

Por el camino del medio

La moda y el modo

La moda también le ha llegado al budismo: la vida del Gautama es el tema de una película; prolifera su imagen en camisetas para las hordas jóvenes, algunas estrellas de cine se declaran budistas y confiesan que después de varios agotadores meses de rodajes tienen que recluirse a meditar bajo el amparo de su gurú, etc. En Estados Unidos el budismo, el budismo zen, estuvo de moda por los años sesenta de la mano de la *beat generation*; pero su influencia ha sido escasa entre los hispanohablantes. Son mínimas y, salvo alguna excepción, sin apenas importancia las obras de lengua española que hayan aportado algo al estudio de las distintas ramas del budismo. Pero al menos en dos grandes poetas la preocupación por el budismo ha impregnado algunas de sus páginas. Me refiero a Jorge Luis Borges y a Octavio Paz. Los dos se han acercado al budismo, pero para leerlo de manera distinta. El escritor argentino vio confirmado en esta religión filosófica su escepticismo; el mexicano fue más allá del escepticismo.

Octavio Paz ha señalado que la lectura de Nagarjuna y de su escuela le impresionó vivamente, como le impresionaron ciertos sutras y, sobre todo, esa percepción, o mejor esa idea de que la realidad toda y nosotros con ella se desvanece por una falta de suficiencia. Hay algo irreal en todo y el mundo no es menos ilusorio que el yo. El interés de Paz por el budismo (en sus diferentes ramas pero especialmente por el budismo mahayana, una de cuyas manifestaciones es el tantrismo) se acentúa a partir de su estancia en la India (1962-1968), pero nada más alejado del budismo que la obra de Paz, una obra que exalta el deseo, el tiempo y la presencia. Pero esta diferencia no es simple, como veremos más adelante.

La poesía de Paz está llena de presencias que son tiempo, y de un deseo de tiempo y de presencia. El volumen de sus obras completas que ha recogido sus estudios sobre poética se titula *La casa de la presencia*, un título

que al definir sus preocupaciones relacionadas con los modos poéticos define también su poesía: ese arca de sentido y de sentidos es una casa plena de presencias y de los tránsitos y procesos de éstas. Si, aceptando el reduccionismo de las definiciones, podemos decir que hay algo central en su obra poética es precisamente esto: tiempo. De igual manera es una obra llena de huecos, de vacíos por los que las presencias respiran y respiramos. Hay lenguaje y pérdida de lenguaje, voz y silencio; un silencio dicho, un silencio significativo. Si *grosso modo*, para el budismo encarnar es la condena y desencarnarse la salida de la rueda temporal de la lógica causa-efecto, para Paz la palabra encarnar y toda su familia semántica y poética es capital. «Hambre de encarnación padece el tiempo» dice celebratoriamente el poeta mexicano con un verso que escandalizaría a más de un budista. Pero es obvio que le ha interesado el budismo, que lo ha estudiado y hay presencia del budismo tanto en su obra ensayística como en la poética; es más: le ha enriquecido, pero no porque lo haya seguido sino porque ha dialogado con él. No una conversión: una conversación.

Como teórico de la literatura, Paz ha rastreado el origen y las huellas de la modernidad en poesía (*Los hijos del limo*), de la pintura y del pensamiento. En cuanto a este último ha hecho hincapié en que la modernidad se origina con la crítica. En el campo político la modernidad desemboca en la democracia, el espacio crítico por excelencia por ser resultado a su vez de la crítica de las monarquías absolutas, el Emperador y el Partido.

Alteraciones de la modernidad

En los albores de la modernidad, la razón surge como principio suficiente y a sí misma se funda y da fundamento al mundo. «Yo pienso, luego existo», afirma Descartes cargando la existencia sobre el pensar y haciendo gravitar al mundo sobre una razón que cree tener todas las razones. Pero la misma exaltación de la razón genera la crítica que, al constituirse en crítica de sí misma, cesa de generar sistemas. Todo cambia, nada es permanente o sólo lo es el cambio. La razón crítica vació la eternidad de contenido y se identificó con la alteridad del cambio, con la historia concebida como cambio y progreso. Pero el espíritu de sistema, malherido, no desapareció: la herencia de Hegel materializada en la política ha llegado en Occidente hasta 1989; y al mismo tiempo la crítica de esas tentativas no sólo no ha cesado sino que se podría afirmar que, por ahora, ha vencido; pero la crítica en sí misma no es creativa: permite la creación.

