

CENTRO DE ESTUDIOS DEL IMAGINARIO

HUGO FRANCISCO BAUZÁ
(Compilador)

ENTRE CLÍO Y CALÍOPE

**EL IMAGINARIO MÍTICO:
VARIANTES CLÁSICAS
Y PROYECCIÓN CONTEMPORÁNEA**



BUENOS AIRES
2009

HUGO FRANCISCO BAUZÁ
Compilador

ENTRE CLÍO Y CALÍOPE

**EL IMAGINARIO MÍTICO:
VARIANTES CLÁSICAS
Y PROYECCIÓN CONTEMPORÁNEA**



Centro de Estudios del Imaginario
2009

Bauzá, Hugo (Compilador)

Entre Clío y Caliope. - 1ª ed. - Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2009.

88 p.; 23 x 17 cm.

ISBN 978-987-537-095-1

1. Mitología. I. Título

CDD 291.13

Fecha de catalogación: 17/09/2009

CENTRO DE ESTUDIOS DEL IMAGINARIO

Director: Dr. Hugo F. Bauzá

El presente volumen se edita con fondos
del subsidio PIP 5035/05 del CONICET

La publicación de los trabajos de los académicos y disertantes invitados se realiza bajo el principio de libertad académica y no implica ningún grado de adhesión por parte de otros miembros de la Academia, ni de ésta como entidad colectiva, a las ideas o puntos de vista de los autores.

Todos los derechos reservados

Hecho el depósito que establece la Ley 11.723

IMPRESO EN ARGENTINA

© ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

Avda. Alvear 1711, 3^{er}. piso – C.P. C1014AAE – Ciudad Autónoma de Buenos Aires – República Argentina

<http://www.ciencias.org.ar>

e-mail: info@ciencias.org.ar

ISBN: 978-987-537-095-1

ÍNDICE

<i>A modo de introducción</i>	5
<i>Variantes clásicas y proyección contemporánea</i> , por Hugo Francisco Bauzá	7
<i>Validación del pensamiento mítico. El mito desde la lectura del imaginaire</i> , por Hugo Francisco Bauzá	17
<i>Derivas de Antígona en la escritura de María Zambrano: del saber trágico a la aurora de la razón poética</i> , por Alcira A. Bonilla	27
<i>Roma y los otros. Los cultos extranjeros en la República Romana: las Bacanales</i> , por Cecilia Ames	49
<i>Memoria histórica y memoria poética – A propósito de Los Perlas</i> , por Hugo Francisco Bauzá	67
<i>Borges y la tradición clásica</i> , por Hugo Francisco Bauzá	73

A MODO DE INTRODUCCIÓN

El presente volumen recoge parte de los trabajos realizados mediante el subsidio del Proyecto PIP 5035/05 sobre "El imaginario mítico: variantes clásicas y proyección contemporánea" otorgado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en favor de los investigadores doctores Hugo F. Bauzá, Alcira Bonilla y Cecilia Ames, y se edita con fondos de dicho subsidio.

Como tal labor fue llevada a cabo en la sede del Centro de Estudios del Imaginario de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, esa circunstancia justifica que se edite con el sello de esta Academia.

En cuanto a su título *—Entre Clío y Calíope—*, remite metafóricamente a la Historia y a la Poesía. En lo que concierne a los trabajos que lo integran, éstos, amén de poner énfasis en la validación del pensamiento mítico, pretenden mostrar de qué manera este tipo de narraciones se impone como vía de conocimiento.

Orientó a los autores la idea de que el mito clásico no debe ser visto como un discurso encapsulado en un espacio histórico y geográfico determinado *—i. e., el mundo greco-latino—*, sino como una forma de lenguaje que, por la profundidad y riqueza de los temas que aborda, trasciende el ámbito de la antigüedad clásica y llega hasta nuestros días. Es ésa la causa por la que, desde hace más de dos milenios, estos relatos singulares son asumidos y resemantizados en aras de develar los grandes problemas que inquietan al hombre.

H. F. B.

EL IMAGINARIO MÍTICO

Variantes clásicas y proyección contemporánea

HUGO FRANCISCO BAUZÁ

A Jorge Emilio Gallardo

El presente trabajo propone un enfoque transdisciplinar aplicado al estudio del pensamiento mítico greco-latino. Se funda en la teoría del *imaginaire*. Comienzo consignando este sustantivo en su forma francesa para, en una primera aproximación, evitar confundirlo con el adjetivo español *imaginario/a* cuyo significado, de acuerdo con lo que expresa el *Diccionario de la Real Academia Española*, atañe a lo “que sólo tiene existencia en la imaginación”¹.

Según describe Joël Thomas, *imaginaire* (en lo sucesivo, imaginario) “es el conjunto de los dinamismos organizadores de las diferentes instancias de nuestra psique”²; en esa lectura lo racional es uno de los componentes que ordenan nuestro entendimiento, *aunque no el único* —existe también lo afectivo—, y es este “dinamismo organizador” el que permite la circulación de ideas entre las esferas lógica y afectiva. En otros términos, el imaginario “representa el conjunto de imágenes mentales y visuales, organizadas entre sí por la narración mítica (el *sermo mythicus*), por la cual un individuo, una sociedad, de hecho, la humanidad entera organiza y expresa simbólicamente sus valores existenciales y su interpretación del mundo frente a los desafíos impuestos por el tiempo y la muerte”³.

En una visión más amplia que la que ofrece una mirada desde la mera lógica racional, la teoría del imaginario se acerca al inconsciente colectivo junguiano, vale decir, que atiende a las construccio-

¹ Madrid, ed. 1970, s. v.

² “Entrevista a Joël Thomas” por Marta Herrero Gil, en *Generation XXI*, 8 de octubre de 2008.

³ J.-J. Wunenburger, “Prólogo” a *Lo imaginario* de G. Durand, versión española de Carmen Valencia, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000, pp. 9-10.

nes simbólicas con las que los seres humanos construimos nuestra visión de mundo ya que son los valores y los símbolos los que articulan y condicionan los imaginarios sociales –Walter Benjamín *dixit*–.

El imaginario enlaza de manera conciliadora una doble lectura de lo humano –que la antigüedad clásica, por ejemplo, encaró desde la esfera del *mýthos* y desde la del *lógos*–, no en forma excluyente, sino complementaria, evitando así las limitaciones nacidas de una mirada dicotómica. El propósito de esta teoría es aprehender al hombre en forma unitaria, vale decir, captarlo no desgarrado entre su razón –soberbia aunque declinante– y una región ignota de su psiquis que una vertiente analítica considera como el verdadero móvil de sus pensamientos y de su accionar. Ésta, muchas veces, se le revela en los sueños, tal como el mundo clásico puso de relieve mediante mitos vinculados con lo onírico o, en la centuria pasada, reveló el psicoanálisis a partir de la teoría de S. Freud.

