elegir la vida ascética.

Complementando esta interpretación, los escritores cristianos agregan que el monaquismo se difundió rápidamente en el siglo IV como reacción a la caída de la tensión moral y religiosa posterior a la pacificación entre Estado romano e Iglesia por obra de Constantino. Cuando el Cristianismo se transformó en la religión oficial del Imperio (324 d.C.), el impulso religioso de los Cristianos que habían soportado estoicamente la persecución, naturalmente, disminuyó. El monaquismo se habría difundido precisamente gracias a la obra de aquellos que querían mantener alto el nivel espiritual del pueblo cristiano.

Esta interpretación, de todos modos, presenta algunos puntos oscuros. Primero, al tiempo de Constantino, Antonio, considerado el iniciador de la vida anacorética, había ya transcurrido 30 años en el desierto, y no era el primero en tener una experiencia similar. En segundo lugar, la rápida expansión del monaquismo en el siglo IV hace sospechar que éste haya tenido una gestación más larga, tomando como referencia modelos ya experimentados anteriormente. Por último, como se ha hecho notar repetidamente, la vida ascética no es de ninguna manera un requisito de la vida cristiana: Cristo en los Evangelios canónicos invita a sus discípulos a abandonar los bienes materiales, pero jamás les pide que se aparten de la vida civil. Él mismo vive entre la gente, y su retiro en el desierto de Judea es breve.

En base a estas consideraciones, la tesis del origen estrictamente cristiano del monaquismo comenzó a ser seriamente atacada en el siglo pasado. Algunos estudiosos supusieron que los primeros monjes habían adoptado este sistema de vida de los sacerdotes egipcios<sup>288</sup>. Otros pensaron en una influencia de las religiones místicas y del neo-pitagorismo, y otros aún, en influencias maniqueas y budistas. Como hemos visto, en el siglo III, el Maniqueísmo ya se había difundido en Egipto y en Siria<sup>289</sup>, transmitiendo enseñanzas ascéticas radicales, en parte derivadas de experiencias hindúes<sup>290</sup>.

<sup>288</sup> E. Weingarten en 1877 sostuvo la hipótesis que el monaquismo egipcio derivaba de los llamados "reclusos" del templo de Serapis, en Menfis.

<sup>289</sup> Manes mismo encargó a algunos de sus discípulos la evangelización de Siria y Egipto. La misión en Egipto fue cumplida entre el 244 y el 261. Cfr. H. C. Puech, "Manichéisme", en "Histoire des Religions", París 1970. Traducción italiana de M. N. Pierini, Roma-Bari 1977, pág. 177.

<sup>290</sup> Ibidem, pág. 172.

Sin embargo, después del descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto y del Monasterio de Qumrán, una parte de la crítica moderna, sin negar totalmente estas influencias, tiende a buscar el origen del monaquismo cristiano en las comunidades ascéticas de los Esenios y de los Terapeutas.<sup>291</sup> Ya hemos visto, hablando de los Esenios, la estrecha afinidad que éstos tenían con la Comunidad de Jerusalén y la iglesia primitiva; ahora analizaremos la semejanza que su vida ascética tenía con el más antiguo monaquismo cristiano, egipcio y sirio.

Ante todo impacta la coincidencia en la distribución geográfica de los primitivos centros cristianos y los de los eseno-terapéuticos. Como hemos visto, varios hechos nos informan que el monaquismo existía en Egipto, ya sea en forma anacorética como cenobítica antes de Antonio y Pacomio. Se tiene noticia de cenobios en el Delta, y en el tiempo de Pacomio, en la misma zona de Chenoboskion, donde se han encontrado los famosos manuscritos gnósticos, cuyas teorías pueden relacionarse ampliamente con aquellas de los Esenios. Las zonas monásticas de Nitria se encontraban en el preciso lugar en que vivía la principal comunidad de los Terapeutas. La organización semi-cenobítica de Nitria, con reuniones comunes semanales para celebrar el ágape sagrado y desarrollar sesiones de aprendizaje, es tan similar a la de los Terapeutas que resulta difícil no pensar en una influencia directa.

En Palestina, el monaquismo floreció sobre todo en el llamado “desierto monástico”, o sea, el Desierto de Judea, donde se encuentra Qumrán.

Por último, los “Hijos de la Alianza” que están al origen del Cristianismo ascético en Siria, conservan el mismo nombre de los Esenios, que se denominaban a sí mismos la comunidad de la “Nueva Alianza”.

El extremismo ascético de la Iglesia siria, su insistencia en la virginidad, el celibato y la pobreza, están en relación directa con la Comunidad de Jerusalén y los con Esenios, que, como sabemos, vivían también en los “Campos de Damasco”, o sea, en Siria.

Otro punto de contacto es el siguiente: las fuentes nos hablan de ascetas, como los maestros de Antonio y Pacomio, que vivían al margen de las aldeas y conducían una vida solitaria siguiendo una antigua costumbre. Y nosotros sabemos que los Terapeutas y los Esenios estaban dispersos en Judea y en la diáspora y que vivían en las afueras de las ciudades y aldeas.

Es posible que las técnicas ascéticas que encontramos en la comunidad de Qumrán y en la del lago Mareotides —continencia sexual, ayunos, oraciones y meditación de las Escrituras— fueran practicadas también por los Eseno-terapeutas que vivían en las proximidades de ciudades y aldeas. Estas prácticas son las mismas que fueron enseñadas a Antonio y Pacomio por sus maestros y que serían después transmitidas a todos los monjes anacoretas y cenobitas.

Por lo se refiere a los cenobitas, se puede agregar que ya Jerónimo había notado la gran semejanza entre su sistema de vida y el de los Esenios<sup>292</sup>. Él relata, por ejemplo, que en los centros egipcios los monjes estaban organizados en decenas y centenas, tal como sucedía en Qumrán.

Los paralelos entre la Regla de Qumrán y la de Pacomio son sorprendentes, especialmente en el campo del derecho penal y en lo referente a la admisión de los postulantes<sup>293</sup>; además en ambos casos, el trabajo manual formaba parte integral de la vida en común y, como tal, no se dejaba al arbitrio individual, sino que era organizado y dirigido por un superintendente.

Otras coincidencias se encuentran en el hábito monástico, en el sistema de alimentación, en la oración antes de comer y sobre todo en la estructura general del monasterio. En efecto, el monasterio de Qumrán parece ser el prototipo de todos los monasterios cristianos sucesivos, a partir del de Pacomio.

En resumen, creemos poder afirmar que la vida monástica de los Eseno-terapeutas, en las varias formas conocidas —Qumrán, Campos de Damasco, Comunidades del Lago Mareotides, grupos o ascetas al margen de ciudades o aldeas— representan el modelo que sirvió de inspiración a las distintas formas del monaquismo cristiano.

<sup>291</sup> F. Pericoli-Ridolfini en su libro “All’origine del Monachesimo-Le convergenze essene”, Roma 1966, analiza detalladamente la semejanza entre los Eseno-terapeutas y los primeros cristianos en Egipto.

<sup>292</sup> Epístola XXII a Eustachio, 35.

<sup>293</sup> Cfr. F. Pericoli-Ridolfini, op. cit., pág. 81-94.

## 5. LAS CONTROVERSIAS DOCTRINARIAS

Las controversias sobre la naturaleza de Jesucristo y sobre el significado de su misión en la tierra comenzaron muy temprano en la comunidad cristiana.

Ya en los primeros tiempos, en la época de los apóstoles, surge una fuerte polémica entre dos de los protagonistas de la historia de la evangelización: Pablo y Santiago, este último, hermano de Jesús y jefe de la comunidad de Jerusalén.

Mientras Pablo, que era ciudadano romano, proclama la necesidad de cortar toda relación con la religión judía y predicar el evangelio a los gentiles, Santiago y la primitiva comunidad judeocristiana de Jerusalén permanecen aferrados a ciertos temas del culto que de la doctrina hebraicos, pretendiendo imponerlos a los gentiles convertidos.

La cristología de Pablo es bien conocida y ha constituido el punto de partida de la ortodoxia. Para Pablo, Cristo es un ser celestial, hijo de Dios, hecho hombre en la persona de Jesús quien ha asumido, cual víctima inocente, los pecados de la raza humana. Su sacrificio, manifestación de la justicia y del Amor Divino, ha reconciliado a la humanidad y al universo con Dios. Después de la resurrección, con la que triunfa sobre la muerte, Jesús recibe de Dios una posición más elevada que antes de la encarnación.

Las doctrinas de los Judeo-cristianos que tomaban a Santiago como referencia son mucho menos conocidas y han dado origen a discusiones acaloradas entre los estudiosos<sup>294</sup>. Pareciera sin embargo que la divinidad de Jesús así como fue entendida por la cristiandad de los siglos sucesivos fuera ajena al espíritu de la comunidad de Jerusalén. De todos modos, bien pronto tenemos noticias de un grupo judeo-cristiano, los Nazareos<sup>295</sup> o Ebionitas (los pobres) que verosímilmente derivan de la primitiva comunidad de Jerusalén pues alimentan gran desprecio por las ideas de Pablo.

Los Ebionitas, cuyas huellas podemos seguir en Siria hasta el siglo V, veían en Jesús solamente al Mesías, en el sentido de profeta de la tradición hebrea, y negaban decididamente su divinidad. Los primeros dos capítulos del Evangelio de San Mateo, en los cuales se traza la genealogía de Jesús a partir de David (genealogía que no coincide con la de Lucas) y donde se narra su concepción por obra del Espíritu Santo y la virgen María, no existían en la versión hebrea que poseían los Ebionitas<sup>296</sup>.

Es decir que a los primeros cristianos de origen hebreo que concebían a la divinidad como única y trascendente y al Mesías como un profeta humano y temporal, les resultaba enormemente difícil aceptar la divinidad de Jesús.

Por el contrario, la idea de que un ser divino descendiese a la tierra para librar a la humanidad del vicio y del error, no era extraña a los Griegos y a los Romanos, acostumbrados por las filosofías helenísticas, sobre todo el neo-pitagorismo, a imaginar una larga sucesión de divinidades o Eones, emanados jerárquicamente por la divinidad suprema. Por otra parte, la doctrina de la intrínseca maldad de la materia se había difundido en el mundo griego, principalmente en los ambientes filosóficos; por lo tanto, resultaba desconcertante y hasta blasfemo pensar que el Dios supremo o su hijo, la Palabra o Logos divino, pudiera nacer de un vientre femenino después de nueve meses de gestación. Así, a los Griegos, que no habían sido testigos de las vicisitudes terrenas de Jesús, les era difícil, por formación cultural, admitir su humanidad.

Estas consideraciones preliminares nos llevan a un problema más general: la conformación de la doctrina cristológica ortodoxa. Se trata de un problema difícil y complicado donde, sin embargo, es posible establecer algunos hitos. En primer lugar, desde un punto de vista doctrinario y litúrgico, el Cristianismo primitivo fue un fenómeno mucho más complejo y diferenciado de lo que la ortodoxia sucesiva quiso hacer creer.

En segundo lugar, la formación de los dogmas ortodoxos se produjo gradualmente, entre grandes contrastes, dudas y fracturas, influidas fuertemente ya sea por el poder político como por las diferencias culturales y nacionales.

Respecto al primer punto es necesario agregar que el panorama histórico ha cambiado radicalmente desde que en 1945 se descubrió una biblioteca gnóstica entera. Este descubrimiento sensacional, casi

<sup>294</sup> Los términos del problema sobre el Judeo-cristianismo son discutidos por M. Simon y A. Benoit en "Le judaisme et le christianisme antiques d'Antiochus Epiphane a Costantin", París 1968, cap. V.

<sup>295</sup> Recordaremos que esta terminología fue la primera en ser usada para designar a los seguidores de Cristo. Cfr. "Hechos de los apóstoles", 24,5.

<sup>296</sup> Epifanio, Haeres, XXX, 13.

contemporáneo al de los manuscritos del Mar Muerto, sucedió casualmente en las cercanías de la aldea de Nag-Hammadi, el antiguo Chenoboskion, en el Alto Egipto.

En un jarrón grande sepultado bajo tierra un campesino descubrió 13 libros de papiro encuadernados en cuero. Después de muchas vicisitudes la mayor parte de los códigos terminaron en el Museo Copto del Cairo y fueron publicados íntegramente sólo en 1972. Los libros contienen 52 tratados escritos en copto y fechables en los primeros siglos de la era cristiana. Algunos incluso no son posteriores al 120-150 d.C. Todos pertenecen a la corriente de pensamiento llamada Gnosticismo<sup>297</sup>. Antes del descubrimiento de Nag-Hammadi, los Gnósticos eran conocidos solamente a través de escritos dispersos que habían escapado a la destrucción operada por la Iglesia, o bien a través de lo de ellos referían los escritores cristianos ortodoxos.

Dado que el Gnosticismo había representado una gran amenaza para la iglesia, numerosos escritores cristianos se dedicaron a confutar sus teorías, etiquetándolas de herejías.

Fue seguramente la hostilidad de la iglesia, que después de Constantino pudo contar con el apoyo del brazo secular para perseguir a los herejes, lo que convenció a un grupo de Gnósticos del Alto Egipto a enterrar su biblioteca. Probablemente eran monjes del vecino convento pacomiano de Chenoboskion<sup>298</sup>.

Pero los Gnósticos, como resulta de sus escritos originales, no se consideraban herejes; por el contrario, a menudo sostenían que su doctrina provenía de la enseñanza secreta de Jesús que había sido celada a los “muchos”, o sea a aquellos que a partir del II siglo empezaron a ser llamados “Iglesia Católica”.

Los textos gnósticos presentan un amplio espectro de doctrinas (entre ellos existen también escritos herméticos), y son la expresión de autores y escuelas diferentes, aunque una buena parte de ellos use una terminología cristiana claramente emparentada con una herencia hebrea.

La figura de Cristo que emerge de los textos gnósticos es muy distinta de la que presenta la ortodoxia católica; lo mismo vale para la historia bíblica, en particular la narrada en el Génesis.

Los Gnósticos profesan un dualismo radical entre espíritu y cuerpo, entre mundo terreno y mundo celeste. Para ellos este mundo es esencialmente perverso: está dominado por la fatalidad y ha sido creado por un dios maléfico y celoso que ellos identifican con Jehová, el dios del Antiguo Testamento. En su ignorancia, este dios cree ser el único<sup>299</sup>; no sabe que existe una divinidad universal, inefable y trascendente, de la cual él mismo es una emanación.

Pero, no obstante su perversidad, el mundo de aquí abajo contiene una chispa divina encerrada en la materia como en una tumba. El ser humano, que oscuramente siente en sí mismo este elemento divino, experimenta un anhelo nostálgico de regresar al mundo desde el cual ha precipitado, el mundo de la luz y de la plenitud. Aquí en la tierra es como un exiliado o un extranjero lejano de su patria<sup>300</sup>. El regreso al

<sup>297</sup> Para una definición de “gnosticismo” y para los problemas históricos respectivos, consultar J. Doresse “La Gnosi” en “Histoire des Religions” dirigida por H. C. Puech, París 1970, traducción italiana de M. N. Pierini, Roma-Bari 1977.

<sup>298</sup> Cfr. F. Wisse “Gnosticism and Early Monasticism in Egypt” en “Gnosis, Festschrift für Hans Jonas”, Göttingen 1978, págs. 431-440.

<sup>299</sup> Este mito de la ignorancia del dios creador que cree ser el único dios verdadero nos recuerda el mito análogo que los Budistas narraban a propósito de Brahma. Cfr. “Dialogues of the Buddha” traducidos por T. W. Rhys-Davids, Parte I, pág. 31 (1899).

<sup>300</sup> La nostalgia por el mundo de la luz y el sentimiento de extrañeza hacia el mundo material, están admirablemente descritos en el “Himno de la Perla” del evangelio de Tomás:

<< Cuando era niño  
vivía en mi reino en la casa de mi padre...  
(mis padres) me quitaron el vestido brillante  
que amorosamente habían hecho para mí...  
Hicieron un pacto conmigo  
que escribieron en mi corazón para que no lo olvidara:  
“Si descendes a Egipto  
y te apoderas de la perla única  
que se encuentra en el fondo del mar  
en la morada de la serpiente sibilante  
[entonces] vestirás de nuevo el vestido resplandeciente...  
y serás heredero de nuestro reino.”  
Abandoné Oriente y descendí.  
Me dirigí donde la serpiente  
y me detuve en su morada  
esperando que se adormeciera  
para arrancarle la perla.  
Fue entonces que me encontré solo,  
extranjero en aquel país extraño...

mundo superior es la única aspiración posible para el gnóstico y el camino de la salvación es el reconocimiento pleno de pertenecer a una especie divina. *Gnosis* (en griego: conocimiento) es precisamente reconocer la divinidad dentro de uno mismo.

El camino de la salvación está obstaculizado por la materia y por su estúpido creador Jehová. Es él, y no un inexistente pecado original, el responsable del sufrimiento de la humanidad.

Los Gnósticos invierten el significado de la historia del Edén y la narran desde el punto de vista de la Serpiente, que para ellos simboliza el conocimiento divino. El Edén para los Gnósticos no es un paraíso terrestre sino el reino del creador malvado: sus árboles destilan linfas ponzoñosas. Sin embargo, en dos de ellos las potencias de la luz han logrado esconder el conocimiento y la vida. La serpiente que, en realidad, es el salvador enviado desde el mundo superior, le aconseja a Eva comer el fruto del árbol del conocimiento para que de esta manera la raza humana obtenga la revelación de los misterios de la salvación.

Jehová echa a Adán y Eva del Edén por celos y por temor a que los seres humanos, comiendo los frutos del árbol de la vida, se transformen en dioses.

Es siempre Jehová, envidioso y estúpido, que atormenta a la humanidad con diluvios y otras catástrofes. Pero, a pesar de esto, la historia de la salvación avanza y el acto final será la llegada de un mensajero celestial que traerá la luz a este mundo hasta los Infiernos y despertará a los elegidos.

En la versión primitiva del mito, la potencia de la luz se identifica con una divinidad femenina, la Madre Celeste. Es evidente el recuerdo del antiquísimo mito sumerio del descenso de Ishtar (Astarte) a los infiernos. En las versiones más recientes el salvador se identifica con Cristo. Anunciado por signos celestes como la estrella de los magos, el Cristo desciende a través de las esferas de los cielos investido de toda su gloria. Aparece a veces gigantesco, a veces con tres rostros: de joven, de adulto y de anciano<sup>301</sup>.

Aun cuando muchos identifican el salvador celeste en Cristo, los Gnósticos rechazan cualquier particular que sugiera su encarnación; por esta razón consideran de poco valor los evangelios canónicos. En general, en los evangelios gnósticos, la Pasión ha sido eliminada y en su lugar encontramos la descripción de la ascensión del Redentor a través de los cielos visibles y de su pasaje triunfal a través de la barrera que los separa del mundo de la luz.

Esta travesía que conecta los dos mundos está ubicada en el punto donde el Ecuador celeste se entrecruza con la eclíptica, formando una X gigante. Esta es la Cruz Celeste y el pasaje del Cristo triunfante a través de ella es su crucifixión.

En general, los evangelios gnósticos identifican a Cristo con la parte divina que existe en el ser humano. Cristo es el “yo secreto”, el guía interno que abre la puerta de la comprensión espiritual o gnosis. Él representa la chispa divina prisionera en la tumba del cuerpo: esa es su encarnación. No se trata de un ser histórico que apareció una sola vez en la tierra, ni de un ser lejano en el tiempo y en el espacio. Él está cerca y mora en el interior del creyente.

También la resurrección es un acontecimiento espiritual y no un hecho histórico. Para el creyente gnóstico resurrección significa transformarse en un ser espiritualmente vivo, alcanzar la iluminación interna e igualarse a Cristo.<sup>302</sup>

El Evangelio de Felipe pone en ridículo a los Cristianos ignorantes que toman la resurrección al pie de la letra. Para los Gnósticos el ser humano ya está muerto en sentido espiritual cuando se encuentra sumergido en la ilusión del mundo; por lo tanto la resurrección debe verificarse en este cuerpo y no después de la

---

y vestí los ropajes del lugar...  
y me hicieron comer de sus alimentos.  
Olvidé que era hijo de reyes  
y serví a su rey.  
Olvidé la perla... y caí en un sueño profundo...  
Mis padres supieron lo que me acaecía ...  
y me escribieron una carta...  
“Despiértate y levántate de tu sueño...  
¡Recuerda que eres hijo de reyes!  
¡Mira la esclavitud a la que estás sometido!  
¡Recuerda la perla!... >>

<sup>301</sup> Como en el “Libro secreto de Juan”.

<sup>302</sup> Evangelio de Tomás, 13 y 108.

muerte física<sup>303</sup>. El encuentro con Cristo resucitado del que hablan los evangelios gnósticos, es un encuentro en el plano espiritual, que puede suceder en sueños, en estado de éxtasis o en visiones. Para los Gnósticos, aquellos que anunciaron que el maestro había regresado físicamente a la vida confundieron una verdad espiritual con un acontecimiento real.

Respecto a la figura de Jesús de Nazareth, algunos Gnósticos cercanos a los Cristianos ortodoxos<sup>304</sup> lo consideran un simple mortal, hijo legítimo de José y María, que, siendo el más sabio y el más bueno entre los hombres, fue elegido como instrumento para restablecer en la tierra la adoración de la verdadera y suprema divinidad.

Cuando Jesús fue bautizado por Juan en el Jordán, el Cristo o Logos divino, descendió sobre él en forma de paloma para morar en él y dirigir sus acciones durante el tiempo establecido para su misión.

Cuando Jesús fue entregado a los Hebreos, Cristo, ser inmortal e impasible, abandonó el cuerpo de Jesús quien, como hombre, murió en la cruz.

Otras teorías gnósticas consideran el cuerpo de Jesús que predicó en Palestina como una simple apariencia creada por el Logos divino durante su permanencia en la tierra (docetismo).

Estas teorías parecen en realidad un intento de mediación entre el Cristo concebido como un ser puramente espiritual y el Jesús histórico de la tradición ortodoxa.

De toda maneras las enseñanzas de Jesús, llamado el Viviente, narradas en los textos gnósticos son muy distintas a las que presentan los evangelios canónicos. Para dar una idea de las diferencias baste decir que los "Actos de Juan" narran que en el monte de los Olivos Jesús enseñó a sus discípulos una danza sacra.

En síntesis, Jesús el Viviente o Cristo de los Gnósticos no es un ser histórico, sino un guía espiritual al alcance de todos los seres humanos de cualquier época. Él no habla de pecado ni de redención, sino de ilusión del mundo y de iluminación; no invita al martirio<sup>305</sup>, sino al conocimiento de sí mismo y de los misterios del espíritu que pueden transformar lo humano en divino.

Como ya hemos dicho, los Gnósticos no se consideraban herejes: a menudo estaban en contacto directo con los cristianos ortodoxos y sus teorías eran muy conocidas, resultando particularmente atractivas para los ambientes monásticos que encontraban su razón de ser en el rechazo del mundo y en la búsqueda de la iluminación espiritual.

De todo lo anterior resulta que las doctrinas sobre la naturaleza de Cristo eran bastante variadas y coexistían, aunque con fuertes tensiones, en el Cristianismo primitivo.

En el siglo IV las cosas cambian radicalmente cuando la Iglesia, con Constantino, alcanza el poder político y comienza a perseguir a los herejes sistemáticamente.

Es en este momento que explotan, en el seno de la Iglesia, las grandes controversias doctrinarias que determinarán su ruptura. De hecho, una vez que la Iglesia admitió que Jesucristo era contemporáneamente un ser divino y un ser humano histórico, nacido de mujer, sintió la necesidad de explicar este hecho extraordinario. Además, dado que, como recita el Evangelio de San Juan, el Cristo o Logos divino era contemporáneamente Dios y cosa distinta de Dios, era necesario aclarar esta relación de alguna manera. Las cosas se complicaban aún más si se tomaba en consideración al Espíritu Santo.

Algunos veían en estas tres entidades tres distintos dioses, según la mentalidad pagana; otros, por el contrario, tendían a confundirlas en una sola. Para definir estos puntos polémicos comenzaron las especulaciones teológicas sobre la Trinidad y sobre la naturaleza de Cristo, que se desarrollaron principalmente según los esquemas de la tradición filosófica aristotélica.

La primera gran controversia estalló en Alejandría, donde un sacerdote llamado Arrio, siguiendo la línea de la especulación teológica iniciada por Orígenes, sostenía que el Cristo o Logos, siendo hijo de Dios, tenía que haber sido necesariamente generado por el Padre; debía haber existido un tiempo en el cual el Logos no era. Por lo tanto, aun siendo una entidad divina, el Logos estaba necesariamente subordinado al Padre: era un producto del Padre, una creatura.

<sup>303</sup> Evangelio de Felipe, 57, 19-20.

<sup>304</sup> Por ejemplo Basilides y Valentín.

<sup>305</sup> Apocalipsis de Pedro, 79, 11-21.



Llamado por su obispo a retractarse, Arrio se negó. El cisma arriano se difundió rápidamente en el mundo Cristiano provocando luchas furibundas. Viendo que la paz del Imperio estaba en peligro, Constantino llamó a los obispos a un gran concilio para definir la posición ortodoxa.

El concilio de Nicea (325), entre grandes contrastes, condenó a Arrio y propuso un credo único para toda la cristiandad. En este símbolo de la fe se afirmó que el Logos había sido generado por el Padre, pero era “consubstancial” (*homoousios*)<sup>306</sup> con Él, o sea de la misma substancia o naturaleza.

La resolución de Nicea era demasiado ambigua y mal formulada. Se observó que el término “consubstancial”, derivado del concepto aristotélico de substancia, era demasiado material, dado que se usaba para referirse a dos objetos hechos de la misma materia, como por ejemplo dos monedas; además no resolvía el problema, dado que de todas maneras se admitía que el Hijo había sido generado.

Pero aparte de estas incongruencias, el concilio de Nicea representa un hecho de fundamental importancia en la historia de la Iglesia ya que inaugura el método, que sucesivamente resultará fatal, de definir los dogmas religiosos con el apoyo del poder político.

Las desventajas de este método fueron claras cuando apenas tres años después del concilio, Constantino cambió de opinión: Arrio fue rehabilitado mientras los sostenedores del credo de Nicea cayeron en desgracia. Lo mismo sucedió bajo su sucesor Constanzo que era un arriano convencido.

Después de un período de gran confusión en el que las fórmulas teológicas se multiplicaron, el concilio de Constantinopla del 360 proclamó una versión un poco modificada del arrianismo como doctrina ortodoxa para todo el Imperio.

Pero las controversias no cesaron: por el contrario se fortalecieron otras doctrinas opuestas al arrianismo que tendían a confundir el Padre con el Hijo.

Se trató de llegar a una solución del problema con un nuevo símbolo de fe, a cuya formulación contribuyeron San Basilio y los otros padres capadocios. De acuerdo a este nuevo símbolo, la Trinidad se componía de tres personas distintas (hipóstasis), pero que tenían la misma naturaleza y substancia. También esta formulación era extremadamente ambigua y repetitiva ya que, como se hizo notar, la palabra *ipóstasis* (traducida al latín como “persona”) en griego era sinónimo de “substancia” (ousía).

Se había apenas apaciguado la controversia sobre la Trinidad cuando estalló con mayor violencia el conflicto cristológico, o sea el conflicto sobre la relación entre la naturaleza humana y la naturaleza divina de Cristo. Los acontecimientos se desarrollaron así: Nestorio, un monje nombrado obispo de Constantinopla aseveró, durante una prédica, que María no podía ser definida correctamente como madre de Dios, de acuerdo a una usanza que se iba difundiendo en esa época, sino que era simplemente la madre de Cristo. Con esto Nestorio pretendía decir dos cosas: en primer lugar que el Verbo divino, en cuanto Dios inmortal e impassible, no podía ser la misma persona que había sufrido y muerto en la cruz; en segundo lugar, que Cristo, siendo verdaderamente hombre, había sufrido y muerto. Por lo tanto Nestorio sostenía que las dos naturalezas de Cristo, la humana y la divina, se habían mantenido separadas y diferentes a pesar de la unión que se había establecido en la Encarnación. Entonces para Nestorio Cristo debía entenderse como un ser de doble naturaleza (diofisismo).