En cuanto a la poesía, su gran novedad es ser consciente de sí misma: no la inspiración sonámbula sino aquella que al afirmar el lenguaje es pér-

dida (crítica) de lenguaje y, a su vez, afirmación del mismo por la reconciliación de la imaginación. Si la modernidad filosófica se caracteriza por la identificación de la razón con la historia y el cambio, la poesía, desde el prerromanticismo «busca fundarse en un principio anterior a la modernidad y antagónico a ella»: a una sociedad fundada por la crítica, creadora del mito de la muerte de Dios, la poesía responde oponiendo la analogía: comienzo del comienzo en Rousseau, el Adán en William Blake, el sueño en Jean Paul, la analogía en Novalis, la infancia en Wordsworth, la exaltación de la imaginación en Coleridge, la idea de la correspondencia universal en Baudelaire: todos ellos señalan un principio anterior a la historia y lo proponen como estética y como política. Es la palabra del principio y es la palabra fundadora. Al mismo tiempo que exaltó la analogía, la poesía romántica invitó a un interlocutor dinamizador y que pone en duda la agilidad de las correspondencias, la ironía. «Si el universo es una escritura, cada traducción de esa escritura es distinta», luego «el concierto de las correspondencias es un galimatías babélico». La pluralidad de textos que significa la noción de analogía señala la ausencia de texto original. «Por ese hueco —afirma Paz— se precipitan y desaparecen, simultáneamente, la realidad del mundo y el sentido del lenguaje». Es Mallarmé quien hace de su poesía la receptora de ese vacío.

La poesía de nuestro siglo, y Paz como uno de sus mayores representantes, recoge el desafío de Mallarmé. No da la espalda a ese vacío sino que lo hace creador. Las búsquedas intelectuales y literarias de Paz van al encuentro de un orden poético, de una poética que pueda al mismo tiempo ser un saber. A la crítica del sentido, Paz contrapone la poesía como búsqueda de sentido. La poesía es el atisbo de nuestra unidad perdida, no al principio, no antes ni después, ahora mismo, en el presente: el presente es pérdida del origen y manifestación del origen. El poeta descubre, en la vertiginosa manifestación del instante, la plenitud y su sombra. Lo que perdimos y lo que recobramos.

Pero volvamos ahora al budismo. Hay que recordar lo que él mismo nos dice: «el budismo me interesa porque es una paradoja». Obviamente, hay que interpretar que lo que le interesa no es que sea paradójico sino la naturaleza de esta paradoja, en la que Paz ve semejanzas con el pensamiento crítico de la modernidad que más arriba hemos resumido un poco precipitadamente. En el budismo, la negación del sentido y de la sustancia del mundo lleva a una afirmación no dualista: «*lo que es y lo que no es* está más allá de las oposiciones» y así se salva de un nihilismo pesimista y al hacerlo salva al mundo. Si el budismo es una paradoja lo es por ser una religión filosófica que concibe la realidad como signos (de nuevo el paralelismo moderno: Wittgenstein, el estructuralismo, la semiótica) caren-

te de estabilidad y por lo tanto debemos liberarnos de ellos. Si nada es permanente, nada es real porque está sometido al cambio. Todo es proceso. El último mandato del Buda fue: «Ninguna cosa condicionada es permanente. Labrad diligentemente vuestra salvación». Es curioso observar cómo Paz trata de responder tanto a Mallarmé (como punto del desenlace del romanticismo) como al budismo con una apuesta por lo que, a falta de una conceptualización más clara, denominaremos por ahora «mundo». A lo largo de su dilatada obra Paz ha criticado los excesos de la razón y sus silogismos, las trampas de la fe y las trampas de las ideologías que al proponerse como explicaciones totales excluyen al azar y por lo tanto a la vida; al pensamiento semiótico de que todo es lenguaje, porque nos encierra de nuevo en las palabras, etc.