A diferencia de la fantasía, cuyas creaciones no obedecen a ninguna lógica asociativa, el imaginario responde, en cambio, a una dinámica articulada sobre pautas semánticas y sintácticas de los hechos del lenguaje, a un mismo tiempo “reforzada por raíces neurobiológicas y componentes afectivos, ya descritos por la psicología profunda” –según explica el profesor Wunenburger–. Aquellos que, como Gombrowicz o Ionesco, abogaron en favor del absurdo o quienes se entregaron al cultivo de diversos ismos –en particular el surrealismo–, de cara al espanto nacido de dos conflagraciones mundiales, recurrieron a la imaginación para escapar de una razón que se había vuelto incomprendible. La razón, en su obcecación por no aceptar otras vías de conocimiento para rectificar desaciertos y errores, paradójicamente desembocó en lo irracional. Frente a ello, el imaginario –*sin descuidar los alcances y valores de la razón lógica*– atiende, antes bien, a esa zona de lo inconsciente que determina la raíz más recóndita de nuestros actos y que es la que, en consecuencia, condiciona nuestra lectura del mundo.

Corresponde al psiquiatra y psicólogo suizo Carl Gustav Jung haber sido el primero en sustentar las bases de esta teoría interdisciplinaria que Roger Caillois y tras él, una serie de seguidores –G. Durand, los citados J. Thomas, J.-J. Wunenburger, C. Braga o Lucian Boia, entre los más destacados– denominan *imaginaire*.

Esta teoría no sólo se alimenta de lo que el ser humano lucubra con la racionalidad de la lógica diurna –o, en otro lenguaje, con lente apolínea–, sino también con las cavilaciones nocturnas dinamizadas por los sueños, aspecto éste al que, por oposición al diurno o

apolíneo, llamamos nocturno o dionisiaco. En su propósito integrador esta teoría, método o conocimiento –que lucha junto a la fenomenología, la hermenéutica y otras formas del saber por alcanzar una fundamentación epistémica– intenta evitar la escisión que somete a los seres humanos a una suerte de esquizofrenia entre los dictados de su razón y aquellas conductas que escapan al dominio de lo racional. Advertimos así que esta teoría guarda puntos de contacto con lo que la historiografía francesa denominó “historia de las mentalidades”, aunque el imaginario, en su mirada, pretende ser más abarcativo que la citada interpretación de los hechos históricos.

Merced a G. Durand, a fenomenólogos, a existencialistas y a otros estudiosos que lucubran sobre asuntos de la psiquis el imaginario, que ingresó hace pocas décadas en el campo de los estudios sociales, día a día va imponiéndose de manera promisorio a juzgar por el número creciente de investigadores, centros universitarios e instituciones académicas que orientan sus estudios desde esa óptica. En ese orden, por ejemplo, se ha constituido en el viejo continente el *Groupe de Recherches Européennes Cordonées – Centres de Recherches sur l'imaginaire* (GRECO-CRI), con reconocimiento del *Centre National de la Recherche Scientifique* (Francia), al que está asociado el Centro de Estudios del Imaginario de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Hoy no colma el ansia de saber una propuesta de análisis como la planteada por cada una de las ciencias particulares, sino que es menester una reflexión transdisciplinaria que pueda brindar una visión lo más omniabarcante posible de los diversos aspectos que competen al conocimiento. Se busca una mirada capaz de aprehender al hombre en su totalidad, vale decir, sin separar su esfera emotiva de la intelectual; en ese sentido esta teoría –atenta al carácter polisémico del alma según ha formulado el psicoanalista James Hillman en páginas memorables–, intenta llenar el vacío producido por el aislamiento de cada una de las ciencias integrándolas en la vasta red del saber.

Este método de conocimiento no descuida la moderna noción de complejidad, el principio de incertidumbre enunciado por el científico alemán Werner Heisenberg –premio Nobel de Física en 1933–, el relativismo de los juicios de Michel Foucault, los postulados de quienes sustentan la historia teórica⁴, la interpretación de los mitos según la

⁴ Entre quienes formulan esta teoría, cito a Richard Rorty (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*), Hayden White (*Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*) o, entre otros destacados pensadores, a José Carlos Ber-

plantea la Escuela de Cambridge, la interdependencia entre psiquis y sociedad en la que insiste C. Castoriadis, así como tampoco los logros alcanzados por la antropología, la sociología, la psicología y otros saberes que, en la pasada centuria, han alcanzado *status* de ciencia. El imaginario es consciente de que el aislamiento de las ciencias lleva a un camino estrecho: es preciso integrarlas en un tejido a fin de comprender al hombre y al mundo, no ya a través de acotadas parcelas del entendimiento, sino a través de una visión plural.

Además, frente a la peligrosa distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, apuntada por W. Dilthey en el siglo XIX, no hay que perder de vista que la ciencia es una sola y que, cada una de las “ciencias”, disciplinas o saberes particulares, no propone sino una mirada parcial y, por tanto limitada, con la que intenta comprender al hombre y al mundo. Para evitar el aislacionismo de los diferentes métodos de conocimiento, en la pasada centuria fue decisivo el papel desempeñado por el grupo *Éranos*.

Bajo esta emblemática voz de origen griego (la palabra *éranos* –ya atestiguada en Homero⁵– remite a ‘lo que cada uno aporta a una comida’ y, en sentido lato, ‘a una reunión’) se congregó, durante más de tres décadas, en Moscia (Suiza), a un grupo de destacados estudiosos procedentes de distintos campos del saber. Esta *élite* de pensadores tuvo como misión, año a año, reflexionar durante diez días acerca del papel del hombre frente a diversas cuestiones clave: la paz, la energía, el tiempo... El propósito apuntaba a superar el solipsismo en el que la mayor parte de las veces se encuentra cada una de las ciencias, con el objeto de brindar un diálogo entre éstas y proporcionar así una visión plural del saber, orientada –amén del conocimiento y de cara al lacerante espectáculo de las dos guerras mundiales– a la comprensión y a la tolerancia entre los pueblos.