El obispo de Alejandría, Cirilo, denunció a Nestorio como hereje. El concilio de Efesos (431) trató de resolver la controversia. El concilio se desarrolló en un clima de violencia y de intimidación, especialmente por parte de los monjes egipcios que habían venido en masa para apoyar a su obispo. Nestorio fue condenado pero no se sometió y su tesis fue sostenida por numerosos obispos orientales.

No pasó mucho tiempo antes de que, desde el otro lado del laberinto teológico, apareciera otra tesis radical. Eutiques, monje de Constantinopla, sostiene la siguiente fórmula: “Yo profeso que nuestro Señor antes de la unión consistía en dos naturalezas, pero después de la unión, en una sola (naturaleza)”.

Para Eutiques, la naturaleza divina de Cristo había absorbido a la naturaleza humana durante la Encarnación. En Cristo, por lo tanto, subsistía solamente una naturaleza (monofisismo). Eutiques tenía muchos seguidores ya sea en Constantinopla como en Egipto.

<sup>306</sup> En el símbolo de Nicea el Logos está descrito así: “Generado por el Padre, o sea de la substancia del Padre, Dios de Dios, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado y no creado”. Los Arrianos son condenados así: “aquellos que dicen: “había un tiempo en el cual él no era” y “no era antes de ser generado” y “fue hecho de la nada”, o aquellos que sostienen que el Hijo de Dios fue hecho de otra substancia (hipóstasis) o de otra esencia (ousía) o que él fue creado mutable o variable. Todos ellos están excluidos de la Iglesia Católica y Apostólica.” Cfr. “Historia de la Iglesia” de H. Jadin, vol. II, cap. II.

En esta situación cada vez más confusa se llegó al concilio de Calcedonia (451) en el que tanto Eutiques como Nestorio fueron condenados, mientras prevaleció la tesis del obispo de Roma, León I, quien sostenía que en Cristo subsistían dos naturalezas y que ambas concurren a formar una sola persona<sup>307</sup>.

Mientras esta definición fue aceptada por el Occidente latino y griego, fue en cambio rechazada, en episodios de inaudita violencia, por gran parte de Egipto, Siria, Armenia, Mesopotamia y Etiopía, que adoptaron la tesis monofisita y constituyeron iglesias nacionales separadas de Roma y Constantinopla. Una gran mayoría de los obispos persas adoptaron, en cambio, la tesis nestoriana sobre la cual construyeron su una iglesia nacional.

Es necesario señalar aquí que el factor político tuvo un gran peso en estos cismas, aparentemente originados exclusivamente en controversias doctrinarias. Egipto y Oriente de hecho soportaban de mal grado la dominación bizantina, por lo cual en torno a las disputas cristológicas se desencadenaron pasiones nacionalistas e independentistas.

El factor político es aún más evidente en la separación de la Iglesia Nestoriana que se encontraba radicada en Persia, o sea en el territorio del enemigo mortal de Bizancio. Su estrecha unión con los Griegos la exponía a sospechas de traición por parte del poder político persa.

El último gran cisma tuvo lugar varios siglos más tarde entre la Iglesias Romana y Bizantina. La controversia se generó sobre la cuestión de si el Espíritu Santo provenía sólo del Padre o también del Hijo (controversia del "Filioque"). Los Bizantinos sostenían la primera tesis, los Romanos la segunda. El uso de una sola palabra (Filioque) los dividía, pero en torno al conflicto se coagularon diferencias seculares en la organización eclesiástica, como el matrimonio de los sacerdotes bizantinos, en la liturgia y, más en general, en la actitud religiosa.

A ello se sumó la rivalidad política. La ruptura entre las dos iglesias fue formalizada en 1054, cuando los embajadores del Papa romano depositaron en Santa Sofía de Constantinopla la excomunión contra el patriarca bizantino.

## **6. LOS BASILIANOS**

La figura de Basilio de Cesárea es una de las más importantes y complejas en la historia de la Iglesia. Como hombre de cultura, formado en la tradición filosófica griega, fue uno de los pensadores más prominentes de su siglo y uno de los fundadores de la teología cristiana. Como titular de una importante sede episcopal estuvo directamente comprometido en la obra de organización de la Iglesia en Asia Menor. No obstante, Basilio es recordado, sobre todo como el reformador del monaquismo griego y en este rol la Iglesia Ortodoxa lo venera como su más grande santo.

El monaquismo de observancia basiliana es, en efecto, el que ha tenido mayor difusión en el Imperio Bizantino y en el Oriente Europeo (los Balcanes y Rusia). Sobre todo en los países eslavos ha desarrollado una importantísima función civilizadora, de alguna manera análoga a la del monaquismo benedictino en Occidente.

Basilio nació en Cesárea de Capadocia, región central del Asia Menor, alrededor del 330. Su familia era aristocrática y rica, pero profundamente cristiana; numerosos miembros de ella se habían dedicado a la vida ascética. Recibió una educación muy refinada estudiando retórica y filosofía, primero en Constantinopla y después en Atenas. Pero ya durante sus estudios se sintió profundamente atraído por la vida ascética.

En aquella época el mundo espiritual estaba en gran fermento. La Iglesia había alcanzado con Constantino el status de religión oficial del Imperio, pero su paz interna estaba continuamente asediada: por una parte surgían las primeras grandes herejías sobre los temas doctrinarios, como aquella de Arrio, y por otra parte, bajo la influencia de los modelos sirios, afloraban en ondas sucesivas movimientos ascéticos intransigentes y rigoristas que se contraponían duramente a las inclinaciones mundanas y políticas de la jerarquía eclesiástica.

Estos movimientos acaparaban muchos adeptos en los sectores populares para los cuales la paz de Constantino no había significado cambio alguno en su posición social. Así la secta de los Mesalianos

<sup>307</sup> En la resolución del concilio de Calcedonia se estableció que: "Nosotros creemos en uno sólo y mismo Cristo, Hijo y Señor unigénito en dos naturalezas sin confusión o cambios, sin división ni separación. Pero la diferencia de las naturalezas no ha sido jamás cancelada por su unión; es más, cada una de ellas conserva sus propiedades y ambas concurren a constituir una sola persona o hipóstasis".

(palabra siria que significa “los que oran”), negaba la autoridad de la revelación administrada por la Iglesia. Esta secta valorizaba sólo los fenómenos religiosos experimentales o internos: visiones, revelaciones interiores, profecías. Los Mesalianos vivían en un clima de gran tensión espiritual y de espera apocalíptica; su actividad principal era la oración continua, que según su visión, era el único modo para expulsar al demonio que se posesionaba del alma, aún después del bautismo, y para consentir que el Espíritu Santo entrara en ella.

No es difícil reconocer influencias sirias y maniqueas en la rigurosidad y el ascetismo de los Mesalianos. Pero la gran figura de asceta de este período es Eustacio de Sebaste, que ejerció en el joven Basilio y su familia una gran influencia. Personaje misterioso, austero, dotado de un carácter enérgico, Eustacio había alcanzado la dignidad de obispo, pero atraído por el ideal monástico había viajado mucho por Egipto, Siria y Mesopotamia, y entrado en contacto con las organizaciones monásticas de aquellas regiones. Una vez de regreso a Asia Menor se dedicó a difundir las ideas ascéticas y fundó numerosos conventos. Predicaba la continencia sexual (encratismo) y la pobreza absoluta para todos los cristianos. Mostraba irrisión por los fieles casados y amenazaba el orden público con un total desprecio por las obligaciones sociales —invitaba a no pagar los impuestos, a evadir el servicio militar— y exhortaba a los esclavos a liberarse de su yugo.

En síntesis, predicaba un Cristianismo radical ya sea en términos individuales como sociales, tratando de extender a toda la Iglesia el rigorismo de los monjes orientales. Sus discípulos vestían un hábito pobrísimo, practicaban la continencia, la pobreza y el retiro del mundo, dedicándose a la oración continua y a los ejercicios ascéticos.

Así vivían bajo la guía directa de Eustacio la madre y varios hermanos de Basilio en una propiedad de familia en Capadocia. Tan entusiasmados estaban con el místico retiro, que Basilio abandonó Atenas en el 357 para participar de aquel tipo de vida. Pero llegado a Capadocia, Basilio no encontró a Eustacio que había emprendido un largo viaje de estudios por los monasterios de Oriente. El joven partió en búsqueda del maestro; no lo encontró, pero el viaje le permitió obtener información directa de las organizaciones monásticas de Egipto, Siria y Mesopotamia.

Un vez de regreso a su patria, Basilio inició la vida ascética en una propiedad de la familia, en Capadocia, junto al hermano Gregorio y a algunos discípulos. No se trataba de un cenobio propiamente tal: Basilio ni siquiera renunció a sus bienes materiales. El grupo vivía apartado y sus ocupaciones cotidianas consistían en cantar los salmos en común, en el trabajo manual acompañado de oraciones silenciosas, en la lectura y meditación de las escrituras, en las oraciones personales. Estos fueron los primeros y simples pasos en la carrera monástica del hombre que habría de canalizar y ordenar la impetuosa corriente ascética de Asia Menor.

Pero en Basilio el interés por la vida monástica estaba unido al interés por la vida de la Iglesia. Así es que abandonó la vida ascética, tomó las órdenes sacerdotales y fue a vivir junto al obispo de Cesárea.

Su cargo eclesiástico lo puso en contacto directo con el problema del movimiento ascético de su país. Entre la Iglesia oficial y los grupos ascéticos rigoristas, como los Mesalianos y los seguidores de Eustacio, se había declarado una lucha abierta. Fue así que Basilio advirtió la necesidad de reglamentar la vida monástica y de armonizarla con la vida eclesiástica. En general, se esforzó por redefinir el significado, los fines y los medios de la vida cristiana.

El primer resultado de sus meditaciones sobre este problema fueron las “Reglas Morales”<sup>308</sup> donde trató de delinear el camino más adecuado para una vida cristiana. Los destinatarios de esta obra no eran sólo los monjes, sino todos los fieles. La tesis de Basilio era que la mejor forma consistía en una vida comunitaria estable, combinada con el ejercicio de las obras de caridad, en el seno de la Iglesia local. Posteriormente, en su obra fundamental, el *Asceticon*, Basilio trató de definir las bases de la organización monástica en Asia Menor. Esta es la Regla (aunque el término sea impropio, como veremos más adelante) del monaquismo basiliano.

En el año 370 Basilio fue elegido obispo de Cesárea y en esta función desempeñó un rol de primer plano en la historia de las grandes controversias doctrinarias que atormentaban a la Iglesia de su siglo. Y fue a propósito de una de estas controversias que se produjo la ruptura entre él y su antiguo maestro Eustacio. Basilio murió en el 378, antes de cumplir cincuenta años.

<sup>308</sup> No existe unanimidad entre los estudiosos acerca de la autenticidad y la fecha de las obras que están bajo el nombre de Basilio. Cfr. S. Y. Rudberg, “Etudes sur la tradition manuscrite de S. Basile”, Upsal 1953.

## EL ASCETICON

El Asceticon no puede ser definido como una regla monástica en sentido estricto, o sea como un cuerpo de leyes que organiza y define la vida externa de una comunidad monástica. Se trata más bien de una recopilación de directivas, más o menos ocasionales, que se esfuerzan por poner orden en la confusa situación del ascetismo griego de aquel tiempo. El carácter de tales directivas es eminentemente teológico y no jurídico; el Asceticon es, en resumen, un documento espiritual, más que organizativo. La obra fue publicada por el mismo Basilio en varias redacciones, y normalmente se la divide en dos partes: las “Reglas Largas” y las “Reglas Breves”.<sup>309</sup> La primera parte es una exposición sistemática de los principios de la vía ascética cristiana; la segunda es una colección de 313 respuestas, explicaciones o soluciones de pasajes difíciles de las Escrituras.

A pesar de no ser un tratado sistemático de normas monásticas, el Asceticon permite reconstruir la organización y el espíritu de los antiguos cenobios basilianos. Basilio, como antes de él, Pacomio, toma como modelo de vida cenobítica la Comunidad de Jerusalén así como está descrita en los “Actos de los Apóstoles”. De ella destaca particularmente la fraternidad, a la que atribuye una función fundamental en las relaciones entre los monjes. Por esto los cenobios son llamados por él “confraternidades”. Basilio no comparte la concepción absoluta y centralizada de Pacomio. Para él, el cenobio es el fin al que debe tender la vida de todos, pero cada miembro posee un “carisma”, o sea un conjunto de dotes y características personales que derivan de Dios y que no pueden ser coartadas o anuladas por una disciplina impersonal. También Basilio pone a la cabeza del cenobio un superior (*egumeno*); pero éste no es considerado el representante de Dios y ni siquiera posee un carisma cualitativamente superior al de los demás monjes. Posee un carisma ordinario y su tarea es la de orientar a la comunidad con una actitud misericordiosa y más con el ejemplo que con la palabra. Aparte de estos principios generales, el concepto de autoridad y de obediencia en los escritos de Basilio no son claros y se fueron asentando gradualmente en los cenobios basilianos después de una larga fase evolutiva. De todas maneras es indudable que el concepto de obediencia en Basilio presupone la observancia de los Mandamientos, pero no la total subordinación a otros miembros de cargo superior, como sucede en el cenobitismo pacomiano y más tarde en el benedictino.

Siempre en lo que se refiere al superior, Basilio afirma que éste no debe investirse a sí mismo en el cargo, como normalmente sucedía en aquella época, sino que debe ser elegido por los superiores de otras confraternidades después de haber dado buena prueba de sí mismo.

El superior tenía un vice —el segundo— que lo reemplazaba cuando se ausentaba de la comunidad; había también un ecónomo que se ocupaba de los bienes materiales y algunos inspectores que vigilaban los talleres. Existía además un consejo compuesto por todos los miembros del cenobio, que se reunía para discutir los problemas más importantes; y otro compuesto por “ancianos”, o sea hermanos que se distinguían por edad y sabiduría. Este consejo tenía la tarea de amonestar al superior cuando éste no actuaba correctamente.

Los cenobios basilianos, a diferencia de aquellos pacomianos que constituían organizaciones autónomas, estaban integrados en la vida de las iglesias locales. Practicaban obras de caridad y tenían la obligación de instruir a las comunidades cristianas. Se trataba también de armonizar la liturgia con la liturgia de la Iglesia. Estas características derivan de la necesidad, muy sentida por Basilio, de encontrar una conciliación entre la vida ascética y la vida de los Cristianos comunes. De todas maneras las confraternidades no estaban vinculadas jurídicamente entre sí; por lo tanto no se puede hablar de una “congregación” basiliana como lo era de la de Pacomio.

Basilio aconseja simplemente a los superiores que se reúnan cada tanto para intercambiar experiencias y auspicia que los cenobios más ricos ayuden a los más pobres. Basilio sugiere que las confraternidades sean de mediana grandeza. Parece que, en general, contaban con alrededor de treinta o cuarenta monjes. Se construían preferentemente en lugares aislados, pero las había también en ciudades y aldeas.

El ingreso a la comunidad era permitido solo después de haber cumplido los 18 años. Los esclavos debían demostrar tener el consenso de sus amos y los casados el de sus esposas. El aspirante debía afrontar un período de prueba de duración indeterminada. No sabemos siquiera si los novicios debían someterse a una disciplina particular. Se sabe sólo que les era impuesto el silencio y la obligación de aprender de memoria algunos pasos de las Escrituras. Era costumbre confiar jóvenes a la confraternidad

<sup>309</sup> Cfr. W. K. Clarke, “St. Basile the Great. A study in Monasticism”, Cambridge 1913.

para que fueran educados; posteriormente los jóvenes podían elegir dedicarse a la vida monástica. No existía la obligación de vestir un hábito monástico igual para todos, bastaba con que fuera simple y pobre. Ni la renuncia a los bienes ni la pobreza constituían requisitos absolutos para la vida monástica. Las distintas redacciones del Asceticon indican que al monje le era concedida la administración de su patrimonio.

Es cierto que Basilio aconseja al monje consagrar sus bienes a obras de caridad y al mantenimiento de la confraternidad, pero no prescribe jamás la renuncia jurídica a ellos. Elementos fundamentales de la observancia monástica basiliana eran la oración y el trabajo. La oración era común y se articulaba en siete oficios, algunos de los cuales conmemoraban advenimientos de las Escrituras. Se cantaban los Salmos, a los que se intercalaban plegarias y postraciones.

En el Asceticon se encuentran varias indicaciones en lo que respecta al trabajo manual. Para Basilio el trabajo tiene la finalidad de satisfacer las necesidades del prójimo más que las propias; por eso el monje en el trabajo debe estar motivado sobre todo por la caridad. El superior tiene la responsabilidad de confiarle una tarea a cada hermano y este no debe ocuparse de otra cosa. Basilio prefiere la agricultura y tareas como las de tejedor, herrero, etc. que evitan el contacto con los laicos y no turban la vida de oración que debe reinar en el monasterio. No está excluido el trabajo intelectual, como el estudio de las Escrituras o el trabajo caritativo como la asistencia a los enfermos en los hospitales y la instrucción de los jóvenes. En lo que se refiere a la austeridad de la vida, el Asceticon demuestra una notable moderación. Superado el entusiasmo juvenil por el rigor, inspirado en Eustacio, Basilio hace suyo el antiguo dicho griego: "La medida en todo es la perfección". Así las vigiliias y los ayunos extraordinarios son considerados vanaglorias, el régimen alimentario es simple, pero son admitidas dos comidas al día y también un poco de vino.

#### **LA JORNADA DEL MONJE**

La jornada del monje basiliano estaba dividida en siete oficios de plegaria, entre los que se intercalaban el trabajo y el reposo. El oficio matutino comenzaba antes del alba y consistía en el canto de los Salmos y en la dedicación de la jornada a Dios. El de la tercera hora (las nueve) interrumpía el trabajo y conmemoraba el descenso del Espíritu Santo sobre los Apóstoles. A la hora sexta (las doce) la recitación de los Salmos era acompañada de postraciones. A la hora novena (las tres) se conmemoraba a los apóstoles Pedro y Juan, y luego se almorzaba.

En el oficio vespertino, al crepúsculo, se agradecía a Dios y se pedía el perdón de los pecados. Después tenía lugar la cena. Al comenzar la noche había otro oficio; el último era cantado en medio de la noche.

#### **LA EXPANSIÓN DE LA OBSERVANCIA BASILIANA**

De lo que hemos dicho se desprende que Basilio no fue un legislador monástico en sentido estricto y tampoco fue exclusivamente un monje. Fue quizás un hombre de Iglesia que buscó canalizar y ordenar las fuerzas ascéticas de Asia Menor y de incorporarlas en modo armónico en la vida eclesiástica. Tampoco fue el jefe de una congregación como Pacomio. De todas maneras la gran autoridad moral de la que gozó en su tiempo hizo que su observancia monástica encontrara gran aceptación en el imperio bizantino y en algunas regiones limítrofes como Armenia y el Cáucaso.

Pero la gran expansión sobrevino en el siglo IX, cuando la observancia basiliana fue introducida en el famoso monasterio de Studion en Constantinopla. En el siglo sucesivo conquistó los monasterios del monte Athos. De allí fue implantada en las comunidades monásticas de Kiev y desde allí irradió a los conventos rusos. Desde entonces la observancia basiliana ha dominado la vida monástica en todo el mundo ortodoxo greco-eslavo.

#### **EL MONTE ATHOS**

El Monte Athos, la "Montaña Santa", es la más oriental de las tres penínsulas ubicadas en el norte de Grecia. Constituyó por siglos una verdadera república monástica.

Según las noticias históricas que poseemos parece que los primeros monjes que habitaron el Athos fueron anacoretas que se establecieron allí alrededor del siglo IX. Un centenar de años más tarde fue fundado el primer convento, el de la Gran Lavra (962) que fue organizado según el modelo de un famoso monasterio de Constantinopla, el Studion, que había adoptado la observancia basiliana. Pero la coexistencia de eremitas y cenobitas muy pronto originó diversas controversias. Para resolverlas fue invitado al Athos un

monje de Studion, Entimios, quien escribió el primer “típico” o estatuto que regulaba la vida y la disciplina de la Montaña Santa.

Se aceptó la división entre monjes cenobitas y ascetas. Los primeros habitaban en las lavras, o conventos y dependían de un egúmeno o superior según el modelo basiliano. Los eremitas, en cambio, vivían en forma libre e independiente. También se instituyó una asamblea de egúmenos cuyo jefe era un “primado” al cual se le confió el poder judicial y el gobierno de la Montaña Santa.

La historia de los siglos sucesivos muestra el predominio de la vida cenobítica sobre la eremítica y un crecimiento continuo de la población monástica. De hecho, empezaron a establecerse en el Athos grupos de religiosos provenientes de los países eslavos recién convertidos a la Ortodoxia y monjes latinos de Italia Meridional. Se construyeron numerosos conventos nuevos que a menudo eran habitados por monjes de un mismo cepo étnico: búlgaros, serbios, rusos, griegos, latinos. Rápidamente el Monte Athos se transformó en el centro propulsor de la espiritualidad de la Iglesia Ortodoxa. Esta función continuó aún después de la caída de Constantinopla y de la invasión turca.

Actualmente la Montaña Santa está formada por 20 monasterios principales donde vive alrededor de la mitad de los monjes y 12 *scetis* o conventos de grado inferior. Hay también 204 celdas, que son simples dependencias de los monasterios y alrededor de 450 eremitorios donde viven los anacoretas.

Estos conventos forman una federación o república monástica dirigida por un consejo de 20 miembros (*antiprosopía*, o sea representación) que reside en Karyês, capital de la península. Cada uno de estos miembros representa a uno de los 20 principales monasterios que son los legítimos propietarios del suelo. El consejo se reúne tres o cuatro veces a la semana durante todo el año a excepción de los días de fiesta. Para el despacho de los asuntos corrientes, el consejo delega sus poderes a una comisión de cuatro miembros (los *epistates* o guardianes), cada uno elegido por un grupo de cinco conventos.

La república monástica queda bajo la jurisdicción religiosa del Patriarca de Constantinopla. Hasta comienzos de este siglo era formalmente independiente del gobierno griego. Hoy en día su territorio forma parte de la república helénica y los monjes —algunos millares— son considerados ciudadanos griegos. Ninguna mujer o animal de sexo femenino puede entrar en el Athos. La mayoría de los conventos de la Montaña Santa sigue la tradición basiliana de la vida cenobítica basada en la oración y el trabajo. Los monjes están subordinados a un egúmeno, elegido de por vida por todos los miembros a título pleno del convento (los *stavroforos* o portadores de cruz) y no pueden tener posesiones personales. El egúmeno comparte la responsabilidad del monasterio con un consejo formado por un determinado número de ancianos.

Existen también algunos monasterios llamados “idiorritmos” (de *idiorritmia*, es decir, forma particular de vivir) donde los monjes están sometidos a un régimen especial que se basa en dos principios fundamentales: la propiedad privada y la así llamada “vida de familia”. El monje no está obligado a observar la pobreza y puede depositar su dinero en un banco. Sin embargo, cuando muere todos sus bienes inmuebles pasan al monasterio.

La mayoría de los monjes de este tipo viven del propio trabajo y por lo tanto tratan de ponerse a la dependencia de un hermano rico con el cual vivir en “régimen de familia”. El jefe de la familia (*proesto*) se encarga de sus monjes y éstos están obligados a obedecerle como a un padre. Cada familia está compuesta de 7 ú 8 monjes y es autónoma; posee un local propio en el monasterio y se relaciona con las otras familias sólo dos o tres veces al año, en ocasión de especiales funciones litúrgicas. El monasterio y el jefe de familia proveen cada uno por mitad a las necesidades de los monjes. Cuando el *proesto* muere, los miembros de su grupo se agregan a otra familia. Este sistema recuerda aquel de los antiguos monjes del desierto, que vivían en grupos independientes bajo la guía espiritual de un anciano.

Además de los cenobitas —idiorrítmicos o no— existen en el Athos numerosos anacoretas que viven en eremitorios y no están sometidos a ninguna regla de obediencia. Pero a partir del siglo XIV, empezó una forma de vida semi-anacorética en los mismos cenobios. Esta es llamada *hesychia*, palabra que quiere decir “quietud”. El monje hesicasta se dedica a una vida exclusivamente contemplativa y no sale casi nunca de su propia celda. Su única actividad es la oración continua según una técnica que asocia un mantra a una práctica respiratoria. Esta técnica, que según parece fue difundida por el monje Nicéforo, es llamada “plegaria del corazón”. He aquí como el mismo Nicéforo la describe:

“... Siéntate, recoge tu espíritu e introdúcelo en la nariz: es el camino que el aire sigue para llegar al corazón. Empújalo, fuérzalo a descender a tu corazón junto con el aire inspirado. Cuando haya llegado, verás la alegría que surgirá en ti... A este punto acostúmbrate a no hacer salir el espíritu por impaciencia; las primeras veces él se sentirá perdido en esta prisión interior. Pero cuando se haya acostumbrado no deseará salir en las divagaciones habituales.

El reino de los cielos está dentro de nosotros... Ahora necesitas otra enseñanza; mientras tu pensamiento mora en el corazón, no te quedes silencioso ni perezoso, sino constantemente ocúpate de gritar: “Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí” y no te canses.

Esta práctica, alejando el pensamiento de las divagaciones, lo hace invulnerable al enemigo (el demonio) y cada día lo lleva al amor y a la añoranza de Dios.”<sup>310</sup>

Entonces, repitiendo esta plegaria todo el día, el monje trata de vaciar su mente de cualquier imagen o pensamiento para recordarse solamente de Dios. Esta técnica, en su finalidad y método, se asemeja mucho al *dhikr khafī* (recuerdo oculto) de los sufíes, como veremos más adelante.

El monaquismo hesicasta tuvo una extraordinaria difusión en Rusia hasta la revolución. En el siglo pasado, después de la traducción al ruso de la “Filocalia” —libro que contiene los textos fundamentales de la espiritualidad hesicasta— se formó un gran movimiento hesicasta aun entre los laicos. Éste influyó sobre personalidades de la grandeza de Tolstoy y Dostoievskij.

## 7. LOS BENEDICTINOS

San Benito vivió entre los siglos V y VI. Toda su existencia transcurrió en un horizonte geográfico limitado, en el centro de Italia, lejos de las luchas políticas y de las grandes controversias espirituales que agitaron su época. Sin embargo, la obra de San Benito como reformador de la vida monástica en Occidente fue tan determinante para el posterior desarrollo de la historia europea que se lo considera justamente uno de los fundadores de Europa.

En aquellos siglos el Imperio Romano de Occidente había ya caído bajo la presión de los Bárbaros; Italia, invadida por los Godos y los Longobardos, se había transformado en el teatro de devastaciones y guerras entre éstos y el Emperador de Oriente, Justiniano, quien aspiraba a reconquistarla. En el caos político y en la progresiva decadencia de la vida social del país, la Iglesia quedaba como el único punto de referencia religioso y administrativo, sobre todo en las ciudades.

Ya desde el siglo IV la fama de los monjes orientales se había difundido en el mundo latino, gracias a la obra de figuras como Jerónimo y Cassiano, los cuales habían vivido por mucho tiempo en oriente. Jerónimo había tratado de introducir en Roma los modelos que había conocido en el desierto de Egipto y de Siria. Sin embargo, sus instituciones tuvieron una vida breve y desaparecieron sin dejar una huella significativa.

En los tiempos de San Benito se tiene noticia en Italia de numerosos anacoretas o grupos de monjes que vivían alrededor de un maestro. Existían también varios monasterios de ciudad que habían sido fundados principalmente por las autoridades eclesiásticas, las cuales mantenían sobre ellos un severo control. En estos cenobios faltaba por lo general una organización interna firme que regulase las actividades espirituales y la vida cotidiana de los monjes. En aquella época, el monaquismo italiano no había aun desarrollado una autonomía espiritual propia ni una fe cierta en su misión y en su sistema de vida.