Lévi-Strauss o el festín sin sujeto

En 1967 escribió un librito sobre Claude Lévi-Strauss (*Claude Lévi-Strauss o el festín de Esopo*) en el que, como suele hacer cuando medita sobre sistemas, se pregunta por aquello que lo sustenta y por sus fines últimos. De dónde viene, qué camino recorre, a dónde va. Y sobre todo: cuál es el papel del hombre en ese sistema. Para Lévi-Strauss la historia es una categoría de la razón, una variante de la estructura como, en otro extremo, lo es también el mito. El pensamiento, salvaje o domesticado, es estructuralmente el mismo. En su sistema, el hombre es un signo operativo en una lógica estructural, un momento inconsciente de un proceso que escapa a su necesidad de sentido. Esta crítica de la historia y del sentido despertó el interés de Paz, pero las conclusiones del antropólogo francés y del poeta mexicano son distintas. Al abolir la noción de sujeto, Lévi-Strauss postula un «nosotros» que no tiene conciencia de sí mismo. Esta negación del sujeto lo es del «diálogo de la conciencia consigo misma» y a su vez del «diálogo del sujeto con el objeto». La naturaleza es, pues, la que habla interminablemente consigo misma a través de nosotros, y por lo visto sólo el antropólogo sorprende algunos de esos clichés. El hombre en sí es una ilusión porque es el signo momentáneo de una operación cultural que sigue leyes semejantes a las que rige el mundo natural. La cultura es una metáfora del espíritu que, a su vez, es una metáfora de los procesos naturales. Paz sintió, como confiesa en el prólogo de su libro, vértigo intelectual ante la lectura de la obra del antropólogo. No creo que sea muy arriesgado afirmar que debe haber sentido, junto a la atracción, un claro rechazo: es cierto que le atrae el proceso del pensamiento de Lévi-Strauss, sus concomitancias con el budismo y el complejo diálogo que se desprende de su obra

con la tradición moderna del pensamiento occidental, de Kant y Rousseau a Sartre. Pero no son menos las diferencias frente a ciertos extremos de su obra. Al final de su ensayo, Paz vuelve a hacerse las mismas preguntas que al principio: «¿Qué dice el pensamiento, cuál es el sentido de la significación? La naturaleza es estructura y la estructura emite significados; por tanto, no es posible suprimir la pregunta sobre el significado». Paz se pregunta por el sentido del significado, una pregunta que Lévi-Strauss ha expulsado de su obra. Para el marxismo todo sentido es histórico; para Lévi-Strauss («el marxismo corregido por el budismo», según Paz) el sentido se disuelve en la naturaleza y es una operación, una relación. Pero el budismo va algo más allá porque el sentido «se disuelve en algo que no es ni ser ni no ser: un Lo mismo que ningún lenguaje designa excepto el del silencio». Así vemos que, finalmente, Paz encuentra en la obra del antropólogo semejanzas extraordinarias con el budismo, y el budismo «es la malla que falta en la cadena de nuestra historia». Paz no explica esta necesidad, pero quizá sea deducible: el judeocristianismo ha supuesto una obsesión por la historia y una sacralización del cielo; el mundo de las pruebas y el mundo de los absolutos. El marxismo y sobre todo el leninismo supuso una sacralización de la historia: la esencia del hombre es histórica y sólo cumpliendo sus etapas revolucionarias podrá llegar a disolver las contradicciones y liberarse, realizar la historia y así negarla.

El papel que el budismo cumpliría entre nosotros y que el estructuralismo de Lévi-Strauss señala en parte, sería una superación de la historia, no por su negación, cosa imposible y que repugnaría a Paz, sino por su relativización. Paz va más allá de Lévi-Strauss y señala que esa relativización ha de conllevar una relación de los opuestos, una danza de alteridades que invoca no a un conocimiento sino a una sabiduría que ha de culminar en una poética y en una erótica.

Coda

Si hoy se habla del fin de la historia no es porque la historia haya terminado —sería absurdo y los que han argumentado esto lo hacen con teorías frágiles— sino, probablemente, porque está finalizando una manera de concebirla. Ese final descubre espacios vacíos que los nostálgicos querrán llenar de chatarras ideológicas o de nuevas supersticiones. Ante la falta de rostro del presente, Octavio Paz invoca a la poesía y al amor: ambos pueden «convertir al presente en presencia». En su reciente y espléndido libro sobre el amor y el erotismo, *La doble llama*, Paz reivindica la noción de persona como el fundamento de nuestra civilización. Sin ella no puede ha-

ber libertad verdadera. Liberación no es síntesis ni abandono, es reconciliación con la otredad constitutiva del ser.

El mono gramático puede leerse como una respuesta total (en la medida que reconcilia al ensayista y al poeta) a las preguntas que Paz se ha hecho sobre los desafíos de la modernidad en relación al sentido del hombre.

En él, el poeta es acicateado por el pensador y éste es rectificado por el poeta: mundo de reflexión y lógica poética, de conceptos e imágenes, es un mundo de paradojas que invitan a un saber *otro*. A la paradoja, el poeta responde con metáforas (¿qué es una metáfora sino una paradoja reconciliada, exaltada en su dimensión no abstracta?).

La poesía y el amor tienen cuerpo; ese cuerpo se llama tiempo y su dimensión es el ahora, es la casa de la presencia.

Juan Malpartida



Con Julio Cortázar
en 1968