En el espíritu de las reuniones *Éranos* el citado J. Thomas recuerda el valor del concepto *unitas multiplex* en tanto la vida es, a la vez, una y múltiple, y es precisamente en este aparente *oxýmoron* donde radica su sentido. Los hechos no deben ser vistos o juzgados en forma aislada, sino integrados en un todo, vale decir, en el tejido

mejo Barrera (cf. *¿Qué es la historia teórica?*, Madrid, Akal, 2004). Este último, siguiendo a Ludwig Wittgenstein, destaca que la historia es discurso y que, por tanto, debe ser juzgada dentro de los parámetros de la narratividad. El historiador narra y, tal como ha demostrado el citado H. White, “la narración impone sus reglas y su lógica propia a los acontecimientos, a los que, en realidad, muchas veces crea” (cf. Bermejo Barrera, *op. cit.*, p. 24).

⁵ Cf. *Odisea*, I, 226.

del que forman parte. De ese modo los acontecimientos adquieren valor simbólico ya que cada uno de ellos nos remite a otros y éstos, necesariamente a otros, dando forma a una red invisible que nos envuelve a todos, red en la que, en las últimas décadas, ponen énfasis quienes sustentan la llamada *teoría de la complejidad*.

Destaco que el esfuerzo de *Éranos* no es el único en aras de lograr la referida visión plural. Cito, entre otros casos relevantes, las conferencias convocadas por el Instituto de Altos Estudios Económicos de Sankt Gallen (Suiza). Así, por ejemplo, en el siglo próximo pasado, esta institución patrocinó encuentros orientados a reflexionar sobre *una nueva visión del mundo*⁶, sesiones en las que intervinieron importantes personalidades representativas de distintos ámbitos del saber.

Ante el ocaso del determinismo materialista, de la toma de conciencia de las limitaciones del pensamiento mecánico y causal, ante los sorprendentes hallazgos de la física –pienso en los descubrimientos del citado Heisenberg o de Einstein, por sólo mencionar dos ejemplos notables– o, entre otros casos significativos, las innovadoras propuestas del arte moderno –léanse las de Klee, Kandinsky, Picasso, Moore...– se advierte un cuestionamiento del pensamiento fundado sólo en lo racional con lo que resulta imperiosa la necesidad de abrirse a otras formas del saber. En ese orden, en la referida conferencia de Sankt Gallen Jean Gebser, al postular “la cuarta dimensión como signo de la nueva visión del mundo”⁷ calificó este incipiente momento histórico como la “era de la *aperspectiva*” que, en su opinión, se está gestando en nuestros días la que, aun sin que nos percatemos, condiciona nuestra mirada del hombre y del mundo.

Quienes participaron de ese encuentro coincidieron en señalar los límites de un racionalismo a ultranza, en atender a que entre el blanco y el negro existe una gama ilimitada de grises –con lo que, en oposición a la dicotomía que habla del “tercero excluido” se propondría un “tercero incluido”–, en recordar una vez más que los resultados de la ciencia no son definitivos, sino de carácter provisorio, y que en la fascinante aventura del saber, es preciso estar abierto a la noción de *taûma* ‘asombro’ y, por sobre todo, obrar siempre con humildad.

⁶ Con ese título la editorial Sudamericana recoge, en versión española, las contribuciones de Jean Gebser, Ernst Naegeli, Arthur March y otros ofrecidas en la Conferencia Internacional sobre el nacimiento de una nueva era, la era de la *aperspectiva* (Buenos Aires, traducción de Alberto L. Bixio, 1956).

⁷ *In op. cit.*, pp. 267-289.

La teoría del imaginario se vio enriquecida en las últimas décadas merced a los aportes metodológicos de Gilbert Durand. En el año 1960 el citado estudioso publicó *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* –subtitulado *Introducción a la arquetipología general*–, un importante trabajo filosófico-antropológico que hoy forma parte de los “clásicos”, donde están esbozados los fundamentos epistemológicos de esta doctrina.

Esta obra puso las ciencias humanas al servicio de lo imaginario y, de ese modo, abrió nuevas rutas al estudio de fenómenos referidos al campo del pensamiento. En el modelo de análisis que propone entran en consideración diversidad de ciencias y disciplinas, lo que fundamentó un método que permite un abordaje a las ciencias humanas desde una perspectiva múltiple que abarca la sociología, la filosofía, la antropología, la psicología, la filología, la historia y la iconografía, entre otras ciencias afines, sin desatender el *bassin sémantique* ‘la cuenca semántica’ que condiciona nuestros pensamientos y determina nuestros actos.

En ese sentido lo imaginario, al igual que las formas simbólicas de Ernst Cassirer, se erige en categoría de análisis, en método hermenéutico, mediante el cual comprender los fenómenos de la realidad, así como el conjunto de hechos que hacen a la cultura.

Por medio de este método se establecieron las bases de un modo particular de introspección de la psiquis y se fundó también, entre otras disciplinas, la psicocrítica, modalidad de análisis que posibilita abordar la creación artística desde una perspectiva nueva. En ese campo el imaginario –siguiendo la línea hermenéutica de E. Cassirer, G. Gusdorf y, entre otras, la de Gaston Bachelard– incursionó con agudeza en el mundo de las imágenes y de los símbolos. Destaco asimismo que tienen cabida en esta doctrina tanto conceptos y perspectivas de los colaboradores de *l'Année Sociologique* –con É. Durkheim a la cabeza–, cuanto de los miembros del *Collège de France* –i. e., R. Girard y R. Caillois⁸– y, en lo que atañe al campo de la psicología, la corriente exegética propuesta por C. Jung, según, he puntualizado.

Si bien este método de lectura confiere prioridad a las imágenes, no desdeña, por cierto, el campo del pensamiento abstracto. En este sentido, el profesor Durand nos recuerda que en la civilización occidental –aunque parezca paradójico– ha predominado desde Descartes hasta nuestros días una postura iconoclasta que hoy parece revertirse. Esta iconoclasia ha desatendido –e incluso despreciado– un aspecto

⁸ Cf. su *Approches de l'imaginaire*, París, Gallimard, 1974.

clave de las pocas imágenes que conserva de la tradición: su carácter *anagógico* 'que eleva', aspecto básico y sustancial según lo entendieron –y entienden– las llamadas culturas tradicionales. Para éstas, el valor de la imagen radica en remitir a una realidad no-presente, circunstancia fundada en su carácter simbólico gracias al cual las imágenes tienen la capacidad de trasladar a quien las contempla a una realidad trascendente, vale decir, a una instancia situada más allá de nuestro mero marco histórico-existencial. En ese orden de ideas J.-J. Wunenburger advierte una paradoja del mundo moderno: *on assiste en même temps à une énorme inflation de l'image et à un rabourgissement sans précédent de l'imaginaire proprement dit* sobre cuyos riesgos supo alertarnos Marshall McLuhan en obras de sorprendente lucidez. También sobre este aspecto insiste Ray Bradbury cuando, en un relato singular –me refiero a *Fahrenheit 451*–, “desenmascara la vacuidad de la sociedad contemporánea, atiborrada de imágenes cuyo sentido profundo no es capaz de desentrañar”, tal como he referido en otro sitio⁹.