San Benito nació en Nursia, Umbría, alrededor del 480 en una familia cristiana de una cierta nobleza<sup>311</sup>. Cuando era adolescente fue enviado a Roma para sostener los estudios liberales. La corrupción de la ciudad bien pronto lo disgustó y lo llevó a abandonar sus estudios y a dedicarse a la vida ascética. Se retiró a Subiaco, en los alrededores de Roma, donde en una gruta pronunció los votos a un monje de un convento cercano. Transcurrió cuatro años en perfecta soledad tratando de imitar a los grandes modelos egipcios.

Su fama comenzó a extenderse hasta llegar a un monasterio de los alrededores cuyos monjes lo invitaron a ser su abad. San Benito aceptó dirigir el monasterio pero muy pronto lo abandonó por la

<sup>310</sup> “La Filocalia”, edición dirigida por G. Vannucci, Firenze 1981, págs. 108-9, passim..

<sup>311</sup> La única fuente literaria contemporánea, de cierto importancia, sobre la vida de San Benito se encuentra en el Segundo libro de los Diálogos de Gregorio Magno. La historia de la vida del Santo cuenta un gran número de hechos prodigiosos y milagrosos; por esta razón en el Renacimiento los humanistas la degradaron a relato popular, rechazando su historicidad. Sin embargo, la crítica moderna no pone más en duda la veracidad histórica de muchos hechos narrados pero descarta el encuadre milagroso.

indisciplina y la degradación moral de los monjes. Regresó a Subiaco donde, con la experiencia adquirida, fundó 12 pequeñas unidades cenobíticas. Hasta entonces San Benito no se había completamente despegado del modelo anacorético de San Antonio, aunque prefería pequeñas comunidades cenobíticas al ascetismo solitario.

También la experiencia de Subiaco llegó rápidamente a su fin. Las razones fueron, en parte, externas y, según la tradición, atribuibles a los celos de un cura rural que administraba el culto en Subiaco. La fundación de los cenobios rompió este monopolio y desencadenó la ira del cura, que trató de crear desacuerdo entre los monjes. Es posible que detrás de este episodio de boicot existieran hostilidades más serias y lejanas, relacionadas con el mundo eclesiástico romano, preocupado por el éxito de las primeras fundaciones benedictinas.

Sea como fuere, San Benito abandonó Subiaco y se trasladó a Montecassino, 100 Km al sur de Roma. Allí, sobre los restos de un templo pagano, junto a los pocos monjes que lo habían seguido, fundó el famoso monasterio alrededor del año 529. Allí compuso su regla y vivió hasta el año 547.

### LA REGLA

En la Regla, que probablemente fue redactada en varias etapas, San Benito resumió sus experiencias personales así como las de otros legisladores monásticos que él conocía, como Pacomio y Basilio. Aparte de las escrituras sagradas, fuentes importantes de la Regla fueron la “Historia de los monjes” (*Historia Monachorum*) y los escritos de Cassiano y Agustín. A la vez que incorpora elementos fundamentales de la legislación monástica antigua, la Regla de San Benito constituye un gran progreso desde un punto de vista institucional y formal.

San Benito fue el primero que dio al monaquismo una verdadera legislación, eliminando todo elemento de arbitrariedad<sup>312</sup>. En su Regla están claramente definidos por primera vez el espíritu religioso, la estructura jerárquica, el funcionamiento de los mecanismos de decisión y los derechos y deberes de cada uno. San Benito se preocupó no solo de enseñar y amonestar, como varios de sus predecesores orientales, sino también de organizar y construir.

En su legislación se percibe la influencia de la tradición jurídica romana con su espíritu práctico y concreto. Es bien significativo en este sentido el hecho que la Regla benedictina exigiera al monje profeso un documento escrito en el cual éste se comprometía a respetar las tres normas fundamentales, o sea, la estabilidad de residencia, la conversión de las costumbres y la obediencia. Esta especie de contrato se conservaba en los archivos del monasterio.

La Regla<sup>313</sup> está compuesta por un prólogo y 73 capítulos que se pueden dividir en tres partes fundamentales: la primera comprende los principios generales de la organización monástica y de su espiritualidad; la segunda vierte sobre las prácticas ascéticas; la tercera, que es legislativa, analiza las más variadas situaciones de la vida del monje y contiene también el código penal.

### LA ORGANIZACIÓN JERÁRQUICA

El monje benedictino no puede poseer bienes y tiene la obligación de residir establemente en un convento. Durante toda la vida él milita “bajo una regla y un abad”. El abad es el pilar central, la figura clave de la organización comunitaria. Tiene plena autoridad sobre el monasterio y sobre los monjes; vigila la aplicación de la Regla y está obligado a seguir sus normas antes que nadie. La Regla no da un elenco orgánico de las tareas y de los poderes del abad, pero precisa el espíritu con el cual éstos deben ser ejercidos: con *discretio* y *consideratio*.

San Benito explica que el abad hace las veces de Cristo y le recuerda su responsabilidad frente a Dios en estos términos: “Que recuerde el abad que tanto de sus preceptos como de la obediencia de sus discípulos será hecho examen en el juicio tremendo de Dios”.

San Benito, entonces se limita a lanzar amonestaciones morales pero no predispone ningún instrumento jurídico para verificar o castigar eventuales faltas del abad respecto a la Regla. Aún más, al abad se le concede incluso el poder de modificar la Regla para adaptarla a circunstancias o situaciones nuevas. El abad mantiene su cargo por toda la vida y es elegido a la muerte de su predecesor por la asamblea plenaria

<sup>312</sup> Sobre este punto existe un interminable debate entre estudiosos, ya que la llamada “Regla del Maestro”, anónima, es más o menos contemporánea a la de San Benito y ambas presentan numerosos puntos en común.

<sup>313</sup> Para el texto de la Regla, cfr. la obra de G. Turbessi “Regole Monastiche Antiche”, Roma 1978.



de los monjes. Por todas estas características la figura jurídica del abad benedictino ha sido justamente relacionada con la del *pater familias* romano, al cual el derecho le reconocía un poder absoluto respecto a su núcleo familiar.

En la escala jerárquica, luego del abad se encuentran los *officiali obbedientarii* destinados a co-ayudarlo en la dirección del monasterio.

Entre ellos, en el primer lugar encontramos al prior, encargado de asistir al abad en el gobierno espiritual y en la administración de los bienes. San Benito sugiere que sea nombrado sólo en caso de estricta necesidad, por ejemplo, en unidades cenobíticas particularmente numerosas. De hecho prefiere que para la organización espiritual y temporal se proponga una sola persona, una sola referencia. Los oficiales *obbedientarii* siempre son nombrados por el abad y es a él que tienen que rendir cuentas sobre sus actividades. Éstos tienen a su lado ayudantes que, con la expansión de la Regla, podrán ser también laicos asalariados.

Después de los oficiales vienen los decanos que están encargados cada uno de diez monjes. Son elegidos entre los más meritorios en lo que respecta a la adhesión a la Regla, la sabiduría y la permanencia en el monasterio; no son necesariamente los más ancianos. Ellos tienen la función de ayudar al abad, sobre todo en la enseñanza.

Otra figura jerárquica estratégica es el *cellerarius*, o sea el ecónomo que tiene a sus órdenes a los responsables de los sectores específicos de la administración. Sus pares jerárquicos son el *præcantor* (el que da el ritmo al canto coral), el responsable de la biblioteca, el maestro de los novicios y el portero.

Todos los cargos se desenvuelven en turnos semanales y la Regla no prevé otras distinciones jerárquicas entre los monjes. Ningún cargo, aparte del de abad, es de por vida y a menudo las funciones subalternas son desempeñadas por monjes que precedentemente cubrían cargos más altos. Los sacerdotes son admitidos en el monasterio con circunspección y los monjes pueden ordenarse a sacerdote solamente con el permiso del abad.

#### LAS PRÁCTICAS

San Benito expone detalladamente en la Regla cuáles son las prácticas religiosas y de trabajo común de los monjes, pero antes precisa el espíritu con el cual éstas se deben ejecutar.

La finalidad de la vida del monje es el regreso a Dios.

Al inicio del camino ascético se encuentra el reconocimiento de la propia miseria y fragilidad y la necesidad interna de convertir y renovar las propias costumbres.

Las virtudes del monje son: la humildad, la obediencia, la renuncia a sí mismo y el silencio.

La práctica de la obediencia representa uno de los indicadores más seguros de la renovación interna y de la renuncia a la propia voluntad individual. Obediencia no significa sumisión mortificante al albedrío ajeno, sino reconocimiento de la necesidad de colaborar humildemente para el bien común.

Las prácticas religiosas fundamentales del ascetismo benedictino son dos: el *opus dei* y la *lectio divina*. En el *opus dei*, o canto coral de los Salmos, los monjes se unen para agradecer y alabar a Dios. La Regla especifica que los Salmos se deben cantar con el ritmo y la entonación correctos. Dando a esta práctica un lugar central entre las técnicas ascéticas, San Benito reconoce la importancia que tienen la música y el canto en el desarrollo del espíritu religioso. El *opus dei* va siempre acompañado por la *lectio divina*, o sea el estudio y la lectura de las Escrituras Sagradas y de otros textos religiosos. La *lectio* tiene el objetivo de orientar las facultades intelectuales de los monjes hacia la profundización de la palabra de Dios.

Además de estas dos prácticas, durante la jornada se dedica un breve período de tiempo al estudio y a las reflexiones personales sobre los salmos y sobre los textos leídos.

También existen momentos de oración común pero que cada monje hace en silencio. La Regla prevé además una oración privada que cada uno efectúa en el oratorio. A estas dos prácticas se les dedica un tiempo muy breve. Durante el resto de la jornada los monjes se aplican al trabajo manual en los campos o en los talleres o al trabajo intelectual. Todos los monjes tienen que aprender a leer y escribir y tienen que tratar de ser expertos en alguna actividad.

En la Regla benedictina no aparece jamás la palabra mortificación. Es una regla que se caracteriza por una notable moderación ascética que resalta aun más si se comparan sus regímenes alimentarios, de sueño y de vigilia con los modelos orientales de la misma época.

San Benito se preocupa por quitar al ascetismo todo sabor de individualismo y competencia, como así también por eliminar la frustración que deriva del perseguir ideales de santidad demasiado altos e inalcanzables. Las prácticas espirituales, el trabajo manual y el estudio ocupan casi toda la jornada y al monje le queda poquísimo tiempo a disposición para prácticas ascéticas personales.

Entonces, la esencia y el fundamento de la vida benedictina residen en el aspecto social del monasterio, en la continua comunión de vida de los monjes y en la distribución equilibrada entre prácticas religiosas y trabajo (*ora et labora*).

#### LA JORNADA DEL MONJE

La vida monástica benedictina está caracterizada por una extrema regularidad. Esto representa una innovación radical respecto de la cultura monástica contemporánea en el mundo latino.

La jornada del monje inicia muy de madrugada. La hora de despertarse varía según las estaciones pero, en general, es alrededor de las 2 de la mañana. Todos los monjes se reúnen en el oratorio para la función nocturna; se cantan los salmos en coro y se leen pasajes de las Sagradas Escrituras. Después se dedica un tiempo muy breve a la lectura, meditación y oración individual en silencio, siempre en presencia de los otros. Luego cada monje va al trabajo que dura hasta las 12 o las 15, según las estaciones. Se almuerza y se regresa al oratorio para participar de las funciones que esta vez son más breves. La tarde está dedicada al trabajo manual o intelectual. Antes y después de la cena se efectúa una sesión coral de todo el cenobio con salmos y lecturas. El domingo no se trabaja y la jornada se ocupa en funciones religiosas y lecturas.

De acuerdo a este esquema el trabajo ocupa más tiempo que las funciones y las lecturas religiosas, y al sueño se le dedica un número de horas más que suficiente (un promedio de 8). Las comidas están organizadas como un rito. El aseo es escrupuloso. El monje después de haberse lavado las manos entra en silencio en el refectorio y permanece en su puesto esperando la llegada del abad que pronuncia una oración antes de la comida. Después un lector empieza a leer pasajes de los textos religiosos o de la Regla. Se escucha en silencio, sin hacer gestos y con la cabeza baja. Terminada la comida se pronuncia una oración de agradecimiento y en procesión se regresa al oratorio. El régimen alimentario es sobrio pero no riguroso. El vino es permitido en pequeñas cantidades.

#### ESTRUCTURA DEL MONASTERIO

San Benito en la Regla no dejó indicaciones precisas sobre la manera de construir un monasterio ni sobre los lugares geográficos más adecuados para ello. Sin embargo el estudio de la primera fundación de Montecassino nos da indicaciones bastante exactas sobre estos puntos.

El monasterio tenía que ser ubicado en un lugar silencioso, pero como los monjes debían vivir de su trabajo, era necesario que en los alrededores existieran terrenos cultivables, agua y pasto para los animales; las vías de comunicación con las ciudades no tenían que estar demasiado lejos. Las razones que llevaban a los monjes a establecerse en un lugar en vez de otro eran dictadas por exigencias de tipo espiritual y material. Así algunos lugares que fueron elegidos por la primera razón fueron posteriormente abandonados por necesidades de subsistencia.

En toda la arquitectura benedictina se nota la búsqueda de estructuras que cumplan con la función primaria del monasterio, o sea, la vida en común. En las primeras fundaciones no existían celdas separadas que permitieran a un monje aislarse de los demás<sup>314</sup>.

El oratorio es el centro del monasterio benedictino y alrededor de él se organizan las otras construcciones necesarias para la vida del cenobio.

El claustro es el lugar en el cual la comunidad monástica estudia, lee, ora y donde se desarrollan otras actividades sociales como la distribución de las tareas cotidianas y semanales, y a veces, la ejecución de algunos trabajos.

<sup>314</sup> Nos podemos hacer una idea bastante precisa de los primeros monasterios benedictinos si consideramos la disposición logística de la casa romana, y en particular de la "villa rural", como descrita por autores como Viruvio y Columella. El claustro deriva del atrio de la casa romana.

Otros edificios comunes son el refectorio, la sala capitular para las reuniones, el dormitorio, la biblioteca y los diferentes talleres artesanales. Se prevé siempre un hospedaje para los huéspedes y una enfermería para monjes y seculares.

#### **HISTORIA DEL MOVIMIENTO BENEDICTINO**

En el curso de los siglos, la Regla de San Benito ha sido instaurada en países y ambientes muy diferentes. Los abades usaron sin limitaciones la autoridad que les había sido conferida para modificar y reinterpretar la aplicación de la Regla para adaptarse a las distintas circunstancias históricas y geográficas.

En el Occidente latino la Regla benedictina convivió al inicio con otras legislaciones monásticas. Sucesivamente, gracias al apoyo de Carlo Magno y de su hijo Ludovico el Pío, que deseaban una organización monástica uniforme en todo el Sagrado Imperio Romano, terminó por suplantarse a todas las demás. Este proceso de expansión que tuvo inicio en el siglo VII fue más veloz en el Norte de Europa que en Italia.

Uno de los obstáculos que la Regla benedictina encontró y tuvo que superar para poder expandirse fue la norma de la estabilidad de la familia conventual, o sea la permanencia en una localidad determinada. Con esta norma San Benito había tratado de privilegiar la vida religiosa respecto del apostolado. Pero allí donde la necesidad del apostolado era impelente, como en el caso de las regiones de Europa septentrional, todavía no completamente convertidas al Cristianismo, inició la derogación a la norma de la estabilidad y con ello la gran expansión de la Regla.

Las funciones desarrolladas por los monasterios benedictinos fueron múltiples, cubriendo tanto el campo espiritual como el económico. Siguiendo la norma establecida por su fundador, los monjes se hicieron expertos en muchos campos, por lo cual los monasterios se transformaron no solamente en centros culturales, sino también, comerciales e industriales, y alrededor de ellos muchas veces se constituyeron grandes propiedades con una organización compuesta por religiosos y por laicos.

A los monjes benedictinos debemos no solamente la transcripción de los manuscritos que nos han transmitido gran parte del patrimonio humanístico greco-romano, sino también la bonificación de vastas áreas pantanosas o abandonadas, transformándolas en zonas agrícolas, y el florecer de la industria y el comercio.

Las abadías llegaron también a tener funciones administrativas territoriales y, dado que muchas de ellas surgieron en proximidad de importantes vías de comunicación, se transformaron en puntos estratégicos de naturaleza fiscal o militar. Por esta razón los distintos centros de poder temporal de la Edad Media no pudieron desinteresarse de los monasterios; por el contrario, trataron de controlarlos e integrarlos a sus organismos institucionales. Así fue que las abadías terminaron adquiriendo las mismas características de los feudos laicos, aunque conservaran en cierta medida el elemento religioso-caritativo hacia las poblaciones aledañas.

Hacia el siglo X empezó la decadencia de las fundaciones benedictinas, en parte por las numerosas derogaciones de la disciplina inicial y en parte por la injerencia de la Iglesia y del poder político que mal toleraban su autonomía y su riqueza. Una de las primeras abadías que sintió el resabio de la decadencia de la vida monástica y que efectuó una reforma fue la de Cluny, en Francia; le siguieron la de Vallombrosa y la de Camaldoli, en Italia, y sucesivamente muchas otras.

Desde el punto de vista organizativo, el aspecto fundamental de la reforma fue la unión de varios monasterios en congregaciones; de esta manera, tenían mayores posibilidades de resistir a prepotencias de distintos tipos. Las congregaciones que, a menudo, eran enormes, se organizaron en un rígido sistema centralizado, en cuyo vértice estaba el abad del monasterio más importante.

Esta innovación, si bien permitió la supervivencia de comunidad benedictina, la alejó de la idea inicial del fundador, que había tratado que cada monasterio fuera una "familia", con autonomía espiritual y económica, netamente separada de las otras.

Del cepo benedictino nacieron los Cluniacenses, los Vallombrosianos y los Camaldolenses y, en el siglo XII, los Cistercienses de San Bernardo. Estas órdenes desarrollaron una función importantísima en Europa en el bajo Medievo.

## LOS SUFÍES

### 1. INTRODUCCIÓN

Sufismo es el nombre que se da al misticismo islámico<sup>315</sup>. La palabra deriva del término árabe *suf* (lana), que indicaba la capa de lana cruda que los ascetas musulmanes usaban, a semejanza de los monjes cristianos orientales, en señal de penitencia y de renuncia a la vanidad del mundo.

Otro nombre utilizado para designar a los místicos musulmanes es *derviche*, palabra persa que significa pobre, mendigo. En los países de lengua árabe se usa el término *faqir* (plural *fuqara*), del mismo significado.

Tratar de describir el sufismo como una doctrina o un sistema de prácticas coherentes es una empresa imposible. El sufismo es un fenómeno complejo, variado y multiforme que, precisamente gracias a su flexibilidad y adaptabilidad, fue capaz de expandirse en la enorme variedad de países, culturas y razas que constituyen el mundo musulmán. A los que intentan dar una exposición sistemática de él, se adapta bien el cuento del poeta persa Rumi sobre los hombres ciegos a quienes se pidió que describieran un elefante. Cada uno de ellos dio una respuesta diferente según la parte del cuerpo que sus manos tocaron, pero ninguno logró imaginar el animal completo.

En efecto, en el sufismo las interpretaciones del camino místico son tantas cuantos son los modos de acercarse a lo divino. No obstante, existe un hilo conductor que atraviesa el sufismo y que hace de él un fenómeno religioso característico y decididamente islámico.

Aquí trataremos de delinear, en términos absolutamente generales, la historia del movimiento, la organización de órdenes y conventos, la doctrina mística, las prácticas y los rituales más importantes. Daremos después, a título de ejemplo, una descripción más detallada de la orden turca Mevlana.

### 2. FORMACIÓN Y PRIMER DESARROLLO DEL SUFISMO

La tradición sufí remonta sus propios orígenes al Profeta y sus compañeros. Mahoma es considerado el primer eslabón de la cadena espiritual de los grandes maestros sufíes; la palabra de Dios, que le es revelada en el Corán, constituye la base de todas las doctrinas místicas y su ascensión a los cielos (el “viaje nocturno”) hasta la presencia de Aláh es tomada como modelo de la ascensión del alma del fiel.

Este “viaje nocturno” (*isrâ*)<sup>316</sup> reviste en la historia del misticismo islámico una importancia particular. Según la tradición, tiene lugar hacia el año 617 o 619 a lomos de una borrica alada, *al-Boraq*, y en menos tiempo del que emplea el agua que se derrama de una jarra en llegar al suelo. Mahoma visita primero la Jerusalén terrestre y después el infierno; con la ayuda del Arcángel Gabriel, sube al cielo y comparece ante Aláh, de quien escucha la voz. Aláh le revela que lo ha preferido a los otros profetas y lo ha elegido como “amigo”; luego le entrega el Corán y una ciencia esotérica secreta que no debe comunicar a los fieles.

Según la tradición shiita, esta ciencia secreta fue transmitida por el profeta a su yerno Alí. A pesar de poder contar con un precedente tan ilustre, las tendencias místicas se insertaron con gran dificultad en el Islam ortodoxo. Al fiel musulmán le resultaba muy difícil imaginar una relación personal con Aláh. Le bastaba abandonarse a su voluntad, obedecer su ley y completar las enseñanzas del Corán con aquellas de las tradiciones (*Hadit*, *Sunna*) fielmente custodiadas por los *ulema*, o doctores de la Ley. Además, el monaquismo y el celibato encontraban un obstáculo doctrinario directo en el Corán y en un famoso dicho (*hadit*) del Profeta: “No hay monaquismo en el Islam”<sup>317</sup>. Pero la condena de la religión oficial no impidió que el monaquismo sufí se radicase en el Islam y se difundiese hasta transformarse en un fenómeno de masas.

<sup>315</sup> *Islam* significa “humilde sumisión” a la voluntad de Aláh. Musulmán, que es el participio pasado del verbo que tiene la misma raíz de Islam, significa precisamente “sumiso”.

<sup>316</sup> En el “viaje nocturno”, Mahoma se inspira en un modelo antiguo, de origen mesopotámico, ya utilizado por Zarathustra, por la literatura apocalíptica hebrea (Enoch, Daniel) y cristiana (Apocalipsis de Juan), por Manes. Es posible que los relatos sobre el viaje nocturno, tan difundidos en el Islam, hayan influenciado a Dante.

<sup>317</sup> El Corán habla de monaquismo una sola vez (LVII, 27) en un pasaje de incierta interpretación. Según la explicación antigua, el monaquismo sería de institución divina; según la interpretación que prevaleció en la ortodoxia común, eso sería una invención cristiana no prescrita por Dios. El mismo dicho del Profeta sería, según algunos autores, una invención de los ortodoxos para desacreditar al sufismo. Cfr. R. Rubinacci, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, Nuova Serie, X, Nápoles 1960*.

Además de la tradición mística ligada a los relatos del viaje nocturno del Profeta, en el desarrollo del sufismo tuvieron una gran importancia las instituciones monásticas anteriores al Islam. Después de la conquista de la Fértil Medialuna, de Persia y de la India Occidental, el mundo musulmán entró en contacto directo con el monaquismo cristiano (monofisita y nestoriano), maniqueo y budista, y además con las tradiciones gnósticas y neo-platónicas. Varios relatos sufíes hablan de iniciaciones ascéticas bajo la guía de anacoretas cristianos, otros evocan antiguas tradiciones budistas.<sup>318</sup>

Los primeros ascetas aparecen ya durante la dinastía de los califas Omeyas (667-750). Con estos gobernantes terminó la época austera del Islam primitivo; los Omeyas no demostraban mucho interés en la religión, sino que se ocupaban sobre todo de gozar de las enormes riquezas derivadas de las conquistas. Rechazando completamente esta actitud mundana, los primeros ascetas islámicos proclamaban la necesidad de prepararse al inminente fin del mundo y al Juicio Final predicados por el Profeta. Como los ascetas cristianos, renunciaban a los bienes materiales, se trasladaban al desierto o a otros lugares solitarios, donde se dedicaban a continuas plegarias, vigiliyas y ayunos de penitencia.

El tono austero, pesimista y negativo de estos primeros ascetas comenzó a cambiar en el siglo sucesivo (IX) cuando fue introducido un nuevo tema místico, el del amor por Dios, que eclipsaba el terror del Juicio y del Infierno. En este siglo aparecieron los grandes maestros que crearon las formas teóricas y prácticas del sufismo.

Entre las figuras místicas de esta época emerge Bayesid, que introdujo la idea de *fana*, el aniquilamiento total del alma en Dios, idea que ocupará una posición central en las teorías místicas sufíes. Este maestro persa fue el precursor de la línea de sufíes llamados “los intoxicados”, los locos de Dios.

De tendencia opuesta a la de Bayesid, al-Junaid, maestro reconocido de los sufíes de Bagdad, introdujo la línea “sobria” del misticismo sufí. Más tarde, este maestro, conocido como el “Sheik del camino” sería considerado el predecesor común de la mayor parte de las confraternidades sufíes.

En la formación del sufismo tuvieron también gran importancia al-Muhashibi, que escribió textos fundamentales de psicología mística centrados en el análisis sutil del pensamiento, y Rabiya, una esclava liberada que introdujo en el sufismo el tema del amor gratuito y absoluto por Dios.

En el siglo X el trabajo de recopilación y difusión de las enseñanzas de los maestros sufíes comienza a tomar forma. Por primera vez aparecen “historias” del sufismo, sistemáticas y documentadas; esto indica claramente que se consideraba completa la etapa de construcción y que el movimiento estaba suficientemente radicado y organizado.

Los ortodoxos, por su parte, habían siempre mirado con recelo, cuando no con abierta desaprobación, el desarrollo de las tendencias místicas en el seno del Islam. Todos los maestros sufíes más prominentes fueron acusados de herejía y algunos, como el famoso místico de Bagdad, al-Hallaj, fue martirizado.

Surgió así la necesidad de rehabilitar al movimiento y de ponerlo en buenas relaciones con la ortodoxia. Esta tarea fue realizada por el famoso teólogo al-Gazali, quien abandonó su cargo como profesor de teología en una importante escuela de Bagdad para transformarse en sufí. Por el resto de su vida al-Gazali se dedicó, a través de sus escritos, a la reconciliación entre sufismo y ortodoxia.

Un siglo más tarde, todos los elementos especulativos que habían sido incorporados en el pensamiento sufí fueron estructurados en un sistema teosófico completo por el español Ibn Arabi (1165-1240), el más extraordinario genio místico que el Islam haya producido. El sistema de Ibn Arabi no sólo influyó de manera determinante el desarrollo sucesivo del sufismo, sino que tuvo también una notable resonancia en la Europa cristiana.

### **3. FORMACIÓN DE LAS ESCUELAS MÍSTICAS**

No obstante el haber surgido fuera de la religión legalista y ortodoxa, el movimiento sufí se mantuvo siempre islámico. En este sentido baste recordar que una de las características de los primeros ascetas era la escrupulosidad minuciosa con que observaban las normas de la ley (*sharía*), ya sea en el aspecto ritual como social.

<sup>318</sup> Cfr. A. J. Arberry, “Sufism”, Londres 1950, cap. IV.

Estos primeros ascetas vivían cada uno por su cuenta, generalmente vagando de un lugar a otro, sin vínculos organizativos ni una doctrina común. Es solamente a partir de fines del siglo VII que comienzan a aparecer junto a los esbozos de la doctrina mística, los primeros signos de vida comunitaria: se formaron pequeños círculos de discípulos en torno a un maestro (*Sheik*), se multiplicaron los lugares de reunión consagrados a los ejercicios litúrgicos en común, en algunos casos surgieron residencias estables, verdaderos conventos, donde los fieles vivían su ideal místico, lejos del mundo, practicando especiales ejercicios ascéticos.