Frente a las nociones de signo, de alegoría o de símbolo, G. Durand –siguiendo a F. Creuzer, a C. Jung y a A. Lalande¹⁰– profundiza el campo de la imaginación simbólica para analizar, por ejemplo, imágenes y conceptos que remiten a un significado difícil de concebir, así, por ejemplo, las ideas referidas al supuesto mundo ultraterreno, dominio vedado al pensamiento racional. “Al no poder representar la irrepresentable trascendencia –sostiene Durand–, la imagen simbólica es *transfiguración* de una representación concreta con un sentido totalmente abstracto”, por lo que, en su interpretación, el símbolo deviene la epifanía del misterio.

¿Por qué los mitos clásicos?

La lectura de estos relatos desde la óptica del imaginario pretende entenderlos no en forma independiente, sino integrados en la red de significaciones de la que forman parte –el ya citado *sermo mythicus*–. Con ese propósito los trabajos que dan forma a este volumen analizan cuestiones clave de la condición humana, centrados éstos en cuestiones mitológicas que, contrariamente a lo que puede

⁹ *El imaginario en el mito clásico*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 45 (2002) 12.

¹⁰ *Vocabulaire critique et technique de la philosophie, s.u. symbole sens.*

pensar un lector desprevenido, plantean problemas de acuciante actualidad así, por ejemplo, el caso de M. Zambrano cuando nos ilustra sobre el valor de "la razón poética".

Con todo, de cara a los mitos greco-latinos, conviene estar alerta ante supuestas limitaciones: 1º estas formas de lenguaje no deben ser pensadas como un mero relato arqueológico situado en un tiempo preterido, sino como una narración vívida, perpetuamente asumida y resignificada; 2º tomar conciencia de que en la actualidad se ha desvirtuado el sentido de los mitos en tanto que, *al pretender racionalizarlos*, se los ha desnaturalizado ya que este tipo de relatos no debe ser sometido al arbitrio de un razonamiento lógico, sino aceptado como tal; con esta tergiversación se ha desatendido las funciones simbólica y social de estas narraciones singulares, y 3º tener en cuenta que los relatos míticos no son mero balbuceo de sociedades "primitivas" ni creaciones propias del pueblo griego, sino una forma de pensamiento y de lenguaje universales, provista de una lógica, aunque *sui generis*, como ha subrayado el antropólogo Lévi-Strauss.

Los mitos y otros relatos legendarios del ámbito clásico dan cuenta del proceder y de las interpretaciones del mundo llevadas a cabo por griegos y latinos y por ello han sido recreados, revividos y resemantizados en el mundo de nuestros días, pienso en Sastre, Cocteau o Anouilh, entre los franceses, en Pavese, Cuasimodo o Montale, entre los italianos o, entre otros tantos ejemplos ilustres, en el caso de Rilke y su relectura del mito de Orfeo.

No es nuestra intención emular lo planteado en tales relatos, sino atender a esas experiencias en tanto puedan ayudarnos a orientar nuestra conducta en la aventura del vivir¹¹. Los mitos no sólo ilustran sobre la conducta humana —la que, en líneas generales, no ha variado desde Aristóteles hasta nuestros días—, sino que también nos iluminan sobre aspectos recónditos de nuestra psiquis sobre los que hoy ponen énfasis el psicoanálisis y otras corrientes analíticas del pensamiento.

A mero título ilustrativo evoco, por ejemplo, las reflexiones de F. Laplantine¹² quien, al estudiar el mesianismo, la posesión y las utopías míticas, las entiende como la "revuelta" que se pone de manifiesto toda vez que las sociedades atraviesan momentos críticos en los

¹¹ *Ad hoc* remito a las consideraciones vertidas en el volumen colectivo *L'imaginaire religieux gréco-romain* (sous la direction de J. Thomas), Presses Universitaires de Perpignan, 1994.

¹² Cf. *Les trois voix de l'imaginaire (le messianisme, la possession et l'utopie)*, Paris, Éd. Universitaires, 1974.

que, frente a la quiebra de valores tradicionales, toman conciencia del fracaso de sus ilusiones. Ante un horizonte desesperanzado el imaginario social parece orientarse hacia esa zona que, alertada por el espíritu, desde Rudolf Otto hasta nuestros días, recibe el nombre de *lo sagrado*.

El método del imaginario, aplicado a la consideración de los mitos y de otras formas de lenguaje, se vigoriza día a día. Éste, a la par de estudiar fenómenos que responden a lo racional, no descuida —en una suerte de alerta ineludible— el aspecto irracional de la naturaleza humana puesto en evidencia, por ejemplo, en los horrores de los que el siglo XX fue testigo. Sobre esas cuestiones estas páginas tienen en cuenta el parecer del helenista irlandés Eric Robertson Dodds sobre la debatida cuestión de la irracionalidad entre los griegos, en un trabajo notable —*The Greeks and the Irrational*¹³—; sus reflexiones no sólo arrojan luces para entender al hombre griego, sino también al hombre en sentido universal.

Si bien lo griego se erige como el canon de las categorías racionales y científicas sobre las que enfatiza Bruno Snell en un trabajo memorable¹⁴, ello no implica despreciar los aspectos irracionales de esa cultura que el mito clásico evoca por doquier: el Minotauro, los trabajos hercúleos, Circe, Calipso, las sirenas... A través de estas figuras simbólicas la mitología alude a situaciones, conflictos y problemas que, de una forma u otra, atañen a lo humano.

Por último deseo destacar que el citado Durand se detiene en imágenes mentales y visuales articuladas según un determinado discurso con el propósito de esbozar una suerte de mapa o carta geográfica de campos de *imaginaires* de mayores amplitud y diversidad, vale decir, los que competen a comunidades, a pueblos, a culturas, para conectarlos con universales míticos y simbólicos. El estudioso destaca cómo a lo largo de la historia de la cultura occidental puso énfasis en la lectura “racional” o diurna, dejando de lado aspectos que competen a lo “irracional” o nocturno, en la que entran en juego imágenes, símbolos y otras formas de pensamiento que afectan decisivamente nuestros hábitos culturales y sociales (ambas lecturas no

¹³ Contamos, en español, con la cuidada traducción de María Araujo (*Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980).

¹⁴ *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburgo, Claassen Verlag, 1963. Contamos en español con la cuidada traducción de José Vives, SJ, con el estrambótico título: *Las fuentes del pensamiento europeo* (Madrid, Razón y Fe, 1965), que opaca el sentido clave de la obra del prof. B. Snell vertido en su título: *El descubrimiento del espíritu*.

deben ser consideradas en forma excluyente ni contrapuesta, sino complementaria).

El psiquismo no actúa sólo en pleno día a través de los resultados de un razonamiento lógico, sino que opera también en la duermela del inconsciente donde, en una suerte de atamor alquímico, se conforman las imágenes, los mitos y los símbolos a través de los cuales vemos el mundo y también, en ocasiones, nos es posible recuperar nuestra realidad más profunda.

Ante un racionalismo científicista que día a día pretende imponer el monopolio de su accionar, románticos, simbolistas, surrealistas y otros pensadores privilegian el sueño, la imaginación y otras formas operativas de la psiquis como auténticas vías de conocimiento, pero sin desdepreciar las categorías racionales y científicas tal como las entiende la escuela neokantiana. En esa línea de análisis recordamos a Roger Caillois, el primero en valerse de la palabra *imaginaire* en el sentido con que hoy la utilizamos.

VALIDACIÓN DEL PENSAMIENTO MÍTICO¹ El mito desde la lectura del *imaginaire*

HUGO FRANCISCO BAUZÁ

“El mito, vestidura solemne del misterio,
que transforma en presente el pasado y el futuro”.

Thomas Mann

“La verdadera superstición de la modernidad –sostiene Lluís Duch²– consiste en la quimera de creer que, finalmente, nos hemos liberado del mito”: es éste uno de los ejes que articula este trabajo; el otro lo constituye la idea de que las funciones mítica y lógica, lejos de ser excluyentes, son complementarias y que ambas instancias, armónicamente consideradas, permiten entender lo humano no escindido, sino en su plenitud.

Ese deliberado afán “logicista” o, en otras palabras, demitologizador pero que deviene también en cierto aspecto mítico, puede verse por ejemplo en el caso de Francia cuando, a fines de 1793, el movimiento de descristianización y de *déprêtisation* –montado por los ultrarrevolucionarios hebertistas– instituyó el culto a la Razón el que, por iniciativa de P. G. Chaumette³, fue celebrado el 20 brumario del año II (*i. e.* el 10 de noviembre de 1793, de nuestro calendario) no en un sitio “laico”, sino, significativamente, en la catedral de *Notre-Dame*, como si fuera imprescindible valerse de un

¹ Reelaboro en este trabajo conceptos vertidos en “El imaginario en el mito clásico”, de mi autoría, publicado en *El imaginario en el mito clásico*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos E. Pucciarelli, 2002, pp. 9-19.

² *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998, p. 37.

³ Quizá sea prudente recordar que durante el auge del culto a la Razón, Pierre G. Chaumette fue guillotinado; idéntica suerte correría poco tiempo después M. M. Robespierre.

sitio consagrado donde dar nacimiento a un nuevo culto, en este caso, el de la Razón.

Después de la condena de los hebertistas, M. M. Robespierre —que se había mostrado hostil a las tendencias ateas del citado movimiento de descristianización—, suprimió el culto a la Razón al que, más tarde, la Convención reemplazó por el culto al Ser supremo (mayo de 1794); este culto reconoce la existencia de un Ser superior, junto a la idea de la inmortalidad de las almas. Los dos ejemplos citados ponen de manifiesto la pervivencia de un sentido cultural —de base mítico-religiosa— aun en momentos en que se asiste a un “supuesto” predominio de lo racional.

Todo movimiento “ilustrado” lleva implícita una suerte de *contra-movimiento* de la vida que se dinamiza en sí misma, como salvaguarda de la fuerza vital, cuyo misterio no puede ser reducido a los meros parámetros de la razón. En ese sentido hay que estar atento a que el mito surge cuando parecen agotarse las razones del *lógos*, cuando el racionalismo pone en evidencia sus límites, es decir, *cuando estamos en presencia del misterio que la razón no es capaz de develar*.

Existe, de manera generalizada, la idea de que el descubrimiento del pensamiento discursivo puso fin al pensamiento mítico, lo que no es exacto, pues ambas formas de pensamiento están presentes, así, por ejemplo, en los pensadores griegos desde los tiempos más remotos, como ha demostrado F. M. Conford en un trabajo notable: cf. F. M. Cornford, *De la religión a la filosofía*⁴. Lo que sí constituye una novedad en el siglo de Pericles, es el convencimiento, por parte del pensamiento discursivo, de la validez de sus conceptos. Este proceso, que conocemos bien y sobre el que W. Jaeger y B. Snell han hecho aportes esclarecedores, se da junto a otro paralelo —y en cierto aspecto, complementario—, como es la conciencia del pensamiento mítico de su propio ámbito de manifestación. El punto de confluencia surge del momento en que ambas formas de pensamiento —la del *mythos* y la del *lógos*— operan con el lenguaje, respecto de lo cual no conviene olvidar que ambos términos significan justamente ‘palabra’ o ‘discurso’.

Y en ese orden es pertinente recordar que J. L. Borges, en el “Prólogo” a *El otro, el mismo*, sostiene —avalando el pensamiento mítico— que “la raíz del lenguaje es irracional y de carácter mágico”, a la vez que enfatiza en el hecho de que “la poesía quiere volver a esa antigua magia”⁵.

⁴ Traducción de A. Pérez Ramos, Barcelona, Ariel, 1984.

⁵ *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 858.

El error de la Ilustración y de los períodos bajo su influencia consiste en considerar la vida humana sólo en su dimensión racional —lo que implica desnaturalizar la condición del hombre compuesta, a un mismo tiempo, de razón y pasión—, dejando de lado el aspecto subjetivo-emocional que se expresa a través de mitos, símbolos e imágenes tradicionales.