El origen de las primeras fundaciones monásticas parece estar relacionado a una institución característica del Islam que resale a los primeros siglos, los siglos de las grandes conquistas. Se trata de los *ribat*, es decir lugares fortificados, construidos en las fronteras del Imperio como puestos de avanzada en la guerra contra los infieles. Según la concepción islámica de la guerra santa, entendida como obligación religiosa meritoria, en estos lugares fortificados solían retirarse, junto a los soldados, los devotos que asociaban prácticas militares, ejercicios ascéticos y estudios religiosos. En las fronteras orientales, donde los infieles ya no representaban un peligro para el Islam, la función bélica del *ribat* cesó, por lo cual la disciplina ascética y las prácticas religiosas terminaron por ser la única ocupación de los fieles.

El *ribat* se convirtió así en un verdadero cenobio en el cual uno o más ascetas vivían rodeados de sus discípulos.

En Persia, el *ribat*-cenobio fue llamado *Kanakah*. Ésta al comienzo estaba generalmente formada por un patio central con claustros laterales donde se encontraban las celdas de los derviches. A un lado del patio estaba la sala principal donde se desarrollaban los ejercicios devocionales en común. Esta sala era, en general, muy simple: tenía un nicho que indicaba la dirección de la Kaba y una piel de oveja donde se sentaba el Sheik. Comúnmente había también una pequeña mezquita, una cocina, una sala de baño y algunos laboratorios<sup>319</sup>. La estructura recordaba los conventos cristianos. Este tipo de asociación tenía un mínimo de normas que regulaban la vida comunitaria. El primero en compilarlas en una lista fue el sufí Abu-Said en el siglo XI. Estas normas fueron imitadas luego por muchos fundadores de confraternidades sufíes.

He aquí las diez normas de la "Regla" de Abu-Said:

- 1) *Los derviches deben mantener sus vestimentas y a sí mismos siempre limpios.*
- 2) *No deben sentarse en la mezquita, o en otro lugar sagrado, a parlotear.*
- 3) *Como primera cosa, deben efectuar sus oraciones rituales juntos.*
- 4) *En la noche deben orar mucho.*
- 5) *En cuanto se levantan deben pedir perdón a Dios y dirigirse a Él.*
- 6) *En la mañana deben dedicar a la lectura del Corán el mayor tiempo posible y mantener silencio hasta que salga el sol.*
- 7) *Entre las oraciones del crepúsculo y aquellas que se recitan antes de dormir, deben repetir las letanías.*
- 8) *Deben dar la bienvenida a los pobres, a los que tienen necesidad y a todos aquellos con quienes entren en contacto, soportando con paciencia la molestia de servirles.*
- 9) *No deben comer nada que no sea compartido con otros.*
- 10) *No deben ausentarse sin recibir de los otros el permiso para hacerlo.*

*Pero sobre todo, deben transcurrir su tiempo libre en estas tres ocupaciones: el estudio de la teología, los ejercicios devocionales, la ayuda y el consuelo de los demás".*<sup>320</sup>

Como se ve, el régimen de vida se asemeja mucho al de los conventos cristiano-orientales. Es necesario observar que en estas normas el Sheik no es nombrado, dado que al comienzo era simplemente un guía espiritual y no el jefe jurídico del convento. Los derviches no debían ni siquiera pedirle permiso para ausentarse; bastaba que se lo pidieran a sus compañeros. En cuanto respecta a la castidad, a la que aquí no se hace mención, sabemos por otras fuentes que era practicada por los ascetas de los primeros siglos. Posteriormente, en obediencia a la recomendación del Profeta, el matrimonio se hizo más común siendo, de todos modos, objeto de distintas reglamentaciones en los diferentes grupos.

<sup>319</sup> S. Trimmingham, "The Sufi Orders in Islam", Oxford 1971, págs. 1-69.

<sup>320</sup> S. Trimmingham, op. cit. Págs. 166-67.

Tomando como modelo los cenobios del tipo descrito por Abu-Said, se formaron las escuelas sufíes, centros de enseñanza y práctica de la doctrina. En el siglo XI el más antiguo tratado persa sobre el sufismo<sup>321</sup>, enumera doce escuelas, dos de las cuales eran consideradas desviantes.

#### **4. FORMACIÓN DE LAS ÓRDENES**

A partir del siglo XIII algunas escuelas sufíes se transformaron en Órdenes o confraternidades (*Tarika*). Este cambio se produjo cuando se trató de perpetuar la enseñanza, los ejercicios místicos y las reglas de vida de un maestro considerado particularmente sabio y santo. Los *Sheiks* de la escuela asumieron la dignidad de herederos espirituales del fundador y se formó así una cadena iniciática de carácter esotérico que unía al *Sheik* viviente con el primer maestro. El ingreso a la escuela adquirió entonces el carácter de una ceremonia de iniciación que preveía un juramento de fidelidad al fundador y a su sucesor terrenal.

Las *tarikas* no desarrollaron jamás tendencias sectarias ya que sus fundadores se preocuparon de mantener siempre los vínculos con las instituciones ortodoxas, aceptando los deberes legales y rituales del Islam.

Las *tarikas* más importantes para el desarrollo institucional del sufismo fueron diez<sup>322</sup>. Todas las otras derivan de ellas a través de procesos de ramificación. Debemos notar que no se llegó nunca a la formación de una única orden universal. Las zonas más importantes para el desarrollo de las órdenes iniciales, fueron la Mesopotamia, el Korasan (Persia Septentrional) y el Norte de África. Las órdenes turcas derivan de las de Asia Central; las *tarikas* hindúes provienen de las dos primeras zonas mencionadas, pero luego tuvieron un desarrollo autónomo.

En las *tarikas*, la casa del *Sheik* (*zauiya*) cumplía la función de convento. En general la *zauiya* consistía en una construcción simple y modesta donde vivían el maestro y sus discípulos. A la vida común, en general, era dedicado el invierno, mientras que con la primavera, los derviches partían de viaje.

Cada orden tenía una regla, o más bien una serie de recomendaciones que consistían en consejos morales o en normas de comportamiento, acompañadas de un comentario que las analizaba en detalle. Estas reglas varían según la confraternidad, pero presentan características generales comunes. La Regla de la Orden Suhrawardiya<sup>323</sup>, una de las diez primeras, comprende normas para los novicios, para la transmisión de la doctrina, para el matrimonio, para el modo de vestir, comer, dormir, viajar, mendigar; consejos para la conducta a seguir en caso de enfermedad, en los períodos cruciales de la vida y en el momento de la muerte.

#### **5. FORMACIÓN DE LAS ORGANIZACIONES MONÁSTICAS (TAIFA) Y DECADENCIA DEL SUFISMO.**

A partir del siglo XV, en coincidencia con la expansión del imperio otomano, las órdenes se formalizaron como organizaciones monásticas (*taifa*) con una estructura centralizada, casas madre y sub-órdenes. Durante este período el sufismo alcanza su máxima expansión, transformándose en un verdadero movimiento de masas al tiempo que inicia su decadencia.

Las causas de esta decadencia son múltiples, siendo la principal de ellas la veneración del *Sheik*. Durante este período el heredero del poder espiritual (*baraka*) del fundador se transforma en una especie de semidiós que pretende la total obediencia por parte de sus discípulos. La enseñanza de los primeros maestros jamás había comprometido la libertad de los adeptos que ahora se habían transformado en una especie de “esclavos espirituales” del *Sheik*.

Esto significó una debilitación del espíritu místico de las confraternidades. En los países árabes la lucha secular entre la ortodoxia y la doctrina esotérica sufí terminó con la victoria de los legalistas, quienes lograron neutralizar al sufismo sometiéndolo a los propios principios a través de la tolerancia de sus manifestaciones exteriores.

<sup>321</sup> Al-Hujwiri: “Kashf al-Mahjub” (La revelación del misterio), editado por R. Nicholson, Londres 1959.

<sup>322</sup> S. Trimmingham, op. cit. pág. 14.

<sup>323</sup> Abu al-Suhrawardi: “Kitab Adab al-Muridin” (Regla de los novicios), traducido por M. Milson, Cambridge y Londres 1975.

Los *sheiks* competían entre sí para demostrar la propia lealtad hacia la Ley (*sharia*) y así varias órdenes se vieron despojadas de sus contenidos esenciales, transformándose en formas vacías sin mística, disciplina ni técnicas ascéticas. Durante esta fase en las Órdenes se habían cristalizado las estructuras organizativas y las prácticas espirituales y era extremadamente difícil aportar algún tipo de innovación. No surgió ninguna personalidad capaz de regenerar la doctrina mística para adaptarla a los nuevos tiempos y los pequeños cambios que se introdujeron en algunas confraternidades fueron rápidamente integrados en los estereotipos de las viejas formas.

Por último, como factor de decadencia cabe mencionar la veneración de las tumbas de los santos maestros de las Órdenes en un modo más ciego y supersticioso que la veneración de los *sheiks* vivos.

## 6. LA DOCTRINA MÍSTICA

Como sucede con la mayor parte de los sistemas místicos, la doctrina sufí incluye concepciones filosóficas en torno a: Dios, la relación del alma humana con Dios, la posibilidad de ascender desde lo humano a lo divino y los modos para hacerlo.

Veamos brevemente cómo cada uno de estos puntos fue desarrollado por la doctrina sufí.

Respecto de la naturaleza de Dios, para los místicos sufíes la concepción de islámica de Dios como único, infinito y omnipotente era fundamental. Dios es el creador de la humanidad y de todo lo que existe en el universo. A Él pertenecen los atributos de majestuosidad, belleza, perfección y luz. Pero a partir de esta concepción de Dios como causa de todo lo existente, los místicos sufíes pasan a otra, mucho menos islámica y peligrosamente cercana al panteísmo: Dios como única realidad. Sostenían que admitir la existencia real de cualquier cosa fuera de Dios debía ser considerado politeísmo. Si Dios es la única realidad, todos los fenómenos no son que formas, aspectos o manifestaciones de la misma. El universo es la expresión externa, visible, de la realidad interna, invisible, de Dios.

Respecto de la relación del alma con Dios los sufíes repropusieron la distinción platónica entre un alma inferior, animal (*nafs*), responsable de las pasiones y del mal, y un alma superior (*ruli* ?), con atributos de inteligencia y propensión al bien. Por lo tanto, el alma inferior debe ser dominada por el alma superior que, de este modo, puede abrirse a los misterios divinos. Los sufíes sostenían además que, antes de encarnarse en un cuerpo, el alma había morado en presencia de Dios y había estado unida a Él.

Los sufíes llamaban “el camino” al proceso de purificación del alma encarnada hasta su ascensión y reunión con Dios. Según el gran maestro al-Hujwiri, el camino comprende tres grados principales: las estaciones (*magamat*), los estados (*ahwal*), y la realización (*tamkin*).<sup>324</sup>

Las estaciones o situaciones internas o moradas existenciales, inician con la estación del “arrepentimiento”, donde el creyente reconoce la miseria de la propia vida mundana y decide dedicarse al servicio de Dios. El número de las estaciones varía según los autores, pero siempre indican el progreso que el creyente ha logrado en su camino interno hacia Dios. Antes de pasar a la estación sucesiva es necesario completar las obligaciones y desarrollar las virtudes que la estación precedente comporta.

Los estados, en cambio, no dependen de los esfuerzos de los fieles: son dones de Dios. Pueden llegar en cualquier momento del proceso interno y son señales de la gracia divina que dan fuerza y entusiasmo al practicante. Se manifiestan como iluminaciones y éxtasis místicos que confirman el progreso realizado y estimulan al creyente para proseguir el camino espiritual.

El último grado es el de la realización; es el fin de la vía mística y consiste en la obtención de la vida unitiva y en el contacto con lo divino. En este grado el fiel se transforma en el “hombre perfecto” y vive en los atributos de Dios. Como al-Hallaj, puede decir: “Yo soy la realidad divina”.

El medio para alcanzar esta meta es el amor. Toda la vía mística del sufismo está fundada en el amor avasallador y total por Dios. Algunas de las enseñanzas más hermosas y profundas del sufismo están dedicadas precisamente al tema del amor. El amor humano por las cosas y los seres bellos es tomado como punto de partida para el amor hacia Dios. He aquí como un famoso maestro sufí<sup>325</sup> se expresa:

<sup>324</sup> Al-Hujwiri, op. cit.

<sup>325</sup> Abu Talib: “Qut al-Qulub”, II, 51. Cfr. M. Smith: “Studies in Early Mysticism”, London 1931, pág. 205.



“Entre las señales del amor está el deseo de encontrarse con el ser amado cara a cara, de verlo sin velo en la morada de la paz, en el lugar de la Cercanía; este deseo significa una añoranza por la muerte, la clave del encuentro y la puerta de ingreso a su manifestación”.

El místico debe llegar al punto en que la existencia o la no-existencia de cualquier cosa sean para él indiferentes y que su corazón esté ocupado sólo por el amor hacia Dios. Si esta condición se alcanza, entonces la luz de Dios brillará en su corazón. Al inicio ésta será como la explosión enceguedora de un relámpago.<sup>326</sup>

En ese momento cae el último velo: el fiel no tiene más dudas y Dios se manifiesta en todo su esplendor. Mientras contempla la visión (*marifa*) de la Belleza Suprema, el alma se desvanece, perdiendo todas las impresiones sensoriales y la conciencia de todos los estados de “criatura”. Es esta la “muerte del alma” (*fana*), o sea, el aniquilamiento del yo individual. Pero al morir a sí misma, el alma comienza a vivir en Dios en una unión inmortal. Es el fin del camino: la parte ha regresado al todo como una chispa reabsorbida por las llamas.

## 7. ORGANIZACIÓN DE LAS ÓRDENES

En términos generales, la organización de las órdenes sufíes durante su fase final es la siguiente: El sheik, heredero del fundador, encabeza la confraternidad y al momento de su investidura recibe el poder espiritual y las facultades correspondientes a su función. Más precisamente se lo llama *sheik al-sajjada*, es decir “maestro de la alfombra”, porque se sienta sobre la alfombra de oración del fundador, símbolo de su autoridad espiritual. En las órdenes que no admitían el celibato, la sucesión era de padre a hijo. En las demás órdenes el sheik era elegido por los derviches.

Por debajo del Sheik estaba el vice-director (*naib*) del que dependían varios califas o *muqqadams* nombrados por el Sheik. A cada uno se le daba un documento que enumeraba sus poderes. Los califas tenían a su cargo diferentes barrios de una misma ciudad y asumían también funciones específicas relativas a la organización y al ritual. Así uno se encargaba de la economía de la orden (administrador) y desde esa función enviaba a las delegaciones que recogían las contribuciones de los fieles que servían para mantener la confraternidad. Se ocupaba también de organizar fiestas y celebraciones, por ejemplo para conmemorar el cumpleaños del profeta, para honrar a los santos, etc.

En la orden había dos tipos de miembros: los derviches y los laicos asociados. Los derviches constituían una pequeña parte de la confraternidad; eran miembros permanentes y vivían en los conventos por largos períodos de tiempo, mas raramente por toda la vida. Los asociados conducían una existencia normal con sus familias y sus trabajos, pero no vivían en el convento. Pronunciaban un voto de obediencia al *sheik* o al califa, quedando bajo su autoridad. Recibían una corta instrucción y se los preparaba para participar en las ceremonias colectivas de la orden, a la que mantenían con sus donaciones.

El ingreso a la orden comportaba para el derviche un período medio de tres años de noviciado en el convento, que variaba según la orden. Durante el noviciado el monje recibía una instrucción religiosa y tenía que prestar algunos servicios a la comunidad. El ingreso propiamente dicho consistía en una ceremonia en la que se pronunciaba la famosa frase: “Entrégate a tu Sheik así como el cuerpo se entrega a las manos de quien lo lava, que lo maneja como le place y el cuerpo obedece”.

Un apretón de manos sellaba el acto de sumisión al sheik. Luego el nuevo derviche era bautizado con agua o leche y vertido con una capa. Finalmente recibía un rosario y un libro de oraciones. Así pasaba a formar parte de un convento en el cual viviría según las reglas establecidas por su confraternidad.<sup>327</sup>

<sup>326</sup> Al-Gazali: “Ihya”, III, 16-17. Cfr. M. Smith, op. cit. págs. 213-214.

<sup>327</sup> S. Trimmingham, op. cit. pág. 187.

## 8. LOS RITUALES Y LAS PRÁCTICAS

La liturgia del Islam ortodoxo fue fijada por Mahoma y no sufrió jamás algún desarrollo dentro del ámbito de la religión oficial. La única evolución provino del sufismo<sup>328</sup>, que introdujo varios rituales, los más importantes de los cuales son el *dhikr* (mención) y el *sama* (audición). Ambos se desarrollan en sesiones organizadas, separadas de las plegarias rituales.

El esquema clásico de estas sesiones, adoptado con más o menos variantes por todas las órdenes sufíes, es el siguiente: en ciertos días de la semana, que varían según el lugar, todos los derviches de una orden se reúnen en el convento a la hora de la oración para efectuarla juntos; terminada la oración, los derviches se sientan en círculos concéntricos; inicia entonces el *dhikr* que consiste en la repetición de uno de los 99 nombres de Dios o bien de una breve frase que, de preferencia, es la primera parte de la profesión de fe: “No hay otro Dios que Dios”. Las modalidades del *dhikr* varían según la confraternidad; frecuentemente se acompaña la recitación con ejercicios respiratorios y determinados movimientos del cuerpo. El *dhikr* inicia en silencio, que para algunas órdenes dura toda la sesión, pero más comúnmente la recitación se hace en voz alta y con frecuencia a un ritmo acelerado, hasta provocar estados de éxtasis. Antes o después del *dhikr*, se leen algunos pasajes del Corán, de la tradición profética o de obras de grandes maestros. Algunas veces la lectura es acompañada por sermones explicativos. Inmediatamente después viene la última parte de la sesión, el *sama* o audición, que comprende la recitación de poesías místicas compuestas por los derviches. Frecuentemente la recitación incluye partes cantadas y música. Alcanzado el éxtasis a través del *sama*, en algunos casos los derviches comienzan a bailar. Al inicio esta danza tenía un carácter espontáneo pero poco a poco adquirió caracteres específicos en algunas órdenes. Más adelante describiremos en detalle la danza de los famosos derviches de la orden Mevlana.

En algunos casos el *sama* era acompañado por otras prácticas, como la contemplación de jóvenes hermosos. Esta práctica, que tenía el propósito de inducir el éxtasis a través de la pérdida de sí mismo en el misterio de la belleza, sirvió frecuentemente a los ortodoxos como argumento para acusar a los sufíes de inmoralidad.

Otro medio para facilitar el éxtasis, era el uso de drogas, como hashish, opio o café. También esta práctica fue objeto de feroces polémicas anti-sufismo; pero es oportuno aclarar que el uso de estupefacientes fue mucho más difundido en las formas populares que en el sufismo clásico.

La ceremonia descrita termina con una oración común; en general, se trata de una plegaria para los difuntos de la orden o para otros personajes importantes: el profeta, los cuatro califas, el soberano, etc.

Aparte del *dhikr* y el *sama*, los sufíes practicaban otros dos tipos de ceremonias. Una era el oficio diario llamado *dhikr-al-awqat*, que consistía en la repetición de breves frases después de dos o más oraciones canónicas. Este era un ejercicio obligatorio basado en la prescripción coránica: “Cuando hayas terminado tus plegarias, recuerda a Dios, mientras estés de pie, sentado o acostado” (Corán, IV, 104). La jaculatoria era recitada con la ayuda de un rosario. El otro ejercicio, *dhikr khafi* (recuerdo oculto), se basaba en la respiración rítmica. Esta es la descripción del modo en que se practicaba en la orden Naqshabandi:

“La lengua debe mantenerse contra el paladar, los dientes y labios apretados, mientras se retiene la respiración. Entonces se comienza con la palabra “*la*” y se la hace ascender desde el ombligo hasta el cerebro; cuando haya alcanzado el cerebro se pronuncia “*ilaha*” con la cabeza hacia el lado derecho e “*illallah*” con la cabeza hacia el izquierdo, y se empuja enérgicamente esta frase dentro del corazón pineal<sup>329</sup>: desde allí circula a todo el resto del cuerpo. La frase “*Muhammad rasul Allah*” (Mahoma es el apóstol de Aláh), se recita balanceándose de izquierda a derecha; luego se dice “Dios mío, tú eres mi meta y satisfacerte es mi deseo”<sup>330</sup>.

Las distintas formas de *dhikr* tenían el propósito de saturar por completo el ser del creyente, haciéndole olvidar todo excepto Dios. La fórmula de la repetición debía ser transmitida por un maestro viviente que, a través de la cadena iniciática, se conectaba con el Profeta.

En ocasiones especiales, como por ejemplo el cumpleaños del Profeta, se organizaban representaciones teatrales (*mawlid*), seguidas de reuniones cerradas en las que no podían participar extraños. En ellas,

<sup>328</sup> S. Trimmingham, op. cit. pág. 194.

<sup>329</sup> El corazón tiene para los sufíes la forma de un pino y contiene toda la verdad del hombre.

<sup>330</sup> S. Trimmingham, op. cit., págs. 201-202. Es interesante notar la semejanza de esta oración con la plegaria hesicasta.

además del *dhikr* y el *sama*, se efectuaban juegos, ejercicios, acrobacias, espectáculos, y eran permitidas prácticas, como la contemplación platónica de los efebos, que no eran aprobadas por la ortodoxia.

Gran importancia tenían además los ayunos, las vigilias y las invocaciones, como “*ya latif*” (¡Oh, Dios mío!) que debía ser repetida cien o mil veces al día. Naturalmente como cualquier musulmán, el derviche debía cumplir con las cinco oraciones rituales, respectivamente al alba, a mediodía, a mitad de la tarde, al crepúsculo y en las primeras horas de la noche. Además de estas prácticas ascéticas, el derviche se dedicaba al estudio profundo del Corán y a la lectura de teología mística y de textos de maestros sufíes.

En el convento había se realizaban trabajos administrativos como la recolección de las donaciones de los fieles, las preparación de las comidas, la limpieza, etc.

## **9. IMPORTANCIA DEL SUFISMO**

En el Islam el sufismo ha tenido el rol fundamental de llenar el vacío existente entre la religión legalista y el pueblo. Los doctores de la Ley (*ulema*), escasamente ocupados en el ejercicio de la vida pastoral y privados de medios y de estructuras para la expresión emocional de la religión, tenían poco que ofrecer a las necesidades profundas del pueblo. Fueron las órdenes sufíes las que dieron al hombre común la posibilidad de una verdadera participación religiosa.

No menos importante es el papel social del sufismo. A diferencia de los *ulema*, los sufíes no hacían diferencias de clase: los pobres, los incultos, los marginados, los extranjeros eran bienvenidos en sus confraternidades. El derviche proveniente de la masa era uno de ellos tanto como el famoso Sheik o el gran teósofo. De esta manera las confraternidades sufíes desarrollaron una función de participación social importantísima, permitiendo el intercambio entre individuos que, por clase o formación cultural, tenían poco en común. Rápidamente este aspecto participativo se extendió a toda la sociedad: en la fase de máxima expansión del sufismo, cada aldea o barrio de una ciudad, cada gremio, cada tribu tenía su confraternidad sufí con su tumba-centro. Así el sufismo ejercía una influencia social y cultural no sólo entre los iniciados y asociados, sino sobre todos los miembros de esa determinada comunidad.

Además de esto, numerosas órdenes dieron a las mujeres —muy poco reconocidas por la religión oficial— acceso a la vida espiritual y social. Las mujeres podían ser miembros asociados o líderes de confraternidades femeninas y en, algunos casos, podían llegar a ser derviches a pleno título o hasta Sheikas.

El sufismo desarrolló además un importante rol cultural porque inspiró una rica tradición poética y musical, tanto en círculos intelectuales y cultos como en ambientes populares. Es más: los sufíes fueron el puente entre los círculos teosóficos y místicos y la expresión poética de la religiosidad popular.

Por último cabe recordar la enorme tarea misionera desarrollada por los sufíes, que no sólo convirtieron a grandes masas de no-musulmanes sino que además lograron que la nueva religión llegara a sus corazones. Los derviches errantes fueron los agentes de la conversión de pueblos enteros como los Berebere, los Griegos de Anatolia, los Turcos, los Tártaros, los Hindúes y los Malayos.

## **10. LA ORDEN MEVLANA**

Esta orden, cuyos adeptos son conocidos en Occidente como Derviches Danzantes, deriva su nombre de la palabra árabe *Mawlana* (en turco se pronuncia “mevlana”), que significa “nuestro maestro”. Con este título se identifica a su fundador Jalal al Din Rumi, el mayor poeta místico de lengua persa.

Rumi nació en Bactra, hoy Balj, en Irán Oriental en el año 1207. Su padre, un eminente Sheik sufí, decidió emigrar con la familia y sus discípulos hacia Occidente para huir de los mongoles de Gengis Khan que amenazaban su ciudad.

Después de varios años de peregrinación, la familia se estableció en Turquía, en la ciudad de Iconio (hoy Konia), capital del sultanado de *Selgiuk de Rum*. Con esta frase se indicaba el “país de los Romanos”, es decir de los Bizantinos de Anatolia, que había sido conquistado en parte por los Turcos.

En aquellos tiempos, Konia, uno de los pocos lugares seguros, al reparo de las invasiones môngolas, se había transformado en un centro cultural y religioso importante, dado que numerosos artistas, estudiosos y místicos del Oriente musulmán habían encontrado allí refugio.

Dos años más tarde, el padre de Rumi murió. De la educación del joven se ocupó el nuevo Sheik, que había reemplazado al padre como guía del grupo sufí. Cuando él también murió, Rumi fue el nuevo jefe.

Pero el acontecimiento decisivo en la vida de Rumi fue su encuentro con un misterioso derviche, Shams (“el sol”) al Din Tabrizi, que había llegado a Konia desde Irán en el año 1244. Vestía un viejo y raído traje negro y no poseía nada. Era conocido con el sobrenombre de “hombre alado” porque había estado en muchos lugares buscando una guía espiritual.<sup>331</sup> La amistad entre ambos fue inmediata y profunda; se retiraron del mundo y vivieron completamente aislados en una cabaña durante mil y un días. Pero la atención exclusiva que el Maestro dedicaba al desconocido derviche hizo nacer celos terribles en los discípulos de Rumi. Apenas hubo terminado el retiro de mil y un días en la cabaña, Shams fue asesinado a cuchilladas y su cadáver hecho desaparecer.

Rumi, que no conocía la trágica suerte de su amigo, comenzó a buscarlo desesperadamente; viendo vanos sus esfuerzos, se recluyó en su casa, rechazando toda compañía. Se lo veía deambular como atontado alrededor de una columna de su jardín. Cuarenta días después de la desaparición de Shams, Rumi vistió de luto: una camisa blanca, abierta a la altura del pecho, un sombrero alto de forma cónica y de color miel. Se transformó en un *madhaub*, es decir, en un “loco de Dios”, como Shams. Se lamentaba en voz alta anhelando la unión con Allah, hablaba en versos que más tarde serían recopilados en su famoso poema, el *Mathnawi*.<sup>332</sup> Un día, pasando cerca del negocio de un orfebre, Rumi se sintió como arrebatado por el sonido de los golpes de martillo de los aprendices que trabajaban las láminas de oro. A cada golpe comenzó a repetir “Allah, Allah” y a girar sobre sí, en éxtasis, en plena calle. Giraba con los brazos abiertos y la cabeza inclinada como un enorme pájaro, repitiendo el nombre de Dios. Así surgió, según la tradición, la famosa danza de la Orden Mevlana.

Rumi murió en el año 1273. Uno de sus amigos y discípulos le sucedió en la dirección del grupo sufí. Cuando éste también murió, le sucedió el hijo mayor de Rumi, Sultan Walad, y de allí en adelante la sucesión fue casi siempre hereditaria. A Sultan Walad se debe el desarrollo de los principios y la organización de la orden que después se difundió en toda la Anatolia y aún más allá.

La danza creada por Rumi, acompañada por una música especial, constituye parte del servicio religioso (*sama*) de la orden Mevlana. Las sesiones se desarrollan en una sala que comprende un nicho (*mihrab*), orientado en dirección a la Kaba de la Meca y un púlpito como los que existen en las mezquitas. En la sala, una balaustrada octogonal en la zona central separa a los derviches de los espectadores. Delante del nicho se encuentra el lugar reservado al Sheik, que se sienta sobre una piel de oveja. La orquesta, formada por flautas y tambores, se sitúa en una galería ubicada sobre la puerta de entrada a la sala.

La sesión comienza con una oración ritual. Luego los derviches se sientan cerca de la puerta —los que han completado el noviciado a la derecha y los novicios a la izquierda— para recitar algunos versos del Corán, un pasaje del *Mathnawi* y, en grupo, una oración por el Profeta, el Fundador de la Orden y el Soberano.

A continuación, uno de los músicos se pone de pié y canta un himno escrito por Rumi en honor al Profeta. Después de un solo improvisado por el Jefe de los flautistas, toda la orquesta inicia el primer prelude: los derviches se alzan y danzan tres veces alrededor de la sala en sentido antihorario. Al final de este giro, los derviches hacen un saludo (*salam*) y se quitan la capa negra, quedando con un traje blanco. Luego, siguiendo al maestro de danza, besan la mano del Sheik uno por uno.

Ahora comienzan a danzar levantando los brazos, la mano derecha vuelta hacia arriba, la izquierda hacia abajo, y la cabeza inclinada hacia la derecha. En la danza giratoria el vestido se alza formando una especie de disco volante. Siguiendo las indicaciones del maestro de danza, los derviches, se disponen en dos órbitas circulares. Girando lentamente sobre sí mismos, dan la vuelta al recinto mientras repiten en voz baja el nombre de Dios. El maestro controla la regularidad y precisión de sus movimientos. Después el ritmo de

<sup>331</sup> El lugar de origen de Shams es incierto. Algunos estudiosos suponen que, a través de él, Rumi entró en contacto con las ideas religiosas hinduistas y budistas. Cfr. J. P. Brown: “The Dervishes or Oriental Spiritualism”, Londres 1968, Apendix D.

<sup>332</sup> *Mathnawi*, en persa y turco indica una composición poética de cualquier dimensión que trata de temas épicos, románticos, éticos o didácticos. El *Mathnawi* de Rumi consta de cerca de 26000 versos aproximadamente, es decir, casi la Iliada y la Odisea juntos.

la música cambia; los derviches de la órbita externa se retiran a la periferia y todos se detienen. El Sheik avanza hacia ellos y los saluda. Un intervalo e inicia una segunda vuelta, luego una tercera y una cuarta. Entonces los derviches vuelven a sus lugares y se cubren nuevamente con las capas negras. El Sheik los saluda y la sesión termina.<sup>333</sup>

Ningún momento de la danza Mevlana es dejado a la improvisación ya que ésta tiene un significado alegórico complejo del cual existen diversas interpretaciones. Rumi, en el Mathnawi, habla muchas veces de la danza pero, desafortunadamente, la autenticidad de tales fragmentos no siempre es cierta.

He aquí cómo Rumi se expresa en un pasaje:

“Los sabios dirán: es de la revolución de las esferas que nosotros hemos tomado esta melodía.

Es el sonido de los movimientos del firmamento que los hombres reproducen con la guitarra (*bandore*) y la voz. Los fieles dicen: es el recuerdo del paraíso que endulza todas las voces vulgares.

Todos nosotros hemos formado parte del cuerpo de Adán y escuchado las melodías del paraíso.”<sup>334</sup>

Según este pasaje, la danza Mevlana parece basarse en la teoría pitagórica de la “música de las esferas”, adoptada por numerosos maestros musulmanes y sufíes. En esta antigua teoría —descrita admirablemente por Platón en el X libro de “La República” (el mito de Er)— cada estrella y cada planeta está regido por una potencia angelical que, en un diferente grado de perfección, es una emanación del Uno o Absoluto.

Las esferas celestes, movidas por el Amor Divino, ruedan como en una danza y cada una emite una nota particular. El resultado es una música celestial, “la música de las esferas”. Según esta interpretación, los derviches con su movimiento rotatorio y translatorio reproducen la rotación y la revolución de los cuerpos celestes. Los gestos de las manos (la derecha vuelta hacia arriba y la izquierda hacia abajo) aluden a la transmisión de la emanación divina de las regiones superiores a las inferiores. Así como las esferas celestes, los derviches danzan por amor al Absoluto, Aláh, y captan y transmiten sobre este plano de existencia la emanación divina.

Pareciera que esta interpretación de la danza Mevlana fuera la más antigua y que fuese aceptada en el círculo mismo del Fundador. Pero con el tiempo, a ésta se sobrepusieron otras explicaciones más cercanas a la visión musulmana ortodoxa. La explicación clásica que se encuentra en los manuales de la Orden es la siguiente: el manto negro del derviche es su tumba, él ha muerto para el mundo Divino; el sonido de la flauta, que representa alegóricamente la trompeta del Juicio, lo despierta del sueño de la indiferencia y lo hace resucitar, así como los muertos resucitarán en el último día.

El *sama* representa el florecer de los diferentes planos de existencia partiendo del Uno: primero está el intelecto universal, después el alma del mundo, la esfera de los planetas, los elementos, los minerales, las plantas, los animales y, finalmente, el hombre.

A partir del hombre se inicia el camino inverso al de las emanaciones de las criaturas: el regreso del múltiple al Uno, a través de la vía mística. Dios es un punto y su movimiento circular hace que el mundo aparezca como existente. La sala de la danza alegoriza el círculo recorrido por Dios en la Creación-Emanación. El peregrino místico recorre el círculo y llega a la presencia del Uno, representado por el Sheik.

### Las reglas de la orden

Ingresando en la Orden, al postulante se le ofrecían dos alternativas: podía efectuar un retiro de mil y un días en el convento, al término del cual llegaba a ser un derviche Mevlana (*dede*); o bien, sin participar en el retiro, podía acudir todos los días al convento para ejercitarse en las prácticas de la Orden. En este caso llegaba a ser un iniciado (*muhib*, literalmente “amante”) a quien estaba permitido danzar en el sama.

Si elegía el retiro, como primera cosa era llevado a la “cocina”, donde era presentado a un Maestro llamado “cocinero”. En el Mevlana, el cocinar asumía un importante significado alegórico: el postulante era considerado una especie de materia prima “cruda” que debía ser transformada, tal como los elementos de una comida son manipulados y cocidos hasta devenir comestibles. Según esta imagen eran considerados

<sup>333</sup> Cfr. M. Molé: “Les danses sacrées”, París 1963, págs. 229-248.

<sup>334</sup> Mathnawi, 4, 742-745 en M. Molé, op. cit. págs. 238-39.

“crudos” los hombres comprometidos exclusivamente en el aspecto exterior de la vida y “maduros” aquellos abiertos a la perspectiva espiritual. En la “cocina” (*matbah*), que era en realidad un pequeño local, el iniciado debía permanecer arrodillado sobre una piel de oveja, tres días y tres noches sin dormir ni hablar. Le era permitido moverse sólo para efectuar las cinco oraciones cotidianas, para comer el alimento que se le llevaba y para sus necesidades físicas. Un encargado controlaba su comportamiento.

Al cuarto día era conducido a un baño turco, donde se lo lavaba, se lo afeitaba y se le entregaba la vestimenta negra que usaría durante el retiro. Luego se lo confiaba nuevamente al “cocinero” que le enseñaba una oración que debía repetir mientras ejercitaba sus labores cotidianas. Una vez completada esta fase, el iniciado era conducido donde el Maestro responsable de su educación a derviche.

Este Maestro era llamado *Kazandji dede* (*Kazandji* significa paila, cacerola para cocinar). Este derviche, encargado del mantenimiento del convento, le daba tareas degradantes de cocina o limpieza divididas en períodos de 49 días. Durante el día el iniciado debía además aprender a bailar, bajo la guía de un maestro. Por la noche participaba en una clase instructiva que consistía en aprender el *Mathnawi* y escuchar un discurso del Sheik. Si por algún motivo infringía las reglas del convento, el iniciado debía recomenzar el retiro desde el principio.

Durante el primer año de noviciado no le estaba permitido asistir a la danza que se efectuaba todos jueves por la noche temprano; sólo después de ese año era declarado principiante en una ceremonia, y admitido a la sesión del *sama*; pero podía bailar únicamente después de haber aprendido impecablemente la técnica giratoria. Terminado el retiro de mil y un días, el principiante era nombrado derviche de la Orden Mevlana y se le permitía vestir el hábito blanco.

Entonces podía elegir entre dos regímenes de vida: quedarse en el convento (*tekke*) o volver a vivir a la ciudad. En el primer caso le estaba prohibido casarse, porque las mujeres no eran admitidas establemente en el convento, y era mantenido por el gobierno que subvencionaba la Orden. Asumía encargos de enseñanza y participaba en la danza semanal.

Si elegía vivir fuera del convento podía casarse y participar en el *sama* todos los jueves, pero esto no era obligatorio.<sup>335</sup>

La organización de la Orden Mevlana era compleja y existían siete grados principales de iniciación. El jefe absoluto de la Orden era el Sheik de Konia, descendiente directo de Rumi. Él procedía a la investidura de los Sheiks de los diversos conventos. En la época del Imperio Otomano, los Sheiks eran elegidos por una selecta comisión de tres personas que constituía el más alto organismo religioso del Estado y de la que formaban parte un representante de la Orden Mevlana y otros dos de sendas Órdenes de derviches.

En la jerarquía de un convento, después del Sheik, estaba el “cocinero” (*ahchi dede*), luego el maestro de los flautistas y, después de éste, el maestro de los sonadores de tambor. En el mismo nivel de iniciación de estos últimos, estaba el maestro de danza; después venía el administrador y por último el secretario del Sheik.<sup>336</sup>

### Historia de la Orden

Al comienzo, al tiempo del Fundador, la Orden era totalmente descentralizada. Rumi se sentía muy cercano al pueblo y no tenía respeto ni estima por el poder político. Sus discípulos eran sobre todo artistas, artesanos, trabajadores manuales. Rumi no daba importancia a las distinciones sociales, tratando de imprimir a su Orden características de fraternidad, humanidad y tolerancia. Los Mevlana admitían al *sama* también a las mujeres —cosa extraordinaria en el Islam— y no hacían ninguna diferencia entre sectas y religiones.

Despreciaban el fanatismo y trataban de conciliar el Cristianismo y el Islam basándose en conceptos filosóficos. Es sabido que veneraban la supuesta tumba de Platón, que estaba en una mezquita que antes había sido una iglesia, y este culto podía ser celebrado conjuntamente por cristianos y musulmanes.

Pero a partir del siglo XVI, la Orden cambió completamente de carácter: se centralizó y se mantuvo gracias a las donaciones del Estado. Perdió el espíritu popular y se hizo cada vez más aristocrática. Los sultanes otomanos le demostraron un apoyo creciente e hicieron de ella su más seguro aliado contra los

<sup>335</sup> Cfr. I. Friedlander, “The Whirling Dervishes”, London 1976, págs. 107-109.

<sup>336</sup> Ibidem, pág. 110.

movimientos heréticos y revolucionarios que continuamente los amenazaban. Comprometida con el Imperio Otomano, la Orden Mevlana cayó junto con éste después de la Primera Guerra Mundial.

En el 1925, Atatürk, fundador de la moderna república laica de Turquía, abolió la Orden y clausuró los conventos.

## EL LAMAÍSMO

### 1. INTRODUCCIÓN

Desde hace diez siglos el Budismo constituye la religión dominante del Tíbet. En esta región, verdaderamente única desde el punto de vista geográfico, el budismo ha asumido una serie de aspectos específicos, hecho que ha inducido a los autores occidentales a considerarlo distinto del Budismo hindú y a clasificarlo bajo el nombre de Lamaísmo. Esta denominación —que los tibetanos rechazan por considerarse los depositarios de la más pura doctrina budista— deriva de la palabra *bla-ma* (maestro, gurú) dado el papel esencial desenvuelto por el maestro. Es indudable que el Budismo hindú ha tenido un rol preponderante en la formación del Lamaísmo. Pero no se trata del Budismo antiguo, que ya a principios de la era cristiana había desaparecido de la India, sino del Budismo en sus formas tardías, mahayánicas y tántricas. Además, sobre las doctrinas y los cultos lamaístas, ha influido en medida considerable la antigua religión existente en el Tíbet antes de la llegada del Budismo. Por consiguiente, antes de describir la estructura doctrinaria y organizativa del Lamaísmo es necesario delinear los aspectos esenciales del Budismo mahayánico y tántrico y de la antigua religión autóctona.

### 2. EL BUDISMO DESPUÉS DE ASHOKA - EL MAHAYANA O GRAN VEHÍCULO

Durante el reino de Ashoka, el Budismo había llegado a ser la religión oficial del imperio Maurya y había superado los confines de la llanura del Ganges, difundiéndose en toda la península hindú hasta llegar a Ceilán. Pero después de la muerte de Ashoka, el imperio Maurya cayó en la ruina y el Budismo tuvo que afrontar la hostilidad de los nuevos invasores, los Shunga, que habían ocupado los territorios de Magadha alrededor del siglo II a.C.

Mientras tanto, en este período se difundía siempre con más fuerza el culto al dios hindú Vishnú, sobre todo en ámbito popular. Este culto, que ponía en evidencia los aspectos emotivos, devocionales y místicos de la religiosidad, estaba en neto contraste con la lógica racional y humanista de la enseñanza del Buda. Después de los primeros siglos, en el Budismo habían surgido varias divergencias doctrinarias que llevaron a la formación de verdaderas escuelas. A pesar de basarse en un credo común, éstas presentaban diferencias más o menos profundas.

Según la tradición, estas escuelas eran al menos 18, dispersas en varias partes del territorio hindú. En algunas de ellas, bajo la presión de las aspiraciones de los fieles laicos que estaban influenciados por los cultos devocionales, se introdujeron elementos nuevos completamente ajenos al pensamiento budista original. Entre los fieles laicos, los relatos llamados *Jataka*, que narraban la historia de las precedentes reencarnaciones de Buda, alcanzaron una gran popularidad. En estos relatos se formalizó la figura del *Bodhisattva* (“aquél cuya esencia es la iluminación”), el ser lleno de compasión que, próximo al Nirvana, renuncia espontáneamente a entrar en él y permanecer en el mundo para liberar y salvar a todos los seres vivientes. En los *Jataka*, la vida del fundador se narraba de manera siempre más legendaria y fantástica, hasta que su figura llegó a asumir características divinas.

En síntesis, la transformación del Budismo en religión de masas, su expansión en un medio popular influido por los cultos devocionales, tuvo como consecuencia una lenta pero profunda mutación de sus propias bases doctrinarias. Este proceso maduró alrededor del siglo I d.C., cuando apareció el movimiento reformista que lleva el nombre de *Mahayana* o “Gran Vehículo” de liberación, acompañado por una serie de nuevas obras religiosas (“Los sermones sobre la sabiduría perfecta” o *Prajnaparamitasutra*). En este movimiento confluyeron todos los fieles que estaban en la búsqueda de un horizonte de salvación más amplio y accesible. Dando cada vez mayor énfasis a algunos puntos de doctrina, se diferenciaron netamente de los seguidores del movimiento originario, al cual denominaron *Hinayana* o “Pequeño Vehículo”.

En el *Mahayana* la meta no era la salvación del individuo, sino la de todos los seres. El *arant*, el santo monje que se libera del ciclo de nacimientos y muertes, dejó de ser la figura ideal. Apareció como nuevo



modelo el *Bodhisattva*, que se queda en el mundo hasta perfeccionar virtudes como la sabiduría, la bondad y la habilidad en el método de liberación, para salvar a todos los seres.

A través de la figura del *Bodhisattva* se desarrolló en el Budismo una nueva actitud religiosa, fundada en el amor devocional (*Bhakti*), hacia el cual la doctrina primitiva había siempre de mostrado fastidio.

Con el pasar de los siglos se evidenciaron, además, tendencias politeístas, determinadas por el influjo creciente de la religiosidad hindú: se multiplicó el número de Budas y de *Bodhisattvas*, hasta adquirir formas degradadas; algunos llegaron incluso a decir que era suficiente haber pensado al menos una vez en el nombre de uno de los Budas para obtener la salvación y ser admitidos en el paraíso.

A pesar de estos excesos, los seguidores del *Mahayana* tuvieron el mérito de preparar el camino que daría al Budismo la forma universalista y redentora, que se contraponía al individualismo, a veces egoísta, del ascetismo monástico.

Las corrientes del *Mahayana* encontraron su más grande teórico y organizador en Nagarjuna, que vivió probablemente en el siglo II d.C. en India Oriental (Bihar).

Nagarjuna, fundador de la escuela de los *Madhyamaka* (seguidores de la opinión media) es una de las figuras filosóficas más extraordinarias y complejas de la India. Con una audacia más bien rara en un pensador que pretende exponer la doctrina fundamental de una religión grande y venerada, critica radicalmente las teorías sobre las cuales se basaba la enseñanza tradicional del Budismo. Nagarjuna —afirmando que su explicación es más exacta que la enseñanza del Buda— sostiene que todas las cosas, dada su relatividad, carecen de sustancia propia, están vacías de realidad. También aplica este relativismo radical a conceptos claves del Budismo: así, considera las ideas polares de vicio-virtud y de transmigración-Nirvana como las dos caras de la misma moneda, y por lo tanto relativas y vacías.

Lo que está implícito en estas ideas es precisamente la vacuidad universal, única realidad, inasible e inconcebible por la mente común. Nagarjuna llega también a demostrar las “Cuatro Nobles Verdades” del Buda como vacías, rompiendo de esta manera toda relación con la enseñanza tradicional. Ésta es considerada con desprecio, como una doctrina secundaria dirigida a los hombres desprovistos de sabiduría, cuya mente prisionera en una red de dualismos, es incapaz de entender la realidad última —la “budidad”— como vacuidad absoluta.

La otra gran escuela del *Mahayana* es la de los *Yogakara* (los practicantes del Yoga), que profesa una doctrina compleja: una vasta síntesis entre las enseñanzas antiguas y las de Nagarjuna. En esta escuela se les otorgaba una gran importancia a las prácticas yogas.

No obstante despreciaran la vida monástica por considerarla egoísta y de horizontes demasiado limitados, todos los más fervientes seguidores del *Mahayana* eran monjes que continuaban vistiendo la túnica naranja y observaban la disciplina antigua. Sin embargo, sus conventos se habían transformado en residencias estables y habían acumulado enormes riquezas donadas por los fieles laicos. Esto no disminuyó el compromiso misionero: durante el imperio Kushana (siglo I-II d.C.) los monjes del Gran Vehículo emprendieron una gran obra de predicación en Afganistán y en China.

En el período sucesivo, durante el imperio Gupta (siglos IV-VI), inició en India la declinación del Budismo, a favor de la antigua religiosidad hindú que había estado siempre presente. Sin embargo, en este tiempo el Budismo del Gran Vehículo había echado raíces firmes en China, donde habría de conocer un nuevo y extraordinario desarrollo. Será también desde China que el Budismo mahayánico penetrará en el Tibet.

### **3. EL BUDISMO TÁNTRICO**

Con el nombre genérico de Budismo tántrico (del sánscrito *tantra*, “hilo”, “trama”, ergo “texto”), llamado también *Mantrayana* (“Vehículo de las formas mágicas”) o *Vajrayana* (“Vehículo de diamante”), se clasifican las experiencias y las complejas transformaciones que sufrió el Budismo en las últimas etapas de su historia en India.

Los orígenes del tantrismo como fenómeno ideológico-religioso se remontan a los estratos más antiguos y populares de la religiosidad pre-ariana, o sea, los cultos a Shiva y a la Diosa. Las primeras formas de la

religiosidad tántrica se manifestaron en el Budismo alrededor del siglo III d.C., luego pasaron al Hinduismo y alcanzaron su máxima difusión entre el siglo V y el siglo IX.<sup>337</sup>

El tantrismo se desarrolló en una época de profunda crisis de la espiritualidad hindú a la que ya no satisfacían las soluciones propuestas por el Brahmanismo y el Budismo, y en la que se reconocía que la tradición religiosa anterior había agotado su función y por lo tanto debía ser reinterpretada en un nivel de mayor resonancia con la época.

Al total compromiso espiritual y ascético que el Hinayana requería de sus seguidores y a la participación ético-religiosa en la obra de salvación universal que el *Mahayana* pedía a sus adherentes, el Budismo tántrico contraponen un camino de salvación y la unión con lo divino a través de vehículos liberadores comúnmente rechazados por la tradición ascética, como por ejemplo fórmulas mágicas, sexo, deseo de vivir, embriaguez alcohólica. Además, en el tantrismo, lo divino asume también una forma femenina. Junto a los varios Budas aparecen las Shakti, o sea, los aspectos femeninos de la divinidad. Las parejas divinas son objeto de ritos erótico-sexuales y el cosmos se concibe como el resultado de la acción de principios opuestos y complementarios cuya manifestación ejemplar son los dos sexos.

Con esta teoría se está claramente en las antípodas de las formas originarias del Budismo en las que el deseo sexual era considerado la raíz del “afán de vida”, raíz que debía ser cortada. Ahora la experiencia sexual se interpreta como expresión del amor universal y está cargada con atributos divinos.

Además, con el pasar del tiempo, en el seno del Budismo se desarrollaron una serie de elementos esotéricos. Así se introdujeron frases mágicas (*mantra*), gestos rituales (*mudra*), fórmulas mágicas (*dharani*), diagramas para meditación (*mándala*) que asumieron una importancia siempre mayor en las prácticas de los seguidores de las escuelas yogas del Gran Vehículo.

A estas técnicas se le atribuyeron grandes poderes mágicos y taumatúrgicos. A partir del momento en que las experiencias esotéricas penetraron en el Budismo fue necesario limitar el número de iniciados a los cuales transmitirlos. Y así la enseñanza pasó, a través de una ceremonia de ordenación, directamente del maestro a su discípulo (*gurú-chela*), con un lenguaje simbólico cerrado e incomprensible para la gente común.<sup>338</sup>

Del complejo y variado fenómeno religioso tántrico se originó una nueva clase de experimentadores-brujos budistas, los *siddha* o “perfectos”. Exactamente como Buda, que se rebeló a los dogmatismos obtusos de una clase de sacerdotes privilegiados, los *siddha* se rebelaron contra la vida monástica conformista y protegida de su época. Ellos usaban un tipo de símbolos particulares en los cuales muy a menudo lo supremo era representado en forma ínfima, lo más sagrado bajo formas ordinarias, lo trascendente bajo formas terrenales y el conocimiento más profundo en un juego de grotescas paradojas. Todo esto no era solamente un lenguaje para iniciados, sino además una terapia chocante contra la super-intelectualización de la vida religiosa y filosófica de aquellos tiempos. Transgredir las leyes morales más sagradas del Budismo precedente era considerada prueba lampante de la liberación de las nociones relativas, y por lo tanto ilusorias, del bien y del mal, del vicio y de la virtud.

A través de la adquisición de poderes particulares mediante el *sadhana*, que es simultáneamente realización de potencia, rito mágico y experiencia yoga, se trataba de producir “perfecciones” milagrosas (*siddhi*), que habrían de llevar al practicante a una transformación desde el plano humano al plano super-humano y, en una última fase, a la unión mística con Buda, identificado con la Realidad Última.

A pesar de la complejidad de sus doctrinas y de sus prácticas, el Budismo tántrico permaneció fiel a la organización monástica. A fines del siglo VIII llegó a su máximo esplendor en India Central, donde era protegido por la dinastía Pala. Las universidades de Nalanda y de Vikramasila fueron centros de difusión de su doctrina y en ellos se formaron muchos de los monjes que luego emprendieron la obra de evangelización del Tibet.

<sup>337</sup> El origen del Guhyasamaya tantra (Encuentro con el secreto) atribuido a Asanga, fundador de la Segunda Escuela Yogakara, se ubica en el siglo III d.C.

<sup>338</sup> Cfr. Anagarika Govinda, “2.500 years of Buddhism”, Delhi 1976, pág. 313.

#### 4. EL TIBET PRE-BUDISTA Y LA RELIGIÓN BON

De la protohistoria del Tibet no se conoce casi nada. Según las noticias aportadas por las crónicas chinas, los antepasados de los tibetanos vivían, hasta los primeros siglos de nuestra era, como pastores nómadas en las estepas y en los altiplanos de Asia central. Una serie de migraciones los llevó a asentarse en el territorio del Tibet actual.

Es imposible dar un cuadro completo de la religión que predominaba en Tibet antes de la llegada del Budismo, porque, ateniéndose a la tradición, la escritura se introdujo apenas en el siglo VII. Las fuentes tibetanas más antiguas, los manuscritos de Tuen-Huang —encontrados en una gruta tapiada— resalen a los siglos VII-X; contienen solamente algunos fragmentos de rituales, de mitos y manuales adivinatorios, pero no una exposición doctrinal de la religión pre-budista<sup>339</sup>. Tampoco las fuentes chinas contemporáneas a los manuscritos de Tuen-Huang hacen referencia a ella.

En las fuentes tibetanas tardías (siglo XII) a la religión antigua se la llama *Bon*. Estos textos la presentan en estrecha relación con la historia legendaria de los primeros reyes y en particular con el fundador de la monarquía quien, confundido con un ser celestial, había sido acogido y declarado rey por los pastores y los sacerdotes del *Bon* (los *bon-po*). Su reino y sus descendientes fueron protegidos por los *bon-po*, que tenían el cargo de funcionarios. A estos sacerdotes se les atribuyen facultades mágicas y adivinatorias; los ritos que ejecutaban se basaban en sacrificios de animales y tenían por objeto proteger la vida del rey. Efectuaban las prácticas adivinatorias en estado de trance. Otra de las características de los *bon-po*, según los textos tardíos, era la capacidad de volar en el cielo a caballo de su tambor. Este dato ha hecho pensar que se podría relacionar a los sacerdotes *Bon-po* con los chamanes siberianos.

Sin embargo, la descripción de la religión antigua dada por los textos más tardíos no concuerda completamente con la de los manuscritos Tuen-Huang. Examinando estos últimos, se puede afirmar que no existía ninguna religión denominada *Bon* antes del siglo X. Existía el término “*Bon*”, pero indicaba ciertos ritos, y los *bon-po* eran quienes los ejecutaban. La religión practicada se llamaba *Gcug* o *Gcug-lag*, palabra que por lo demás indica la ciencia adivinatoria china. En cambio, la formación de la religión *Bon* tendría que resalir al siglo XI, o sea, a un período posterior a la introducción del Budismo.

Es razonable suponer que los sacerdotes *bon-po* —quienes desempeñaron un rol de primer plano en la oposición al Budismo— hayan integrado y re-elaborado muchos elementos de la antigua religión *Gcug* y le hayan atribuido el nombre *Bon* para aprovechar el prestigio que un origen más antiguo podía conferirle; y que, a su vez, el Budismo —en neto contraste con las creencias de la religión *Gcug*— cuando llegó al poder, haya hecho desaparecer hasta el nombre de la memoria de los tibetanos.

El universo de los tibetanos, tanto antiguos como actuales, estaba poblado de seres sobrenaturales, que podían ser benéficos o maléficos según cómo se comportasen los hombres respecto a ellos. La categoría más importante alrededor de la cual se estructuraba el culto eran las divinidades-montañas. En Tibet cada montaña era considerada sagrada, demora y personificación de un dios. El rey, además, revestía un rol religioso fundamental derivado de las creencias sobre su origen divino. Como hemos dicho, varios ritos *bon-po* tenían el objetivo de defender la vida del soberano y la estabilidad del poder.