El esfuerzo por desterrar el mito ha provocado, por un lado, cierto grado de desacralización de la natura y del mundo y, por el otro, paradójicamente, la sacralización de la historia y del progreso las que obedecen, precisamente, a una cualidad innata del hombre como lo es la de *mitizar*, si se me permite el neologismo. Un ejemplo significativo lo representa el caso de la ex U.R.S.S. que en su lectura materialista de la historia desechó a rajatabla los viejos mitos, mas como no pudo destruir la capacidad mítica ínsita en el ser humano, terminó por reemplazar los “antiguos” mitos por otros “nuevos” tal como sucedió, por ejemplo, con el culto a la figura de Lenín. Esta circunstancia que pone de manifiesto un *tópos* de la historia de la cultura como lo es el de la sustitución de determinadas figuras “míticas” por otras, semejante a lo que ha sucedido en la historia de las religiones donde, muchas veces, un panteón es reemplazado por otro que, cambiando de nombre, asume las funciones del anterior. En ese orden no es casual que en Roma basílicas e iglesias fueran erigidas exactamente en el mismo sitio donde otrora hubo templos paganos aprovechándose incluso de sus construcciones; algo semejante sucedió también en la América hispánica con templos cristianos levantados sobre lugares otrora consagrados cultos precolombinos.

Hace casi medio siglo el físico y novelista británico C. P. Snow dictó una conferencia —ya célebre— sobre lo que denominó “dos culturas”, entendiéndolo por tales, una científica y otra literaria. Aludía con ello a un tópico de la historia cultural: la coexistencia de dos lenguajes aparentemente en pugna y, por tanto, difíciles de conciliar. Los antiguos ya advirtieron esta doble vía del entendimiento utilizando para graficarla los términos *lógos* y *mýthos*, entre otras posibles denominaciones. Sobre esa cuestión, el historiador Toynbee definió al hombre como *amphibium*, vale decir, como un ser que vive simultáneamente dos mundos: el de los afectos y el del intelecto y donde el primero evoluciona menos rápidamente que el segundo; de ahí que en él se produzca una suerte de esquizofrenia entre lo afectivo y lo cerebral. Frente a esa escisión la teoría del *imaginaire* pretende volver a enlazar la función lógica con la función imaginativa para poder conferir al hombre la plenitud y armonía de sus facultades.

En ese sentido los estudios del *imaginaire* —a los que es preciso no identificar sólo con la función imaginativa que, como dijimos, es uno de sus aspectos— se proyecta como un “dinamismo organizador” que hace posible una circulación entre las esferas lógica y afectiva. Al respecto Joël Thomas⁶ advierte que en esta “gemelidad psíquica” no se trata de la muerte de un hermano por obra del otro, sino de la imperiosa necesidad de una coexistencia armónica. En el mundo antiguo el pensamiento mítico coexistía con el conceptual y es esa circunstancia la que ha permitido a Lévi-Strauss hablar de “Grecs à deux têtes”, una filosófica y otra mitológica que cohabitan sin conflicto.

Respecto de los análisis que se han propuesto de la función imaginativa, los malos entendidos proceden de querer situarla ya en la esfera de los sentidos, ya en la del entendimiento. El problema radica en que esta función *no se halla ni en una ni en otra esfera, sino en un espacio intermedio* dotado de un poder de mediación sobre nuestro mundo; a esta función la mitología clásica la entiende, de manera simbólica, bajo la esfera de Hermes, el dios mediador (es lugar destacar que el nombre de esta antigua figura mítica ha servido para bautizar una importante vertiente del análisis filosófico: la hermenéutica).

Hoy nos hallamos ante la civilización de la imágenes pero, sin embargo, estamos imposibilitados de darles un carácter simbólico. Es preciso recuperar el sentido traslaticio de aquéllas —en especial, su carácter *anagógico*— para restituir al hombre la plenitud y equilibrio de todas las dimensiones de su psiquis y, en ese aspecto, los mitos y otras imágenes significativas del mundo antiguo vienen en nuestro auxilio, así, por ejemplo, lo han entendido S. Freud, C. Jung, L. Frobenius o, entre otros, el mitólogo húngaro K. Kerényi.

Pese a los esfuerzos del pensamiento racional por destronar el pensamiento mítico —tal como por ejemplo lo planteó Friedrich Max Müller al considerar el mito como “una enfermedad del lenguaje”—, estos relatos siempre permanecen travestidos con nuevos ropajes; las recreaciones de los mitos clásicos en las plumas de Cocteau, Anouilh, Sartre, Th. Mann o Rilke, por ejemplo, son un testimonio harto locuaz de esa supervivencia mítica. En ese sentido, el asombro y la maravilla que se experimenta al descubrir —o redescubrir— mitologías y ámbitos ideales (la arcadia, los campos elíseos, edén, la utopía, en

⁶ “Les nouveaux chemins de l’imaginaire. Regard sur l’Anthropologie contemporaine” en *L’imaginaire de l’espace et du temps chez les latins*, Cahiers de l’Université de Perpignan, 5 (1988), pp. 9-33.

suma) es una prueba palpable de lo viviente de los mismos, así como del aliento que moviliza sus imágenes y símbolos.

Respecto de los mitos, los hay en todas las épocas y culturas, incluso en las más racionalistas. Éstas, valiéndose de viejos ropajes o estructuras, han creado otros nuevos como los ya referidos de la razón o el del estado; así, R. Barthes⁷ y G. Dorfles, por ejemplo, han advertido nuevos mitos en la sociedad contemporánea; este último lo ha hecho en un volumen cuyo título se impone *cum fundamento in re: Nuevos ritos, nuevos mitos*⁸. Con todo, no hay que caer en el panmitismo de los románticos, así como tampoco en el antimismo sustentado por la Ilustración, por lo que éstos conllevan de reduccionismo; ambos extremos suelen ser peligrosos, la verdad suele situarse las más veces en el justo medio, según propugna, con razón, la máxima aristotélica.

Es preciso hallar una síntesis armoniosa entre la capacidad mitopoiética y la disposición lógica del ser humano o, en otras palabras, una complementariedad entre el discurso mítico y el discurso lógico para evitar tener una imagen escindida del hombre. Sólo mediante esta complementariedad puede el ser humano expresarse de manera plena y es ahí donde radica su equilibrio. De este modo se evitan también las posturas y actitudes totalitarias que se imponen —y vigorizan— si uno reduce lo sustancial de lo humano, ya a lo afectivo, ya si se plantea como única clave hermenéutica el discurso lógico.

Mircea Eliade, en su *Mefistófeles y el andrógino, o el misterio de la totalidad*, propone la reconciliación de ambos términos como una manera de asir integralmente al ser humano y de evadirse de la esquizofrenia a que lo constriñe una separación absoluta entre los discursos mítico y lógico.