También los ritos fúnebres y el culto de los muertos ocupaban un gran espacio en la religión antigua; su importancia dependía de la creencia en la resurrección al final de los tiempos. Para los antiguos tibetanos después de la muerte física, el difunto se dirigía al país de los muertos, que estaba dividido en dos zonas: una, la de la alegría, era el espejo del mundo en positivo; la otra era el lugar del sufrimiento. En la espera de la resurrección, el muerto necesitaba alimento y en general todo aquello que le había servido en la tierra. Por eso, durante el rito fúnebre se le ofrecían alimentos y vestimentas y se efectuaban sacrificios animales. Las provisiones tenían que ser renovadas periódicamente durante festines que el hijo del difunto ofrecía a parientes y amigos. Para los funerales del soberano, además de animales se sacrificaban hombres que habían mantenido con él una estrecha amistad. Las fuentes chinas confirman este dato.

La mayor parte de estas creencias antiguas fueron integradas en la religión *Bon*. El Budismo se encontró así con una serie de valores y prácticas absolutamente irreconciliables con las propias. En primer lugar, no podía admitir sacrificios animales y mucho menos humanos; en segundo lugar, la idea de un rey-dios, la creencia en una vida feliz después de la muerte, concebida a imagen de la vida terrenal y que, por

<sup>339</sup> Cfr. J. Bacot, F. W. Thomas, C. Toussant, “Documents de Tuen-Huang, relatifs a l'histoire du Tibet”, París 1940, 1947.

consiguiente, valorizaba esta última, era completamente opuesta a sus principios fundamentales. No sorprende entonces que el Budismo haya tratado de erradicar del Tíbet la antigua religión *Gcug*. Sin embargo, a pesar de la incompatibilidad de principios, numerosas creencias y ritos del *Gcug* pasaron al Budismo tibetano.

Por lo que respecta a la religión *Bon*, es necesario señalar que nuestros conocimientos sobre ella son muy imperfectos y que solamente desde hace poco hay fuentes, publicadas por los tibetanos en exilio después de la invasión china de 1959, que se encuentran disponibles.

Como hemos dicho, estudios recientes han podido demostrar que el *Bon* se constituyó alrededor del siglo XI; se trata, por lo tanto de una religión reciente, muy posterior a la introducción del Budismo, aunque en su estructura doctrinaria y ritual haya numerosos elementos antiguos provenientes del *Gcug*.

En la formación del *Bon*, también el Budismo tuvo una influencia determinante, al punto que, en el fondo, hay muy pocas diferencias entre las doctrinas del *Bon* y las del Budismo tibetano. De hecho el *Bon* acepta la ley de no-permanencia de todas las cosas, la ley del *karma* y del *samsara* y su objetivo fundamental es alcanzar el Despertar, el estado de Buidad. Éste es entendido como Vacuidad, o sea, según la forma mahayánica.<sup>340</sup> El *Bon* además, precisamente como el Budismo tibetano —y en medida aún mayor—, se presenta como una extraordinaria mezcla de reflexiones filosóficas elevadas y ritos mágicos muy primitivos.

Estas estrechas semejanzas han dado origen a la hipótesis que, como el Lamaísmo, el *Bon* es una forma religiosa producida por el encuentro entre el Budismo hindú original y la precedente religión del Tíbet<sup>341</sup>. La época en la cual aparece el *Bon* concuerda con esta hipótesis: se constituyó cuando se formaron las escuelas de las cuales derivó el Lamaísmo, como veremos más adelante. Pero, respecto a este último, el *Bon* integró un mayor número de creencias de la antigua religión. A pesar de tener tantas cosas en común con el Budismo, el *Bon* mantuvo siempre la voluntad sistemática de ir contra la corriente respecto a los budistas: así, la circunambulación se hace en sentido antihorario, la svástica *Bon* tiene los brazos orientados hacia la izquierda, etc.

Como religión anti-budista, dotada de su propia estructura monástica, el *Bon* ha vivido en el Tíbet, hasta nuestros días, períodos alternados de fortuna, a menudo invertidos respecto del budismo.

## 5. LA PRIMERA DIFUSIÓN DEL BUDISMO EN TIBET

En torno a la mitad del siglo VII el Tíbet, fuerte militarmente, empezó a expandir su potencia hacia vastas zonas de Asia central. De esta manera los tibetanos entraron en contacto con nuevas fuerzas culturales y en particular con la civilización china, que ejerció sobre ellos una fuerte fascinación. Bajo su influencia las costumbres sociales y religiosas del país empezaron a cambiar. Es en este período que la doctrina budista comenzó a difundirse en el Tíbet lentamente y con dificultad hasta que, gracias a la protección de la corona, logró ejercer una notable influencia política. Obviamente, este hecho causó la oposición de los sacerdotes de la antigua religión *Gcug* y de la aristocracia feudal conectada a ella.

En el siglo VIII, con el rey Khri-sron lde-btsan (765-797 ?), el Budismo obtuvo en Tíbet su primera gran victoria política.<sup>342</sup> Según la tradición, este soberano, que se había convertido al Budismo, alejó a los ministros que se oponían a la nueva religión e hizo venir desde India a Santaraksita, un famoso maestro budista de la universidad de Nalanda. A pesar de que la tradición sucesiva haya construido alrededor de este hecho un entero ciclo de leyendas pías, es probable que la llamada del maestro hindú fuera dictada por motivos políticos. Con esta movida el rey intentó equilibrar la influencia china que había cobrado demasiado peso, pero el cambio de dirección doctrinal desencadenó la lucha entre las dos corrientes budistas, china e hindú, y entre éstas y el *Gcug*.

En tal clima de contrastes por la supremacía religiosa, emergió la figura del monje misionero hindú Padmasambhava, que la tradición considera el verdadero evangelizador del Tíbet. Alrededor de su figura de

<sup>340</sup> La palabra *Bon* tiene el mismo significado que Dharma, la Ley, tiene en el Budismo. Ella indica también el Tíbet.

<sup>341</sup> Cfr. A. M. Blondeau, "Les Religions du Tíbet" en "Histoire des Religions", dirigida por H. C. Puech, París 1970, traducción italiana de M. N. Pierini, Roma-Bari 1978, págs. 71-80.

<sup>342</sup> La tradición tibetana ortodoxa atribuye al rey Sron-btsan-sgam-po, muerto en el 643, la introducción del Budismo en Tíbet. Sin embargo, no se puede afirmar con certeza que este soberano se haya convertido a la nueva religión, ni que la doctrina haya tenido una amplia difusión en el país durante su reinado.

maestro tántrico y exorcista, y de los acontecimientos relacionados con su estancia en el País de las Nieves, surgieron después numerosas leyendas. En ellas el famoso monje aparece como una especie de semidiós, dotado de poderes mágicos extraordinarios, que lleva a cabo victoriosamente la misión de derrotar a todos los demonios de la antigua religión tibetana, instaurando en el país la Ley del Buda.

Es difícil establecer los elementos históricamente válidos en esta amplificación mítica. De todos modos, la presencia de Padmasambhava en Tibet parece ser un hecho histórico cierto, como también su intervención en la fundación del primer monasterio tibetano, el de bSan-yas. Al período de su estadía en Tibet se corresponde, también, el edicto del rey Khri-sron lde-btsan que oficializó la conversión del país al Budismo.

Así, a pesar de las amplificaciones fantásticas, Padmasambhava parece ser una de las figuras más importantes en la historia del Budismo tibetano y el eslabón de conjunción entre éste y las corrientes tántricas indúes.<sup>343</sup>

La conversión oficial del Tibet al Budismo no significó el fin de las luchas entre la corriente hindú y la china que se disputaban el futuro religioso del país. Los Hindúes predicaban un camino gradual hacia la iluminación, poniendo el acento en la necesidad de realizar obras virtuosas y de ir acumulando méritos de existencia en existencia. Los Chinos, en cambio, sostenían que precisamente la actividad física y mental obstaculizaban la posibilidad de reconocer la budidad en uno mismo; sólo en el momento en que toda actividad se interrumpe, se alcanza la iluminación. Esta es la doctrina Ch'an, que en Occidente se conoce con el nombre japonés Zen.

Para poner fin a estos contrastes y establecer definitivamente la ortodoxia a seguir, el rey Khri-sron lde-btsan convocó un concilio en el monasterio de bSan-yas (792-794). El concilio marcó el triunfo de la corriente hinduista que, desde entonces, fue preponderante en Tibet. Sin embargo, en esta primera fase de difusión el Budismo no penetró profundamente en la cultura tibetana. Es razonable suponer que en aquellos tiempos no fueran muchos los tibetanos capaces de comprender un sistema doctrinario tan complejo y opuesto a sus creencias. Del examen de los textos de esa época y de las inmediatamente sucesivas se desprende, de hecho, que el soberano y las clases altas se limitaban a observar sólo algunos de los principios fundamentales de la doctrina budista, mientras que en las ceremonias oficiales continuaron con los rituales sacrificales de la antigua religión *Gcug*. Posteriormente, el flujo continuo de nuevos maestros hindúes hizo que finalmente prevaleciera la nueva orientación. Estos maestros, siguiendo el ejemplo de Padmasambhava, hicieron abundante uso de las prácticas mágicas, que ejercían una fuerte atracción tanto sobre las clases cultas como las populares. Cabe también señalar que los predicadores budistas tuvieron la inteligencia de presentar al pueblo tibetano una doctrina muy simplificada y elemental para facilitar su conversión.

En este primer período de difusión del Budismo surgieron también los primeros conventos. La organización monástica gozó desde el principio de la protección y benevolencia de los soberanos. El rey Khri-sron lde-btsan fue el primero en designar, con un edicto, a un grupo de familias potentes para que proveyeran al mantenimiento del monasterio de bSan-yas con la donación de inmuebles y tierras.

Como guía del monasterio había un abad, directamente nombrado por el rey, que representaba la Ley del Buda. En el monasterio, en dos seminarios se instruía a los neo-convertidos y se los iniciaba en el estudio de los textos sagrados. Para los adherentes a las corrientes mahayánicas y tántricas regían reglas diferentes. Los primeros tenían que ser vegetarianos, vivir en el monasterio, abstenerse del alcohol, observar los ritos prescritos por los Sutra del Gran Vehículo; los otros no tenían que respetar estas reglas; basaban sus ceremonias en el mándala y vivían en celdas adecuadas para la meditación. Ambos grupos tenían la obligación de la castidad.<sup>344</sup>

Muy pronto el número de los monasterios se multiplicó. De los documentos resulta que las comunidades de monjes poseían no solamente tierras (recibidas en donación), sino también bienes móviles y un cierto número de sirvientes.

<sup>343</sup> No hay duda de que Padmasambhava pertenecía a las corrientes sincretistas y tántricas que florecieron en la región de Udyana, de donde él provenía. La confirmación de este hecho está dada por una de las obras utilizadas por la escuela que deriva de su enseñanza; esta obra ha sido traducida del idioma que se hablaba en Udyana en ese tiempo. Ese idioma fue para los seguidores de Padmasambhava una especie de lenguaje sagrado, como lo era el sánscrito para el Budismo mahayánico.

<sup>344</sup> Cfr. G. Tucci, "Storia delle Religioni del Tibet", Roma 1980, págs. 25-26.

Bajo la dominación tibetana en Asia Central la actividad económica de los conventos fue desarrollándose ulteriormente. Las comunidades, además de poseer tierras y servidumbre, concluían negocios, conduciendo a veces la economía de pueblos enteros. En este período se exaltaba la caridad de los laicos hacia las comunidades como principio meritorio. Tanto más grande era la munificencia del donador, tanto más altos serían sus méritos para alcanzar el estado de *Bodhisattva*, o para acceder a los paraísos supremos. El principio de pobreza, fundamento de la primitiva regla monástica, había perdido valor ya desde hacía tiempo en la misma India.

Así, los monasterios tibetanos, gracias a las donaciones recibidas, se transformaron en organismos económicamente potentes, capaces de administrar sus propios bienes y de cuidar sus propios intereses. En breve tiempo, el desarrollo de las comunidades monásticas, la arrogancia de los monjes y su creciente influencia sobre la vida política comenzaron a ser vistos como una amenaza hacia la estabilidad de las estructuras estatales. Esto desencadenó alrededor de la mitad del siglo IX, una violenta persecución anti-budista por parte del rey Glan-dar-ma (838-842). La persecución infligió un duro golpe a la comunidad que perdió la protección de la corte, fue privada de todas sus propiedades y expulsada del país. La persecución tuvo fin solamente cuando un monje budista asesinó al rey.

## **6. LA SEGUNDA DIFUSIÓN DEL BUDISMO**

El asesinato de Glan-dar-ma (842) marcó el inicio de un período de anarquía y decadencia. La unidad política del Tibet se rompió y el país se fraccionó en una serie de pequeños estados regidos por familias nobles.

El Budismo, a pesar del golpe que significó la persecución, no desapareció totalmente del territorio tibetano; es más, muy pronto comenzó a difundirse nuevamente y alcanzó un gran florecimiento.

Después de la caída de la capital Lhasa bajo el dominio de los sacerdotes *bon-po*, los centros de predicación fueron el Tibet nord-oriental, donde vivió aquel que la tradición llamó “el Gran Lama” (Blanceno, 892-975) y el Tibet occidental, cuyo soberano abandonó el trono para hacerse monje junto a sus dos hijos. Por esto es recordado por el nombre de Monje Real (Lha-bla-ma). Él trató de restablecer contactos directos con India y reconstruir la orden monástica. Para esto envió al Kashmir veintinueve jóvenes de 10 a 20 años a estudiar la doctrina budista.

En este clima de renovado fervor religioso, apareció la figura más importante del renacimiento del Budismo en el Tibet, Atisa. Hijo de un príncipe de Bengala, Atisa había abandonado riquezas y honores para dedicarse a la vida ascética. Habiéndose formado en las escuelas tántricas, llegó como misionero al Tibet en el año 1042. Su obra consistió en la reforma de la vida monástica, encausándola hacia el respeto de una rígida ética religiosa. Para lograr este objetivo, Atisa se preocupó por redimensionar y depurar las prácticas (sobre todo tántricas) que habían degenerado a formas cada vez más degradadas. De hecho, los monjes tibetanos tomaban a menudo las enseñanzas tántricas al pie de la letra, por lo cual entre algunos de ellos reinaba el desorden, la embriaguez y hasta el bandolerismo. Además, los rituales tántricos mal interpretados consolidaban la natural propensión de los tibetanos hacia la magia. Para evitar una errónea interpretación de los textos sagrados, Atisa insistió en la importancia y en la autoridad que reviste el maestro espiritual (*lama*) en la transmisión directa de la doctrina al discípulo. Gracias a él se difundió en Tibet el culto de Tara (la “salvadora”, la “estrella”), la *shakti* búdica que había elegido como divinidad protectora.

Esta segunda época de difusión del Budismo se caracterizó por un extraordinario florecimiento espiritual: numerosos tibetanos partían hacia India, Kashmir y Nepal en busca de enseñanzas, esperando encontrar su maestro predestinado. Al regresar, traían consigo los originales de los libros sagrados —que eran pacientemente traducidos— y las doctrinas o técnicas que habían aprendido. Entre estas figuras de peregrinos emerge Mar-pa, el “Traductor” quien fue discípulo en India —como ya lo había sido Atisa— de uno de los mayores maestros del tantrismo, Naropa. A su regreso al Tibet tuvo como discípulo al famoso Milarepa (Mi-la-ras-pa).

En este período, entre los siglos XI y XII, vivió la mayoría de los que habrían de ser los maestros reconocidos de las distintas escuelas del Lamaísmo y se fundaron los conventos en los cuales éstas se organizarían.

## 7. FORMACIÓN DE LAS ESCUELAS. CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL LAMAÍSMO

Como hemos visto, hasta la época de su segunda difusión, el Budismo tibetano mantuvo estrecho contacto con las escuelas y los maestros hindúes. Pero cuando, a partir del siglo XIII, el Budismo desapareció de India por efecto del renacimiento del Hinduismo y de la agresión musulmana, la vida religiosa tibetana perdió contacto con sus fuentes de inspiración y se encontró aislada. Así, en el Tibet comenzó un desarrollo autónomo del Budismo, que alcanzó su aspecto definitivo, en términos de doctrina y de ritual, solamente a finales del siglo XV. A esta original forma de Budismo se le da el nombre de Lamaísmo.

El proceso de formación del Lamaísmo no tuvo un centro propulsor único; no existió en los inicios una autoridad común, espiritual y organizativa, a la cual se pudieran referir las distintas comunidades monásticas. En cambio, surgieron numerosas escuelas que se basaron en las enseñanzas de varios maestros formados principalmente en India, en la época precedente. Estas escuelas proponían diversos ritos y doctrinas, pero todas ellas tenían un trasfondo común.

Estas escuelas se pueden clasificar sobre la base de:

- a) el nombre del monasterio (Escuela de los Sa-Skya-pa, Jo-ma-pa, Sans-pa, etc.)
- b) el nombre del maestro al cual atribuyeron su origen (Escuela de los Kar-ma-pa, Bu-lugs-pa, rÑin-ma-pa, etc.)
- c) la doctrina iniciática secreta (Escuela de los bKa-dams-pa, rDogs-cen, Pyag-cen, etc.)

El trasfondo común de las doctrinas y de los rituales de las distintas escuelas está constituido por los elementos del Budismo mahayánico y tántrico introducidos en los siglos precedentes. Del Gran Vehículo habían llegado al Tibet solamente algunos de los aspectos más tardíos, como por ejemplo la doctrina de Nagarjuna y algunas prácticas litúrgicas; del tantrismo, en cambio, había llegado una vasta herencia de experiencias mágicas y una liturgia compleja<sup>345</sup>. A estos elementos budistas hay que sumarles la influencia de los rituales, de las prácticas mágicas y de los cultos de la antigua religión del *Gcug*.

Desde el punto de vista organizativo, el monaquismo tibetano adquirió una fisonomía definitiva y propia a partir del siglo XIII. Por una parte encontramos a los ascetas, los religiosos casados y los errantes que no vivían en común; por otra, los monjes agrupados en monasterios —en general enormes, casi verdaderas ciudades— en los cuales los monjes intendentales se dedicaban al comercio y al tráfico bancario, a menudo con interés usurario.

En poco tiempo se creó una verdadera simbiosis entre el poder político y el religioso: cada monasterio y cada escuela eran mantenidos por un señor local. En varios casos en la misma familia se dividían los dos poderes por transmisión hereditaria: el principado de padre a hijo, la guía del monasterio de tío a sobrino<sup>346</sup>. En ausencia de una autoridad central fuerte, el poder político terminó por concentrarse en las manos de los grandes abades, quienes se transformaron en verdaderos señores feudales que a menudo luchaban entre sí por el control de una región.

La tendencia a la formación de esa teocracia monástica que caracterizaría al Tibet se manifiesta ya con Sa-Skya-Pamditá, jefe de la escuela de los Sa-skya-pa y rey de gran parte del país (muerto en 1251).

Contra el poder feudal de los abades —que a menudo era acompañado por la degeneración de la vida religiosa— surgió en el siglo XIV un movimiento reformista cuyo protagonista fue Tson-ka-pa (1356-1419), quien trató que las enseñanzas mahayánica y tántrica volvieran a las formas originales predicadas por Atisa<sup>347</sup>. El grupo de discípulos que formó a su alrededor dio origen a la comunidad religiosa de la Iglesia Amarilla (Ge-lugs-pa), llamada así por el color del bonete que usaban sus lamas para distinguirse de los seguidores de las antiguas escuelas que no habían adherido a la reforma y usaban un gorro rojo.

<sup>345</sup> Según el historiador y exegeta Bu-Ston (1290-1364) el cuerpo de los antiguos tantras se dividía en 4000 Kriya tantra relativos a los actos religiosos, 8000 Acara tantra sobre los deberes del comportamiento, 4000 Kalpa tantra sobre el ritual, 12000 Yoga tantra, 14000 Anuttara Tantra dedicados a las técnicas mágico-esotéricas de las corrientes shakticas.

<sup>346</sup> Cfr. A. M. Blondeau, op. cit., pág. 33.

<sup>347</sup> En su obra fundamental "Escalones hacia la Iluminación" (Byan-C'ub-lam-rin), que llegó a ser el texto canónico de la Iglesia Amarilla, Tson-ka-pa describe la ascensión del practicante hasta la paz total según el camino mahayánico de veneración al Bodhisattva. En otra obra, "El gran camino progresivo hacia las ciencias ocultas" (Snags-rim-cen-mo), que es una sumatoria de los tantras recomendados a sus discípulos, él traza las líneas de un tantrismo de gran valor filosófico, libre de los usos extremistas y corrompidos en los cuales se había caído, y trata de eliminar los aspectos degradados de las prácticas mágicas que se habían radicado profundamente en la vida monástica tibetana.

Uno de los primeros sucesores de Tson-ka-pa como jefe de la Iglesia Amarilla, fue su sobrino Ge-dun-grup-pa que propagó la teoría de las reencarnaciones que posteriormente asumiría una gran importancia en esta escuela. Esta teoría afirma que 49 días después de morir, el Gran Lama de la Iglesia Amarilla se reencarna en el cuerpo de un neonato, que será identificado gracias a signos particulares. Así se formó una línea de sucesión que inició con Ge-dum-grup-pa, considerado la reencarnación del Buda Avalokita, y comprendió a todos los abades-príncipes de la Iglesia Amarilla. Estos asumieron el título de “el Victorioso” (rGyal-ba), posteriormente mutado en el título mongol de *Dalai-lama*, o sea, el “Lama potente similar a un océano”.

El poder de la Iglesia Amarilla empezó a superar al de las otras escuelas cuando uno de sus abades, Bsod-nam-rgya-tso (1543-1588), convirtió al emperador mongol Althan Khan a la doctrina budista; el emperador lo nombró *Dalai-lama* y el abad elevó a su mismo rango a todos sus predecesores.

Pero fue con el quinto Dalai-lama (Blo-btazan-rgya-mtso, 1617-1682) que se estableció definitivamente la supremacía de la Iglesia Amarilla por sobre los demás grupos religiosos. Aprovechando con habilidad las continuas discordias internas, y con la ayuda de los Mongoles, él restauró la unidad política del Tibet, ya no bajo la guía de un soberano, sino del mismo Dalai-lama.

Desde entonces, y por al menos tres siglos, Tibet se transformó en un verdadero estado monástico, en el cual, caso único en la historia, casi un cuarto de la población se dedicaba a la vida religiosa. En el vértice de este sistema teocrático había dos supremos dignatarios: el Dalai-lama, en el monasterio de Potala en Lhasa, encargado del gobierno político; y el *Pan-cen* (Gran Docto) considerado la encarnación de Amitabha, Buda de la luz infinita, que residía en el monasterio de Tashilunpo, quien representaba la máxima autoridad religiosa.

La perpetuación de este sistema estatal, favorecido por el aislamiento geográfico del Tibet, terminó con la invasión china en 1959.

## **8. LA ORGANIZACIÓN MONÁSTICA**

El monaquismo tibetano se organizó desde el principio basándose en la Regla budista primitiva, el Vinaya-pitaka o “Cesto de la disciplina”, y la vida moral de los monjes se conformó a los Diez Preceptos del Pratimoksa<sup>348</sup>. Estas normas, en forma atenuada a causa de la secularización de los monasterios y de la influencia del tantrismo constituyen aún hoy el fundamento de la organización monástica en la mayor parte de las escuelas tibetanas.

El ingreso a la orden tiene lugar por lo general en edad precoz, alrededor de los 8 años, porque en las familias tibetanas es una práctica común el consagrar al menos uno de los hijos menores a la vida religiosa. El niño es entregado a un monasterio de las cercanías y a un maestro que le enseña a leer, escribir y aprender de memoria algunos textos. La consagración se efectúa alrededor de los 20 años, después de un período de noviciado. El candidato es sometido a un examen preliminar por unos monjes ancianos: constatada su sinceridad, sus cualidades morales y su integridad física, se lo rase y se le entregan las vestiduras monásticas. De rodillas, repitiendo la fórmula de los Tres Refugios, hace voto de observar los Diez Preceptos.

Frente al monje ordenado se abren dos vías posibles: la primera es la del Mahayana, el camino de los Bodhisattva, de la compasión y de la iluminación; el segundo es el camino de los misterios y de las prácticas tántricas (*Snags*). De todas maneras la elección de uno de los caminos no excluye el conocimiento del otro.

En muchos casos la ceremonia de consagración constituye un requisito para la vida monástica; sin embargo, algunas escuelas como la de las rNin-ma-pa, de orientación tántrica, no consideraban obligatoria la consagración que impone la observación de los Diez Preceptos. De hecho los adeptos de esta escuela pueden pronunciar el voto de aspiración a la vía de la Iluminación o la del Tantra sin una consagración precedente que los comprometa a observar el Pratimoksa.

<sup>348</sup> Estos preceptos son: no matar, no robar, vivir castamente, no mentir, no beber bebidas embriagantes, no comer durante las horas prohibidas, no frecuentar lugares de diversión, no usar perfumes o ungüentos, no dormir en lechos cómodos, no recibir donaciones en dinero



Para los seguidores de la Iglesia Amarilla, en cambio, esta posibilidad no existe: apenas el monje de esta escuela decide casarse o desobedece las reglas de la orden que se había comprometido a respetar, tiene que renunciar al voto<sup>349</sup>.

Estos ejemplos demuestran que en las distintas escuelas del Lamaísmo, las reglas de la organización monástica varían y en muchos casos se alejan de las del Budismo original. Aunque exista un fondo normativo común, que se remonta al Vinaya-pitaka, algunos preceptos como los relativos a la castidad y a la pobreza se fueron atenuando hasta desaparecer en algunas escuelas.

Pero además de los monjes regularmente ordenados, que son la gran mayoría, en Tíbet existen otros dos tipos de monjes: los casados y los anacoretas. Los monjes casados toman en general el nombre de "tantristas" independientemente de la escuela a la cual pertenecen. No están obligados a respetar los preceptos del Pratimoksa y pronuncian solamente los votos de compromiso con el camino de la Iluminación o con el del Tantra. A veces viven en comunidades en un monasterio; en este caso sus familias viven fuera, pero por lo general habitan en los pueblos y se dirigen al monasterio de acuerdo a las necesidades del culto. Algunos conducen una vida errante y los habitantes de los pueblos recurren a sus servicios para exorcismos u otros ritos mágicos.

Los eremitas se retiran en lugares solitarios donde viven en cabañas o en grutas. Pero a menudo estos eremitorios agrupados, son en realidad apéndices de un monasterio. En Tíbet existen ciudades enteras de eremitas dependientes de los distintos conventos, donde se retiran los monjes que quieren dedicarse a una vida contemplativa o a ejercicios yoga o que simplemente se proponen meditar o escribir en soledad.

La práctica del retiro temporáneo existe en casi todas las Escuelas. Su duración depende del tipo de ejercicios ascéticos que la Escuela prescribe.

Así, los rNin-ma-pa se comprometen a recitar cien mil veces la fórmula del Refugio, a efectuar cien mil postraciones, a diseñar cien mil veces el mándala, a pronunciar cien mil veces un mantra, a repetir cien mil veces una meditación. Durante el retiro el asceta no tiene ningún contacto con el mundo externo: una vez al día un guardián le pasa el alimento a través de un hueco en la pared. Algunos monjes se hacen tapiar dentro de su celda. Este tipo de clausura tiene que durar al menos 5 años; por lo general dura 7 y, en algunos casos, toda la vida. Hay monjes que se hacen encerrar vivos sin comida ni bebida: para su fe religiosa es suficiente como alimento la "esencia" del agua o la de una piedra especial.

La clausura voluntaria se practica solamente después de una cuidadosa preparación y para ella se usan fórmulas litúrgicas especiales. Cuando desde el interior de la celda no se obtiene respuesta por tres días se presume que el asceta está enfermo o ha muerto. La práctica de la clausura no tiene paralelo en India, sino que hace pensar en las formas de extremismo ascético de los monjes cristianos de Siria.

Con el nacimiento del estado teocrático, los monasterios lamaístas (*Gonpa*) se transformaron en el centro de la vida religiosa, económica, política y cultural del país. A menudo construidos en los puntos más altos y en posición dominante, suelen asumir el aspecto de verdaderas ciudades con edificios, casas, templos, calles, jardines. Parecen enormes comparados con la modesta dimensión de las habitaciones de los laicos que se encuentran más abajo. Hay también monasterios de proporciones más modestas constituidos por pocos ambientes.