En ese sentido, tanto el discurso mítico sin una alerta impuesta por la conciencia crítica, cuanto el discurso lógico, expresado al margen de la afectividad ínsita en una esfera del lenguaje, pueden dar origen a totalitarismos o a otras formas monopólicas del pensar. El totalitarismo, sea cual fuere la forma histórica que adopte, siempre se funda en el ejercicio de un único discurso mediante el que se pretende dominar la condición humana y por ello deviene, en todos los casos, pernicioso.

Los mitos, al estar situados en una suerte de transhistoria, al margen de la contingencia histórica concreta, hacen patente, por un

⁷ *Mythologies*, París, Ed. du Seuil, 1957.

⁸ Trad. de A. Saderman, Barcelona, Lumen, 1973.

lado, la existencia de la ilusión trascendental y, por el otro, que el pensamiento no se reduce sólo al ámbito de la razón y el intelecto; es en ese sentido como el citado G. Durand al poner énfasis en el campo del *imaginaire*, vuelve a insistir en el valor simbólico del carácter mítico. Éste pertenece, la mayor de las veces, al mundo de las ensoñaciones y los sueños y forma parte del ámbito de lo implícito “que acostumbra a hacer acto de presencia, justo en el centro de nuestra vida, en aquello que ‘queremos decir’ más que en lo que taxativamente ‘decimos’ en nuestras edulcoradas ‘biografías diurnas’”⁹; el surrealismo —uno de los pocos “ismos” de la vanguardia histórica que pervive con fuerza inveterada— ha sabido dar cuenta —a través de imágenes aparentemente dislocadas— de la *liaison* entre ambos mundos.

El mito es una parte connatural a nuestras biografía más profunda —según nos ha revelado el psicoanálisis y el surrealismo ha mudado en arte—; esta biografía nos muestra una doble naturaleza, conformada a la vez por *mythoi* y por *logoi*, en la que el hombre se presenta como un ser *mito-lógico*, es decir, un ser que participa de ambas formas de lenguaje.

Los mitos alimentan nuestras fantasías y nuestros sueños, especialmente estos últimos en los que, de manera inconsciente, emergen las partes recónditas de nuestro ser actuando de manera refleja; vemos así que el discurso mítico se presenta no de manera demostrativa, sino visionaria. De ese modo el mito nos alecciona sobre una realidad que está al margen tanto de los sentidos, cuanto de las especulaciones de carácter racional; en ese orden el mito parece proyectarse como la epifanía del misterio —G. Durand *dixit*— o, desde otro ángulo, como el lenguaje con que se reviste y expresa lo sagrado (esta exégesis del mito no invalida, ciertamente, otras lecturas de esa forma expresiva —la historicista, la psicológica, la estructuralista, esta última destaca que esta forma del lenguaje evidencia siempre un cierto tipo de lógica, aunque *sui generis*, según explica Lévi-Strauss).

Para la cosmovisión romántica los mitos pertenecen a un estadio anterior al acto de pensar y es en ese orden como la mitología pone en funcionamiento su perfil soteriológico en tanto que articula mecanismos —las más de las veces inconscientes— que permiten recuperar el otro perfil de nuestra personalidad y recomponer así la totalidad originaria, fragmentada a causa del discurso unilateral de la razón causante, en algún aspecto, de la alineación en que se debate

⁹ L. Duch, *op. cit.*, pp. 26-27.

el ser humano (no en vano uno de los grabados goyescos de la serie "Los Caprichos" –del año 1799– no arbitrariamente se titula "El sueño de la razón produce monstruos").

Respecto del contenido de los relatos míticos, éstos no deben importarnos como tales –muchos de ellos son inverosímiles; otros, falaces–; lo que debe importarnos, en cambio, es *la forma mítica del conocimiento* y, más aún, la apropiación de la realidad a través de la conciencia mítica.

Frente a una actitud mitopoiética debemos poner énfasis en que las experiencias míticas de diferentes pueblos y períodos ponen de manifiesto tanto la búsqueda del sentido profundo de la existencia humana, cuanto la respuesta a los grandes problemas que competen al hombre y que la razón no logra develar.

El mito reactualiza los componentes *proto-lógicos*, vale decir, ni lógicos, ni ilógicos; se trata de los componentes anteriores a cualquier distinción entre racional e irracional y que se orientan a la búsqueda de un pasado al que consideran fontal y paradigmático. En ese aspecto conviene tener en cuenta que para una exégesis del pensamiento mítico –que tiene a W. Otto, a M. Eliade y a P. Ricoeur entre sus principales cultores– el mito tiene la capacidad de hacer ostensible el vínculo que religa al hombre con lo sagrado, entendiendo por sagrado ese algo inefable, terrible y misterioso, según lo ha definido R. Otto¹⁰; para esa lectura ese tipo de lenguaje pone al descubierto aspectos que escapan a una mera interpretación racional. Desde esa óptica el mito se impone como un *plus* que accede al plano de la conciencia cuando se ha agotado la instancia racional.

Frente al irrefrenable curso de la existencia, el ser humano anhela recuperar la "supuesta" perfección de los orígenes, el *illud tempus* originario. Y es precisamente por esa causa que muchos pensadores de la antigüedad clásica y G. Vico y F. Nietzsche, entre los modernos, han recurrido a idear una concepción cíclica en el desarrollo de la historia, en contraposición a la mentalidad lógica que propone una linealidad "progresiva". El mito se mueve en el campo de las imágenes y de los símbolos y no se interesa por la conciencia histórica –que nace con la escritura–; el mito se maneja en el terreno de la oralidad y si su contenido muchas veces resulta inaprehensible y anodino, ello obedece a la polisemia de la imagen en contraste con la univocidad del pensamiento racional.

¹⁰ *Le sacré*, versión francesa de A. Jundt, París, Payot, s. d., p. 15. En esa línea cf. J.-J. Wunenburger, *Le sacré*, París, PUF, 1981.

El mito es, por otra parte, la voz que otorga validez y significación a una determinada tradición religiosa; en ese orden, en palabras de W. Otto, *mýthos* “es la iluminación inmediata que irrumpe súbitamente en el espíritu humano sin ninguna mediación de carácter lógico”¹¹; de ahí nace el vínculo inescindible entre mito, música y poesía, avistado por los románticos quienes, abiertos a una concepción escatológica, mantienen viva la preocupación por sobrepasar los límites y fronteras de lo empírico. Es por eso que el romanticismo potencia el ámbito de lo imaginario más allá de la frontera de la realidad sensible.