En el interior de los grandes monasterios conviven miles de monjes sometidos a regímenes, reglamentos y votos diferentes. Existen monjes ricos que viven en palacios y otros, pobres, que se conforman con una habitación; los más pobres desenvuelven tareas humildes al servicio de los ricos. Hay además monjes que desarrollan actividades precisas: sastres, zapateros, cocineros y, a menudo, comerciantes.

Los grandes monasterios constituyen unidades territoriales, administrativas y económicas semi-autónomas. Poseen tierras y sirvientes que las cultivan, con todos los derechos anexos: justicia, impuestos, corvée.

El monasterio y sus bienes pueden ser de propiedad colectiva (de la orden o del estado) o privada. En el primer caso, el convento está regido por un cuerpo administrativo que forma parte de la orden; en el segundo, es administrado directamente por el propietario o por sus intendentes.

En los conventos se concentra la vida intelectual del país; aparte de los monasterios, en Tíbet existen poquísimas escuelas creadas por iniciativa privada, donde los laicos reciben una educación rudimentaria.

---

<sup>349</sup> Cfr. G. Tucci, op. cit. cap. V.

Salvo algunas variantes entre una escuela y otra, la organización interna de los monasterios es más o menos la misma en todos los lugares; en ella se observa una tripartición fija: enseñanza, culto, administración. La diferencia entre las distintas escuelas por lo general consiste en la mayor o menor importancia que se le da a una de las dos posibles vías de liberación: la fundada en el ritual, los mantras y las prácticas mágicas (tantra) o la mahayánica basada en el estudio de los sutras. Sin embargo, estos dos caminos, según la concepción lamaísta, no se consideran separados sino en relación.

Aquí describiremos como ejemplo la organización de un monasterio de la escuela de los rNin-ma-pa, de orientación tántrica, que es una de las más antiguas e ilustres del Tíbet y que se funda en las enseñanzas de Padmasambhava.

## **9. LA ORGANIZACIÓN DE UN MONASTERIO DE ORIENTACIÓN TÁNTRICA**

El curso de estudios del monasterio rNin-ma-pa se articula en dos niveles a los cuales corresponden dos seminarios bien diferenciados<sup>350</sup>. En el primer nivel se imparte una enseñanza de tipo teórico y ritualista, con estudio y comentario de los textos dogmáticos y litúrgicos. En el segundo nivel se enseña un método para la realización de las experiencias místicas y a él se accede después del primer curso de estudios. En realidad esta condición no es siempre respetada y muchas veces la admisión tiene lugar sin este presupuesto. El responsable del primer nivel de estudios, que dura 5 años, es un abad, cuya tarea es la de instruir a los monjes novicios y presidir las ceremonias litúrgicas. Es asistido por vigilantes-examinadores que se ocupan de controlar el desenvolvimiento de las tareas asignadas a los novicios. La disciplina está en manos de guardianes a menudo armados con bastones y fustas.

La vida del monje novicio se desarrolla entre el estudio y las celebraciones litúrgicas. Después de despertarse, alrededor de las siete de la mañana, inicia la meditación colectiva concentrándose en un mándala; se eligen y se recitan los textos tántricos más adecuados a esta ceremonia. Alrededor de las nueve, los monjes se reúnen en el templo donde se desarrollan prédicas y debates. Con todos los monjes presentes, el abad elige un texto e inicia la explicación de la doctrina que se desarrolla en dos fases. En la primera, la interpretación del texto es orientada hacia los alumnos menos cultos y menos inteligentes. Una vez que estos han abandonado la sala, inicia la segunda fase, la esotérica, para los monjes más preparados y espiritualmente maduros.

Terminada la lección, los monjes quedan libres hasta la hora de la comida colectiva. Desde las dos hasta las cuatro de la tarde, se retiran a sus celdas para estudiar y aprender de memoria los pasos que el abad ha explicado ese día. Durante estas horas reina un silencio absoluto en el convento y el guardián encargado de la disciplina vigila que sea respetado.

El sonido de un pequeño tambor indica el inicio de estas dos horas de estudio y silencio. Apenas el tambor señala el final de esta fase, cada monje puede ir donde el examinador, quien verifica que haya aprendido de memoria los textos asignados. A las seis de la tarde el sonido del tambor grande llama a reunión a todos los monjes en el templo, donde se efectúa un culto colectivo que comprende una plegaria, devociones para los difuntos y oraciones en beneficio de aquellos que han acumulado un karma pecaminoso.

Terminada la ceremonia, nueva clausura, hasta las 22, para el estudio. A las 22,30 los monjes pueden ir a dormir. Durante los tres meses del verano los monjes tienen la obligación de permanecer en el convento. Durante los otros meses pueden pedir permiso para participar en las fiestas que se llevan a cabo en los pueblos o para oficiar determinadas ceremonias a pedido de los habitantes.

El jefe del seminario del segundo nivel —en el cual se enseñan experiencias yoga y místicas de tipo tántrico— es un director espiritual que tiene las mismas tareas del abad del seminario del primer nivel. Da lecciones dos veces por semana usando un texto didáctico que los alumnos tienen que estudiar en dos modos: en las primeras horas de la mañana lo aprenden de memoria, en las horas sucesivas meditan sobre él. La tarde prevé otros dos períodos de estudio; la noche está generalmente dedicada a la recitación de los mantras.

---

<sup>350</sup> G. Tucci, *ibidem*.

Después de haber cumplido con éxito los estudios de este segundo nivel —que dura entre 6 y 7 años— el monje es promovido a Lama. En una solemne ceremonia se le entregan un gorro, una campana y un *rdor-rje* (en sánscrito *vajra*), objetos que han pertenecido a los maestros precedentes de la escuela. El *rdor-rje* tiene una forma que recuerda el relámpago con rayos que parten en todas direcciones; este objeto alegoriza el Método, entendido como parte masculina. Durante la ceremonia el oficiante lo sostiene en la mano derecha mientras en la izquierda tiene la campanita, que alegoriza la Sabiduría-conocimiento, contraparte femenina. Con gestos rituales (*mudra*) se representa el matrimonio tántrico en la persona del nuevo maestro. Solamente esta ceremonia confiere al monje candidato el título de Lama; todos los otros continúan teniendo el nombre de novicio, de sacerdote o de simple monje.

Después de haber completado su preparación intelectual, contemplativa, litúrgica y mística, el Lama está preparado para celebrar todo tipo de ritos y funciones del vasto ceremonial tántrico.

El grado inmediatamente superior es el de director de la música y los cantos que acompañan los actos litúrgicos. Después de 2 años, el Lama puede llegar a ser "prepósito" de segundo grado, con la tarea de dirigir todas las acciones colectivas salvo las de suma importancia. El cargo sucesivo es el de prepósito de primer grado al que compete la dirección de los cultos iniciáticos. Otro grado es el de Director de Ceremonias, quien utiliza el mándala, imparte la consagración a los adeptos y da las instrucciones respecto a la vía de la salvación.

Pero la personalidad más importante del monasterio es el prepósito-jefe, que por lo general es un reencarnado (*sprul-sku*). A pesar de que no se ocupa de disciplina monástica ni de problemas doctrinarios, toda la vida del monasterio gira en torno a él y el prestigio de la institución depende en gran parte de él. Estos "cuerpos aparentes", según la doctrina de los *rNin-ma-pa*, son la reencarnación de los discípulos y colaboradores del Padmasambhava, cuyo regreso sobre la tierra había sido anunciado por el mismo maestro para restaurar la interpretación correcta de su enseñanza. Según la concepción antigua, en cambio, la encarnación se habría producido esporádicamente y sólo cuando los maestros considerasen que existían las condiciones para una nueva misión. Al tercer Dalai Lama resale la doctrina de una cadena continua de reencarnaciones, doctrina que sucesivamente fue adoptada por todas las escuelas.

## 10. DOCTRINAS Y PRÁCTICAS

Como hemos dicho, el Lamaísmo representa una síntesis original de las doctrinas budistas, mahayánicas y tántricas, y de las creencias y prácticas de la religión pre-budista. Pero dada la gran importancia atribuida en Tíbet al maestro espiritual o Lama, las varias escuelas han interpretado y desarrollado en modo diferente este patrimonio común. Los caminos para alcanzar la salvación son muchos y complejos, tanto en el plano doctrinal como en el práctico, y en esta presentación no podremos ni siquiera analizar los principales. Nos limitaremos, por lo tanto, a describir brevemente dos doctrinas que han sido adoptadas por todas las escuelas y que por consiguiente representan una base común de todo el Lamaísmo: las llamadas "Seis Leyes de Naropa" y el *Gcod*.

Las Seis Leyes de Naropa representan una parte de la enseñanza transmitida por el maestro hindú Naropa (siglo XI) a Mar-pa, fundador de una de las más importantes escuelas del Lamaísmo (la de los *bka'-brgyud-pa*). Estas leyes constituyen el medio para alcanzar la experiencia mística suprema, la del Absoluto entendido como Vacuidad Luminosa. Tal experiencia es llamada Gran Sello.

La primera ley se refiere a una técnica *Hathayoga* que provoca un aumento voluntario de la temperatura del cuerpo a través de la producción de un calor prodigioso. Los adeptos a esta técnica meditan en la nieve.

La segunda ley es la del cuerpo de ilusión. El que medita visualiza un triángulo bajo el ombligo en el cual ve transmigrar al infinito los seres que ignoran el verdadero sentido de las cosas; luego los reabsorbe en sí mismo hasta ver nuevamente solo el triángulo, símbolo del origen inmutable.

La tercera ley es la del sueño: también los sueños están contaminados por la actividad de la conciencia y agregan ulteriores ilusiones a las de la vigilia. A través de la meditación se reconoce que las imágenes del sueño y las de la vigilia son ambas de naturaleza ilusoria.

La cuarta ley es la de la luz resplandeciente que es la característica del Absoluto; esta ley es la consecuencia, el fruto de lo que se ha aprendido con las dos prácticas precedentes y lleva a una experiencia de luz interior.

La quinta ley se refiere a la transferencia del principio consciente que el Lama efectúa en el cabezal de un moribundo, y que el practicante puede también cumplir por sí mismo en el momento de la propia muerte, si se ha ejercitado durante numerosas meditaciones. Quien medita tiene que identificarse con una divinidad que emerge de su propio cuerpo como una flecha a través de la mollera o sutura de la cabeza, en el preciso momento en que pronuncia la sílaba "hik". De esta manera se establece un contacto entre el plano humano y el super-humano. Pronunciando la sílaba "ka" el principio consciente se reabsorbe en el cuerpo. El ejercicio se repite hasta que de la sutura de la cabeza sale sangre. La transferencia suprema consiste en la disolución en la Vacuidad Luminosa. Cuando se trata de un rito fúnebre practicado a personas no libres de impureza, se intenta producir la transferencia en un paraíso o a una reencarnación en un nivel más alto, o sea, en un cuerpo humano. Las instrucciones relativas a esta técnica se encuentran en el famoso *Bardo Todol*.

La sexta ley es la de la transferencia del propio principio consciente en un cuerpo muerto, humano o animal: se trata de la animación de un cadáver. Pero parece que la enseñanza de esta práctica, considerada extremadamente peligrosa por los usos arbitrarios que se podrían hacer, se terminó con el hijo de Mar-pa.

El *Gcod*, que significa "cortar", tiene como objetivo la supresión o corte de cualquier razonamiento discursivo y por consiguiente de la dualidad entre sujeto pensante y objeto pensado, lo que impide alcanzar el Absoluto, la experiencia del Gran Sello. Los medios propuestos por el *Gcod* son extremos e implican una meditación terrorífica sobre la propia muerte. La fase preparatoria de la experiencia consiste en evocar, hasta visualizar, dioses y demonios en sus formas más horripilantes y amenazadoras. Para facilitar este paso, el meditador elige un lugar que inspire terror (un cementerio, una montaña solitaria) y se dirige allí, de noche, armado con una trompeta hecha con una tibia humana y con el *damaru* o tambor chamánico. El momento culminante de la meditación consiste en ofrecer, como imagen, el propio cuerpo despedazado a las divinidades tremendas. Entonces, el meditador imagina que todos los pecados de la humanidad son absorbidos por su cuerpo; es para rescatar esta enorme culpa que él lo ofrece. El último estadio de la meditación consiste en comprender la naturaleza ilusoria de todas estas representaciones, generadas por el Yo y por el temor a la muerte. La práctica del *Gcod* es el resultado de una larga preparación y está reservada a los discípulos psíquicamente muy fuertes, porque existe el riesgo concreto de sucumbir frente a la fuerza tremenda de las imágenes evocadas y de perder la razón.

Las prácticas descritas dan una idea del extraordinario nivel alcanzado por los tibetanos en la exploración de la mente humana.

## SÍNTESIS DE LAS FORMAS ORGANIZATIVAS

### 1. ÓRFICOS

#### Lugar de formación y período de desarrollo:

Grecia; desde el siglo VI a.C. hasta finales de la cultura clásica (siglo VI d.C.)

#### Ámbito de formación:

Grave crisis religiosa y social: caída de la religión tradicional; lucha política entre la aristocracia y el pueblo; superpoblación.

#### Organización:

En gran parte desconocida. División complementaria entre los centros iniciáticos estables (Delfos, Eleusis) y los grupos residentes en las ciudades (tiasos). Los primeros disponían de personal sacerdotal de los dos sexos, dedicado al culto, a los ritos, a las iniciaciones. No sabemos claramente cómo se reclutaba ni cómo estaba estructurado. Los tiasos administraban el culto público de Dionisio: procesiones, fiestas, espectáculos. No conocemos su organización interna.

#### Formas de subsistencia:

Para los tiasos: donaciones privadas; los centros iniciáticos eran mantenidos por los fieles y el Estado.

#### Prácticas conocidas:

"Orgías" secretas en los montes con una muerte y un renacimiento ritual. Iniciaciones, también secretas, que comprendían "visiones" y prácticas sexuales (Disciplina Tántrica). Música, danza, psicodrama. Vegetarianismo.

#### Consecuencias históricas:

Introducción de una nueva religión (o quizás *revival* de una antigua). Gran influencia cultural en los campos filosófico, artístico y literario; las repercusiones políticas del Orfismo no son claras.

### 2. PITAGÓRICOS

#### Lugar de formación y período de desarrollo:

Magna Grecia; desde el siglo VI a.C. hasta el comienzo del siglo III a.C.

Como movimiento neo-pitagórico: Alejandría y Roma; desde el siglo III a.C. hasta finales de la cultura clásica (siglo VI d.C.).

#### Ámbito de formación:

El mismo que para los Órficos.

Como movimiento neo-pitagórico: crisis espiritual primero en el imperio griego y luego en el romano.

#### Organización:

Conocida sólo parcialmente. Dos niveles de organización: exotérico y esotérico. El primero tenía como campo de acción la política y como instrumento un partido "internacional". El partido era organizado en "eterias" o clubes. El nivel esotérico constituía una verdadera orden monástica con una Regla y un régimen de vida especial. No conocemos su estructuración interna. Los esotéricos o Matemáticos orientaban a los exotéricos o Acusmáticos.

Como movimiento neo-pitagórico: abandono de la actividad política directa. Formación de círculos filosóficos y místico-esotéricos.

(...)

### 3. BUDISMO ANTIGUO

Lugar de formación y período de desarrollo:

India Septentrional; desde el VI siglo a.C. hasta la formación del Mahayana (I siglo d. C. (?))

#### Ámbito de formación:

Profunda crisis espiritual por la disolución de la religión védica tradicional. Cambios políticos, sociales y económicos radicales.

#### Organización:

Dos niveles organizativos: el Shanga u orden monástica y los laicos.

Orden monástica no centralizada sea a nivel general que local.

Estructura horizontal y democrática; ausencia de roles jerárquicos formalizados. La unidad del Shanga se basaba sólo en la comunión de doctrinas, técnicas de trabajo interno y reglas morales. Régimen de vida errante y parcialmente comunitario con asociación sin formalidades normativas a un grupo que podía dividirse o desarmarse. Vida comunitaria solo en los meses de verano.

Para los laicos ningún régimen de vida especial, sólo reglas morales.

#### Formas de subsistencia:

Para el Shanga: limosnas de los laicos o, posteriormente, donaciones del Estado. Prohibición de poseer cualquier cosa y comunión de los bienes recibidos. Prohibición de ejercer trabajos profanos.

#### Prácticas conocidas:

Disciplina Meditativa articulada en 12 pasos. Confesión pública de los pecados. Ayunos y vigiliias. Abstinencia sexual. Estudio y predicación de la doctrina. Vegetarianismo.

#### Consecuencias históricas:

Enormes: formación de un imperio budista con Ashoka, que comprendía gran parte de India continental. Sucesivamente conversión de Ceilán, China, Asia Central, Corea, Japón, Tíbet, Sud-Este Asiático.

### 4. ESENIOS

#### Lugar de formación y período de desarrollo:

Palestina y diáspora; desde el siglo II a.C. hasta el siglo I d.C.

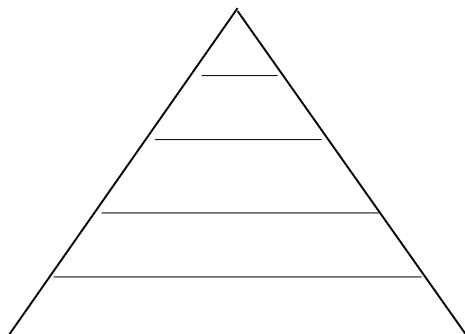
#### Ámbito de formación:

Gravísima crisis religiosa y política en Judea por ataque del Helenismo. Ocupación griega y luego romana.

#### Organización:

Conocida sólo parcialmente. Dos niveles de organización: Sacerdotes (los hijos de Aron y los Levitas) y laicos. Estructura centralizada (Monasterio de Qumrán) y grupos periféricos (poco conocidos) en ambiente urbano o cercano a las ciudades.

La organización jerárquica del Monasterio de Qumrán se puede esquematizar así:



MAESTRO

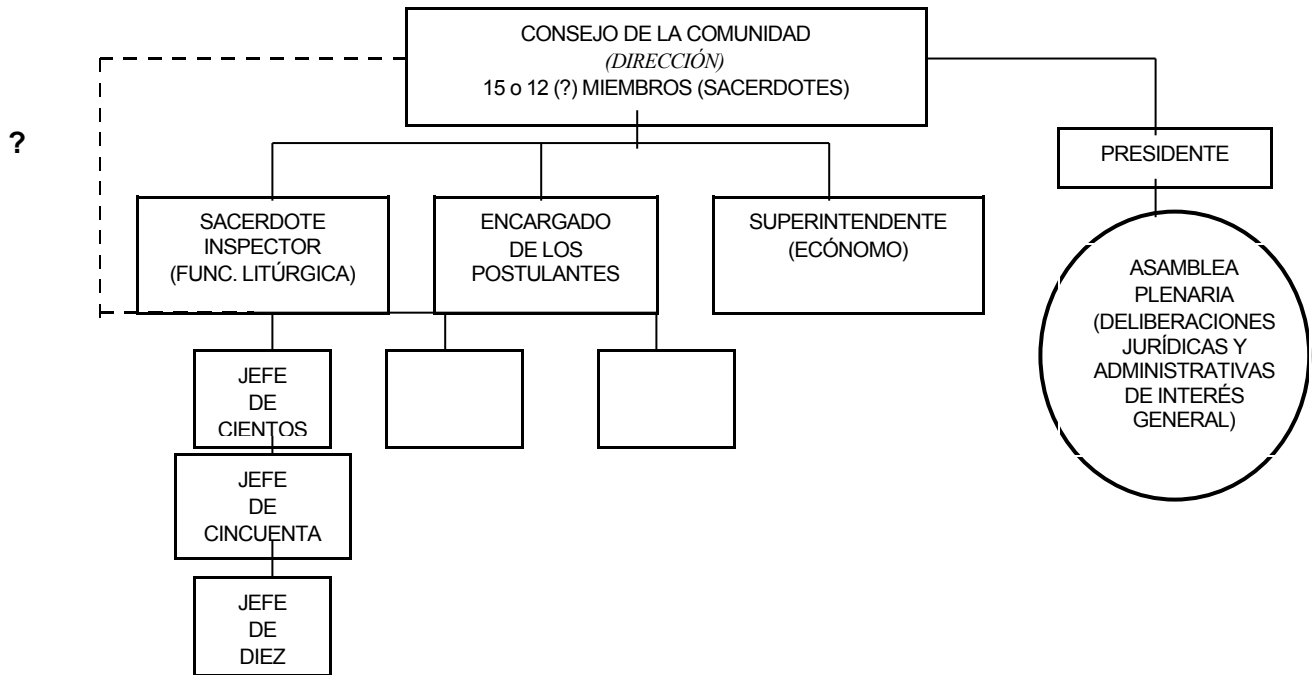
SACERDOTES (HIJOS DE ARON) CÉLIBES

LEVITAS (SACERDOTES SUBALTERNOS)

LAICOS - CÉLIBES Y CASADOS

PROSÉLITOS

La estructura organizativa del Monasterio era aproximadamente la siguiente:



**Formas de subsistencia:**

Trabajo manual, agrícola y artesanal; comunión de bienes en Qumrán. De las estructuras periféricas no se tienen datos.

**Prácticas conocidas:**

Comida sagrada (ágape). Técnicas terapéuticas, exorcísticas (imposición de manos) y teúrgicas (?). Oraciones, meditación y estudio de textos sagrados. Vigilias y ayunos. Continencia sexual para los sacerdotes. Baños lustrales (bautismos y abluciones).

**Consecuencias históricas:**

Enormes si corresponde a verdad la hipótesis que del Esenismo derivó el Cristianismo.

**5. TERAPEUTAS**

**Lugar de formación y período de desarrollo:**

Egipto, Palestina (?) y diáspora (?); alrededor del siglo I d.C.

**Ámbito de formación:**

Similar al de los Esenios.

**Organización:**

Conocida sólo parcialmente. Régimen de vida semi-comunitaria: durante seis días de la semana cada miembro vive separadamente, mientras que en el Sabbath hombres y mujeres se reúnen en un lugar comunitario. Organización horizontal y no-jerárquica. No conocemos la relación organizativa (si existía) entre el grupo del Lago Mareotides y los de Palestina o de la diáspora, como tampoco aquella entre Terapeutas y Esenios.

**Formas de subsistencia:**

Trabajo manual sedentario: manufactura de esteras, cestos, etc. que eran vendidos en pueblos cercanos.

**Prácticas conocidas:**

Vida contemplativa: oración, meditación e interpretación de los textos sagrados; vigiliias, ayunos, continencia sexual. Ágape y danza sagrada.

**Consecuencias históricas:**

Desconocidas. Posible influencia sobre el monaquismo egipcio (Nitria) y, más en general, si la hipótesis de un movimiento eseno-terapéutico es correcta, sobre la formación del Cristianismo.

## 6. MANIQUEOS

**Lugar de formación y período de desarrollo:**

Mesopotamia y Persia; desde la segunda mitad del siglo III d.C. hasta el siglo XIV d.C. (en China y Asia Central).

**Ámbito de formación:**

Sincretístico: influencias cristianas, gnósticas, mazdeas, budistas.

**Organización:**

Conocida sólo parcialmente. Presencia de una Regla (que se ha perdido). Régimen de vida errante. Estructura horizontal (?) probablemente según el modelo del Shanga budista. Vida parcialmente comunitaria; grupos que se formaban y se disolvían.

**Formas de subsistencia:**

Prohibición absoluta de trabajar manualmente y de poseer cualquier cosa. Prohibición de construir conventos o reparos. Limosnas entre los fieles laicos. También prohibición de prepararse la comida (esta labor era ejecutada por un fiel laico).

**Prácticas conocidas:**

Oración continua y técnicas meditativas; postraciones, vigiliias, ayunos, continencia sexual; canto coral de salmos; confesión pública de los pecados; ilustración de libros sagrados; vegetarianismo.

**Consecuencias históricas:**

Creación de una Iglesia Maniquea universal desde el Atlántico hasta China. Gran influencia sobre movimientos herejes cristianos: de la matriz maniquea surgirán continuamente grupos rigóricos que amenazarán la unidad de la Iglesia Cristiana.

## 7. CRISTIANOS

### A) MONAQUISMO EGIPCIO ANTIGUO

**Lugar de formación y período de desarrollo:**

Egipto: desierto y zona habitada; desde finales del siglo III d.C.

**Ámbito de formación:**

Crisis religiosa en el Imperio Romano.

**Organización:**

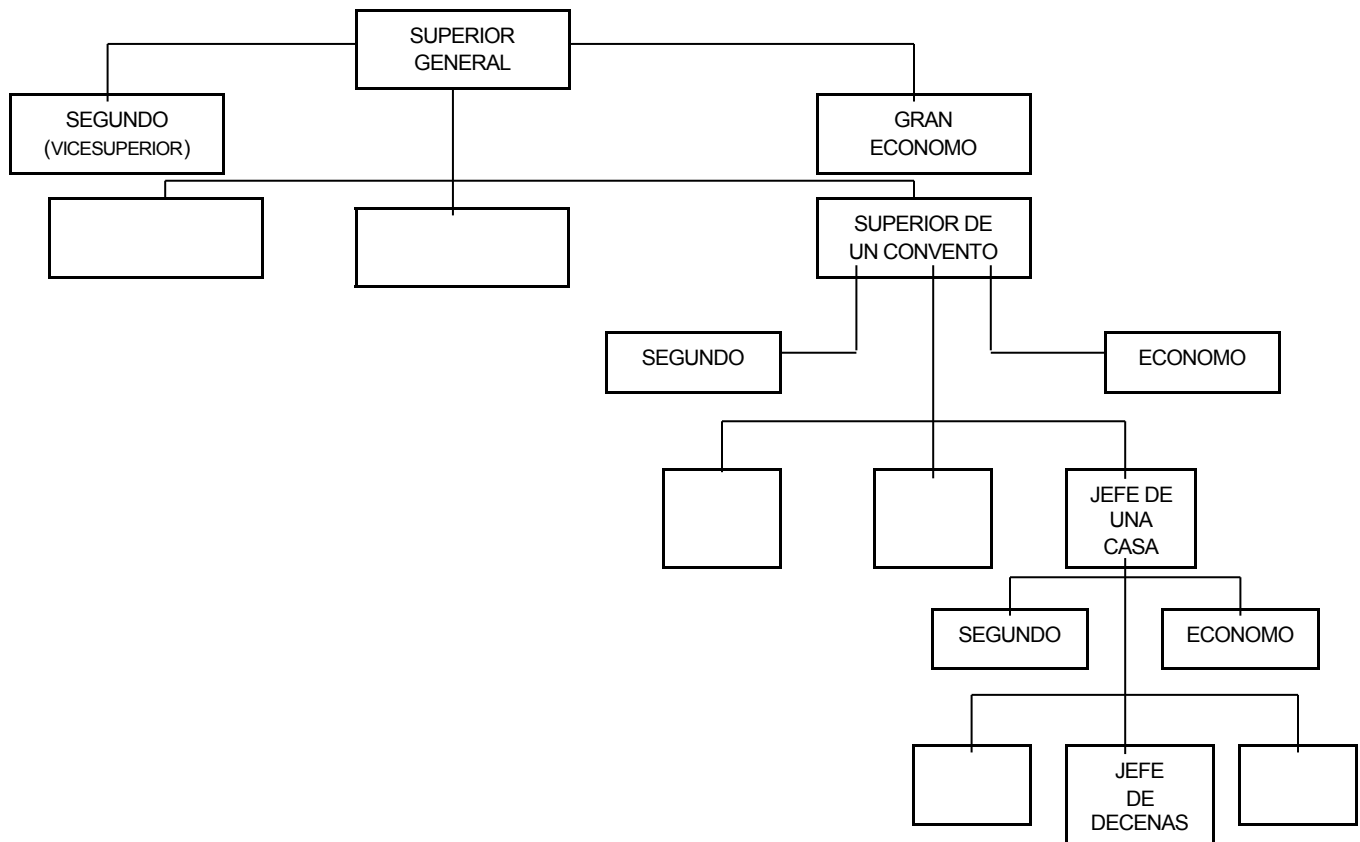
I) Anacoretismo: monjes solitarios o pequeños grupos de ascetas alrededor de un guía espiritual, dedicados a la oración, vigiliias y ayunos.

II) Semi-anacoretismo (monjes de Nitria): estructura organizativa horizontal y parcialmente comunitaria, análoga a la de los Terapeutas. Ausencia de jerarquías formales y vida separada por cinco días de la



semana. Vida comunitaria el sábado y el domingo. Presencia de una organización administrativa rudimentaria.

III) Cenobitismo ("congregación" de conventos pacomianos): estructura centralizada y estrictamente jerárquica, de tipo casi militar. Obediencia a una Regla (perdida). La organización de la "congregación" pacomiana se puede esquematizar así:



### Formas de subsistencia:

Para los anacoretas: productos naturales u ofrendas de los laicos. Para los monjes de Nitria y los de Pacomio: trabajo manual, sedentario o agrícola; para los pacomianos también comunión de bienes.

### Prácticas conocidas:

Para todos los monjes egipcios: oración, viglias, ayunos, estudio de las Sagradas Escrituras, continencia sexual. Para los monjes de Nitria, también comida sagrada.

### Consecuencias históricas:

Gran influencia sobre la política eclesiástica y las controversias doctrinarias; posteriormente, sobre la formación de la Iglesia nacional copta (monofisita). El monaquismo egipcio fue también el centro de difusión y el modelo del monaquismo en el Occidente cristiano.

#### b) Monaquismo sirio antiguo

### Lugar de formación y período de desarrollo:

Siria, Palestina, Mesopotamia, Persia; desde finales del siglo III.

### Ámbito de formación:

Crisis religiosa en los imperios romano y persa.

### Organización:

I) Anacoretismo: como en el monaquismo egipcio pero de forma más extrema; "dendritas", o sea, monjes que viven sobre los árboles; "boskoi" o monjes que comen hierba como ovejas; estilistas; reclusos;

encadenados; flagelantes, etc. Algunos de ellos (boskoi, flagelantes) conducen vida errabunda. Todos practican la oración continua, vigiliyas y ayunos y, además, varias formas de auto-mortificación.

II) Cenobitismo (a partir del siglo IV): la organización de los cenobios sirios se conoce sólo parcialmente. En general, dos niveles de monjes: los contemplativos, a menudo reclusos en el interior de celdas o torres del monasterio o en eremitorios cercanos a este; los monjes comunes, que eran una especie de cuerpo administrativo encargado de proveer a las necesidades de los contemplativos. Organización intermedia entre vertical y horizontal. Carencia de Reglas. Presencia de un superior con poderes limitados.

**Formas de subsistencia:**

Para los anacoretas, consumo de productos naturales o de ofrendas de los laicos. Para los cenobitas no reclusos: trabajo manual, agrícola o artesanal y limosnas entre los laicos.

**Prácticas conocidas:**

Las mismas que en el monaquismo egipcio. Énfasis en la auto-mortificación.

**Consecuencias históricas:**

Centro de difusión del monaquismo en Asia Menor y Central hasta India y China. Gran influencia sobre las controversias doctrinarias y sobre movimientos herejes de tipo apocalíptico y comunitario. Además influencia en la formación de las Iglesias nacionales monofisita en Siria y nestoriana en Persia.

**c) Basilianos**

**Lugar de formación y período de desarrollo:**

Asia Menor; desde mitad del siglo IV.

**Ámbito de formación:**

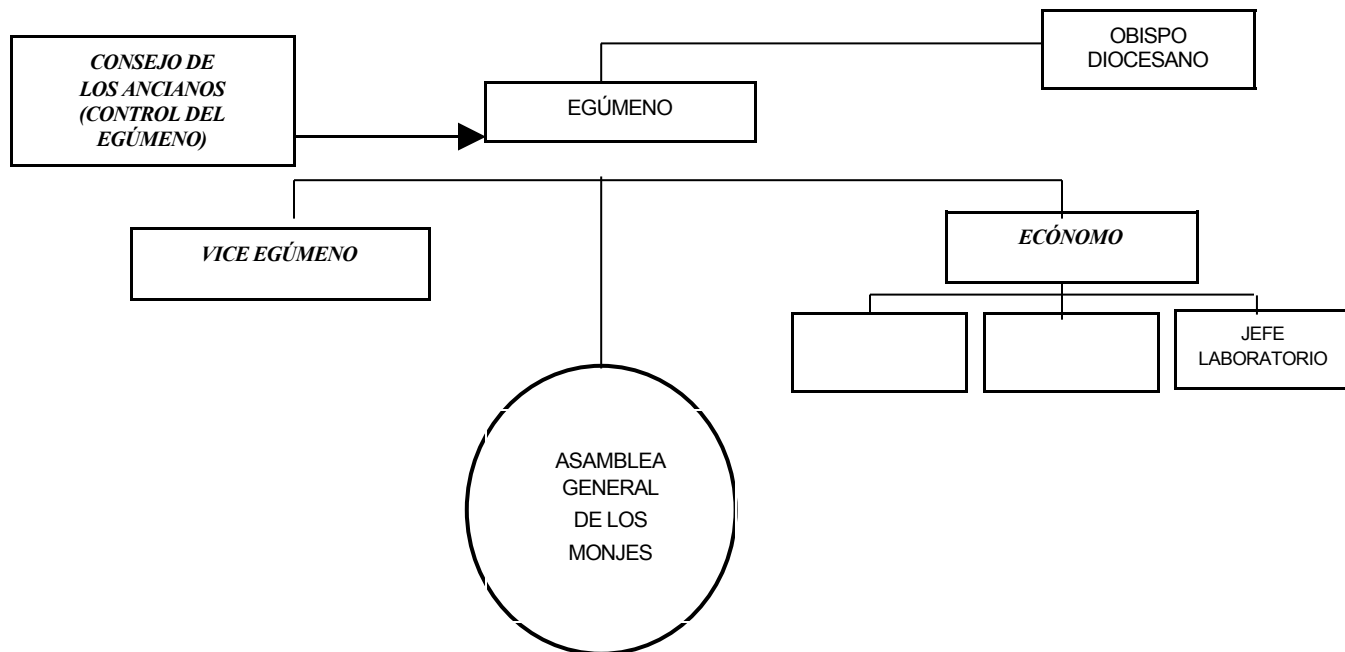
Crisis de la Iglesia Católica por ataque de movimientos ascéticos rigoristas de origen sirio.

**Organización:**

Conocida parcialmente. Presencia de una reglamentación más bien elástica de la vida cenobítica.

Estructura jerarquizada pero no rígida. Presencia de un superior controlado por un consejo de monjes ancianos. Ausencia de una congregación entre conventos. Integración de los cenobios en la vida eclesiástica.

La organización del cenobio basiliano antiguo se puede esquematizar así:



**Formas de subsistencia:**

Trabajo manual, artesanal y agrícola. Posibilidad de utilizar el patrimonio personal.

**Prácticas conocidas:**

Oración, canto coral, vigiliyas, ayunos, postraciones, estudio de las Escrituras. Continencia sexual. Asistencia a los pobres y a los enfermos.

**Consecuencias históricas:**

Enorme influencia cultural y política en el Imperio Bizantino y en los países eslavos. Obra de conversión de estos países al Cristianismo Ortodoxo. Transmisión del antiguo patrimonio cultural griego.

**d) República monástica del Monte Athos**

**Período de desarrollo:**

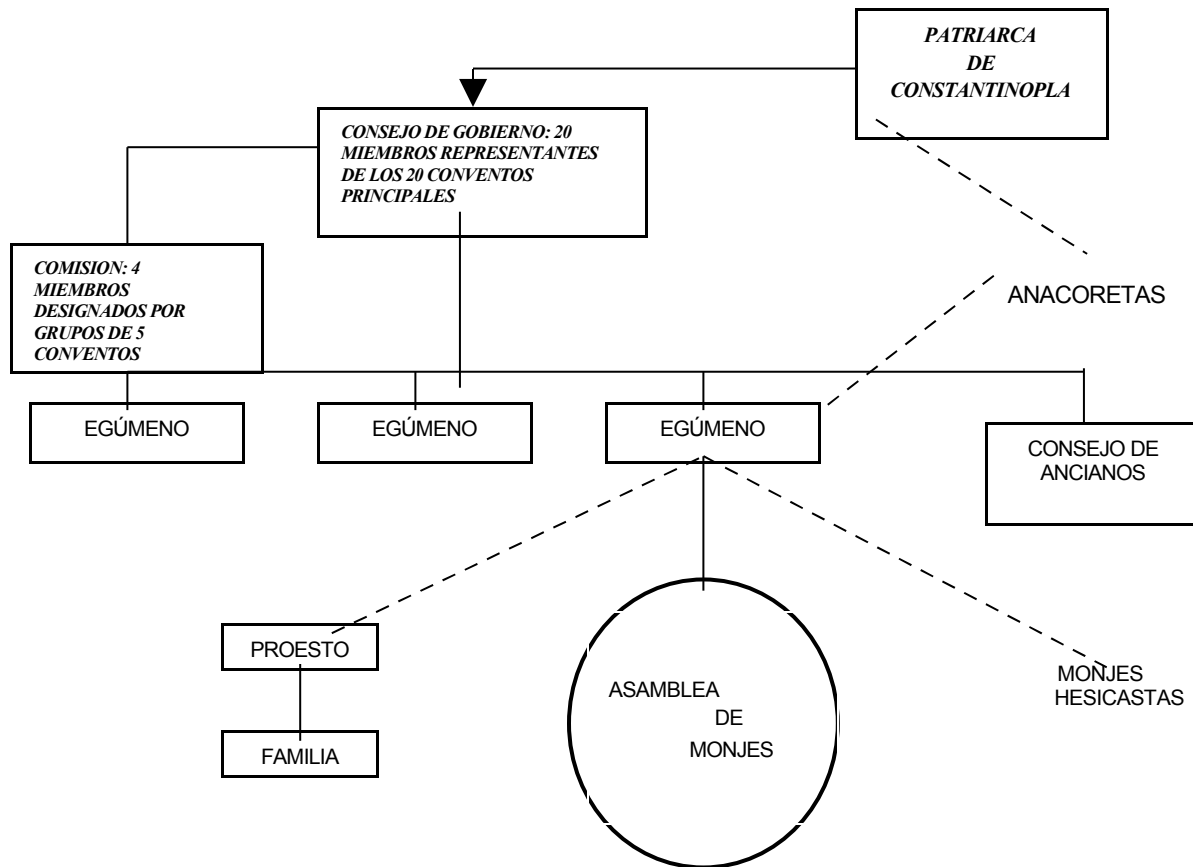
A partir del siglo IX.

**Organización:**

Confederación de 20 conventos mayores y 12 menores (scetis). Los conventos siguen la observancia basiliana con varias modificaciones. Hay también:

- I) Anacoretas, que no están obligados a seguir ninguna regla.
- II) Hesicastas, que son una especie de anacoretas que viven dentro de un convento sin salir casi nunca de su celda, donde practican exclusivamente la oración continua.
- III) Idiorrítmicos, monjes que viven en un convento organizados en pequeños grupos bajo la autoridad de un jefe espiritual libremente elegido (proesto). Forman una "familia" que no tiene relaciones con los otros monjes del convento, excepto en casos especiales.

El esquema organizativo de la República monástica es el siguiente:



**Formas de subsistencia:**

Para los basilianos: trabajo manual, artesanal y artístico (pintura de iconos, de libros, etc.) y pequeños trabajos agrícolas. Donaciones del Estado; comunión de bienes.

Los idiorrítmicos son mantenidos, en parte, por el convento en el cual viven, y en parte, por el *proesto*; pueden también disponer de su patrimonio personal.

Los anacoretas y los hesicastas son mantenidos por los conventos.

### Consecuencias históricas:

Centro de la espiritualidad de la Iglesia Ortodoxa. Formación de monjes de los países eslavos.

#### e) Benedictinos

### Lugar de formación y período de desarrollo:

Italia central; desde el siglo VI d.C.

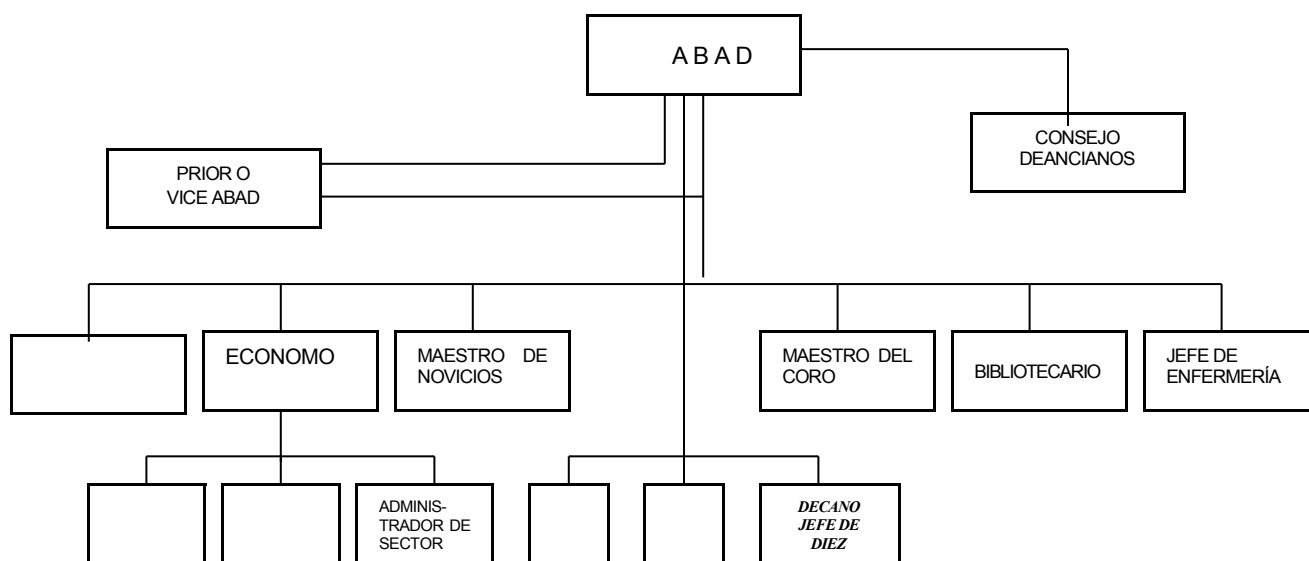
### Ámbito de formación:

Gravísima crisis política: caída del Imperio Romano de Occidente. Invasiones bárbaras: derrumbe del poder estatal, anarquía, guerras, carestías.

### Organización:

Presencia de una Regla precisa y articulada. Estructura jerárquica rígidamente vertical. Presencia de un abad con poderes amplísimos.

El esquema organizativo de un monasterio benedictino es el siguiente:



### Formas de subsistencia:

Trabajo manual, agrícola o artesanal. Compañía de bienes.

### Prácticas conocidas:

Opus dei (canto coral); lectio divina (estudio de las Escrituras); oración, ayunos, viglias, continencia sexual.

### Consecuencias históricas:

Enormes: refundación de la base económica de Europa occidental. Evangelización de los países del norte de Europa. Transmisión de técnicas de trabajo y del patrimonio clásico latino.

## 8. SUFÍES

### Lugar de formación y período de desarrollo:

Imperio Omeya; desde finales del siglo VII, aproximadamente.

### Ámbito de formación:

Influencias del monaquismo cristiano (monofisita y nestoriano), maniqueo y budista. Crisis espiritual del Imperio Omeya.

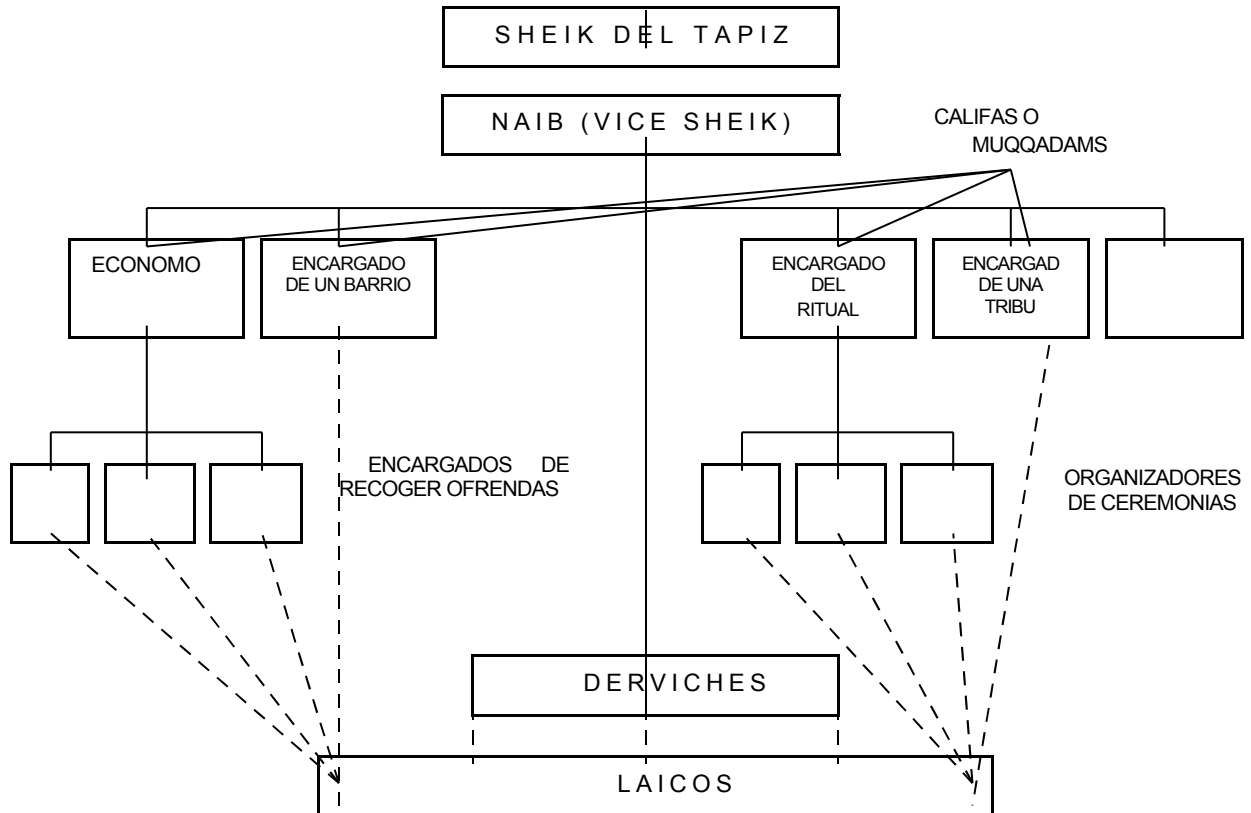
## Organización:

Varias fases de evolución organizativa:

- Ascetas y grupos dispersos similares a los anacoretas cristianos.
- Cenobios (Ribat, Kanakah).
- Escuelas místicas.
- Órdenes y confraternidades (Tarika).
- Organizaciones monásticas complejas (Taifa).

## Esquema organizativo de una Taifa:

Dos niveles organizativos: derviches y laicos.



## Formas de subsistencia:

Colecta de fondos entre los laicos. Subvenciones del Estado.

## Prácticas conocidas:

Numerosísimas: oraciones, ayunos, vigiliás, meditaciones, estudio de los textos sagrados, técnicas respiratorias, danza ritual, mención de los nombres de Dios; prácticas mágicas y exorcistas; en algunos casos uso de drogas y continencia sexual.

## Consecuencias históricas:

Enormes: difusión de la vía mística en el Islam; obra de conversión de pueblos enteros; función de conexión social entre clases diferentes; función cultural; música, danza, poesía, folklore. Difusión del culto de los santos y de prácticas supersticiosas.

## 9. ORDEN MEVLANA

### Lugar de formación y período de desarrollo:

Primero en Bactriana (Afganistán) (?) y después en Asia Menor, desde la segunda mitad del siglo XIII.

**Ámbito de formación:**

Influencias órfico-pitagóricas y neo-platónicas. Gran crisis política por la invasión mógola.

**Organización:**

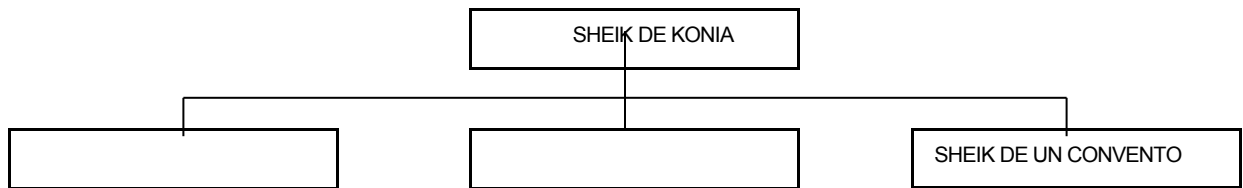
Al inicio, estructura poco centralizada y poco jerarquizada. Bajo el Imperio Otomano, organización rígida, jerárquica y centralizada.

Dos niveles organizativos: derviches y laicos.

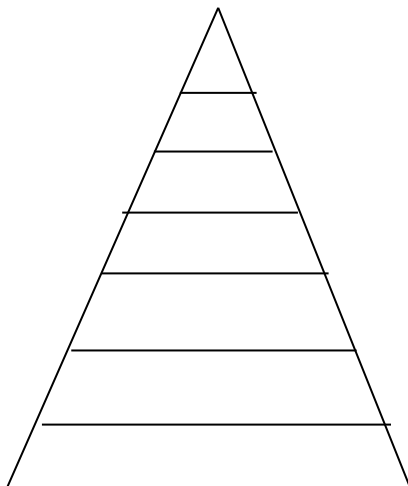
A su vez los derviches podían ser:

- a) Derviches con título pleno (dede): residentes en el convento (célibes) y no residentes (casados).
- b) Iniciados (muhib).

**Esquema organizativo de la orden durante el Imperio Otomano:**



**CONVENTO: SIETE GRADOS INICIÁTICOS.**



SHEIK

COCINERO CON TAREAS DE ENSEÑANZA

MAESTRO DE FLAUTISTA Y MAESTRO DE DANZAS

MAESTRO DE TOCADORES DE TAMBOR

“OLLA” CON TAREAS ADMINISTRATIVAS

SECRETARIOS DEL SHEIK

DERVICHE

**Formas de subsistencia:**

Al inicio, principalmente, limosnas entre los fieles. Sucesivamente, subvenciones del Estado.

**Prácticas conocidas:**

Danza giratoria, música, poesía, canto; y también: oración, meditación, trabajos pretexto, etc.

**Consecuencias históricas:**

Muy importantes en Turquía, en el plano cultural y político. Tentativa de superar las religiones tradicionales.

**10. LAMAÍSTAS**

**Lugar de formación y período de desarrollo:**

Tibet, desde el siglo VIII (introducción del Budismo).

**Ámbito de formación:**

Religión chamánica con influencias siberiana y persa. Introducción del Budismo por obra de misioneros de las escuelas mahayánicas y tántricas de India y de la escuela Ch'an, China.

**Organización:**

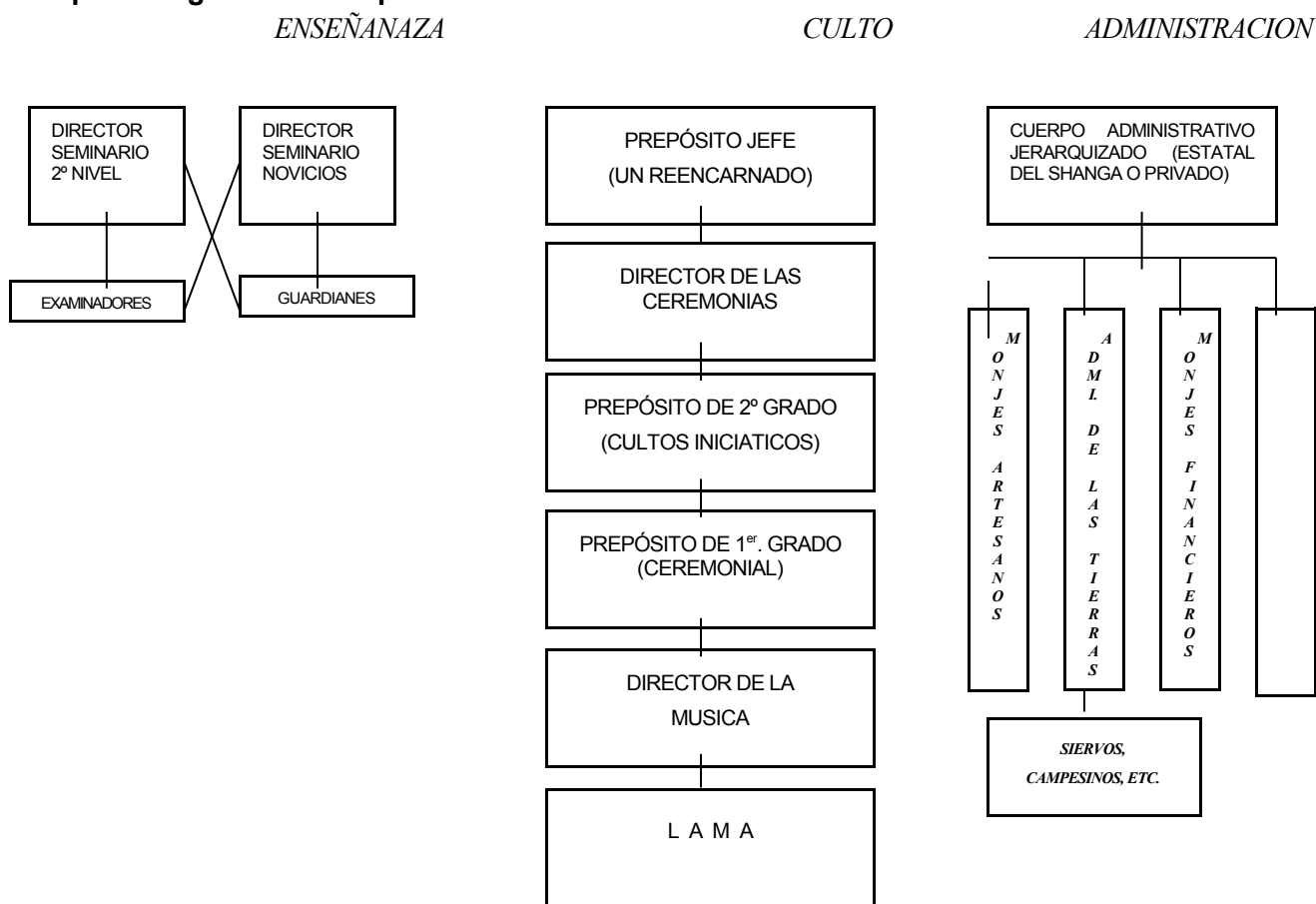
A partir del siglo XVII, Tíbet es un estado teocrático dirigido por 2 dignatarios monásticos supremos: el Dalai Lama y el Pan Cen.

Tipos de monjes:

- a) Eremitas que viven en soledad cerca de los conventos.
- b) Casados que viven en conventos o en pueblos.
- c) Errantes.
- d) Cenobitas.

Los monjes siguen normas y regímenes distintos según la escuela a la cual pertenecen.

**Esquema organizativo simplificado de un monasterio con orientación tántrica:**



**Formas de subsistencia:**

Los conventos eran subvencionados por el Estado y por donaciones privadas. Además ejercían actividades bancarias, poseían y administraban tierras, tenían derechos fiscales, de corvée, etc.

**Prácticas conocidas:**

Numerosísimas: disciplina meditativa y tántrica; ceremonial.  
Prácticas exorcistas y mágicas.

**Consecuencias históricas:**

Influencia global sobre Tíbet: apropiación del poder temporal y formación de un estado teocrático.