Los románticos, abandonando el formalismo kantiano, proponen un retorno a las fuentes míticas, las que tienen la facultad de liberar el sentimiento y la imaginación, reprimidos éstos por una reflexión de carácter lógico, y es en ese sentido como esos pensadores atienden al parecer de G. Vico quien, en abierta oposición al racionalismo entonces dominante, formalizó un método para las ciencias del espíritu, vale decir, para aquellas que están más allá de la mera lógica aristotélica. De ese modo los llamados mitos escatológicos –i. e., los que versan sobre el más allá–, por ejemplo, postulan la existencia de fuerzas que dinamizan una visión trascendente en el interior mismo de la realidad y, acorde con ello, la mitología –al margen de cualquier razonamiento de carácter lógico y valiéndose de símbolos–, nos alerta de la presencia de lo real, de lo maravilloso, en suma, del *mystérion*.

Pero con el mito se da, sin embargo, la paradoja de que cuando adviene al mundo del lenguaje discursivo, no logra mantener la “dignidad epifánica” y evocadora de la que habla W. Otto, ya que rápidamente se transforma en competidor del *lógos*; esto sucede cuando aparece su hermenéutica, fundada ciertamente en el discurso racional, con lo que se lo desnaturaliza. A causa de ese intento de racionalización o de explicación, el mito pierde el carácter de palabra reveladora; esa circunstancia obedece, entre otras, al pasaje que va de la oralidad a la escritura (recordemos que el pensamiento mítico pertenece al ámbito de la oralidad, así como el pensamiento lógico al de la prosa). Por lo demás, hay que advertir que el mito estimula y enriquece al *lógos* y llega hasta dimensiones a las que el pensamiento racional –a causa del deliberado esfuerzo demostrativo de su discurso– no logra alcanzar, este esfuerzo muchas veces opera como lastre. Ese hecho se explica en la medida en que el mito no exige una demostración discursiva, sino que sólo atiende a una suerte de adhesión

¹¹ Cit. por L. Duch, *op. cit.*, p. 66.

sentimental, a una determinada actitud fiduciaria por parte de quienes participan de la comunidad mítica.

En las modernas megalópolis el hombre, anónimo y despersonalizado, se ha convertido en un solitario; L. Duch —en la obra que he referido— explica que esta circunstancia obedece a que ha hecho caso omiso del pensamiento mítico, por el que guarda cierta añoranza, ya que el mitologizar —al igual que el soñar o el poetizar— es inherente a la condición humana. Baudelaire en *Les Fleurs du mal* o García Lorca en *Poeta en Nueva York* nos advierten sobre la soledad del hombre en esas grandes urbes que han anulado —o, al menos, narcotizado— el mundo de los mitos, las utopías y los sueños.

En la pasada centuria las dos guerras mundiales, entre otros hechos lacerantes, dan cuenta de la crisis de la razón, crisis sobre la que insisten M. Horkheimer y T. Adorno en un trabajo esclarecedor —*Dialektik der Aufklärung*¹²—. De cara a la aporía en que, para resolver ciertos aspectos de lo humano, se encuentra el pensamiento racional asistimos, paralelamente, al *revival* de una edad mitopoiética en la que este tipo de pensamiento resurge como instancia alternativa y como posible vía soteriológica; en ese orden, R. Callois¹³, G. Durand, J. Thomas y otros pensadores nucleados en torno a diversos centros que se ocupan sobre el estudio del *imaginaire* dan testimonio del esfuerzo por recomponer las funciones mítica y lógica escindidas a las que he hecho mención.

El mito no es una ciencia arcaica o prelógica como sostenían el jesuita francés Joseph François Lafitau o Bernard de Fontenelle o como más tarde plantearon los antropólogos británicos —pienso principalmente en Tylor, Spencer, Frazer...— cuya lente se presenta deformada por la visión colonialista entonces imperante; el pensamiento mítico da cuenta y legitima un determinado orden y, a pesar de los esfuerzos del racionalismo por anularlo, el mito pervive en las diferentes culturas transfigurado, es por eso que García Gual sostiene que “el mito, como Proteo, adopta mil máscaras para huir de los intentos de ser racionalizado y de ver reducida su aura misteriosa”¹⁴.

¹² Destaco la reciente traducción española de J. J. Sánchez, Madrid, Ed. Trotta, 1994.

¹³ Remito especialmente a *Approches de l'imaginaire*, París, Gallimard, 1974.

¹⁴ Duch, *op. cit.*, p. 91.

DERIVAS DE ANTÍGONA EN LA ESCRITURA DE MARÍA ZAMBRANO: DEL SABER TRÁGICO A LA AURORA DE LA RAZÓN POÉTICA

ALCIRA A. BONILLA

Guía este artículo el propósito de despejar algunas facetas actuales de la figura mítica de Antígona, a partir de su recurrencia arquetípica en la escritura de María Zambrano. En la huella de tantos otros filósofos y poetas lectores de Sófocles, varios de los cuales integraron el elenco de las múltiples lecturas de Zambrano, ésta descubrió un núcleo creador de la mayor importancia, más en el personaje o figura Antígona que en la tragedia homónima (Steiner 1987; Poumier-Taquechel 1998; Bonilla 2002). Conmovida tal vez por circunstancias vitales que le fueron generando una especie de "afinidad electiva" en el padecimiento y la piedad, Zambrano dedicó a este *tópos* horas de investigación y varias publicaciones. Como la pensadora española, la *autoadelpa* por excelencia cumple en esta errancia una *anábasis* desde los íferos de la existencia hacia la luz de su esclarecimiento y habilita para el lector idéntica experiencia de vida, pensamiento y escritura.

Pueden señalarse cinco momentos principales de estos trabajos: el "Delirio de Antígona", 1947-1948 (Zambrano 1948), borradores específicos, "El personaje autor: Antígona", de *El sueño creador*, 1965 (Zambrano 1971: 59-68), *La tumba de Antígona*, 1967 (Zambrano 1989) e inéditos de los años setenta (Moreno Sanz en Zambrano 2004: 355 n.16). Si bien un tratamiento cronológico pormenorizado de estos escritos puede no carecer de interés, aquí se tratará de mostrar la enjundia filosófica contenida en el personaje "Antígona" insistiendo en algunos aspectos menos transitados por los estudiosos.

A pesar de diversos textos previos¹, la compleja y sugerente escritura de María Zambrano (1904-1991) parece descansar programáticamente sobre dos breves trabajos iniciales: el artículo “Hacia un saber sobre el alma” (1934)² y la nota “La guerra de Antonio Machado” (1937)³, a los que cabría añadir “Por qué se escribe”, artículo que expone el secreto de su docencia literaria⁴. Con esta referencia no se pretende solamente subrayar el carácter fundacional y programático de estas publicaciones que se van enriqueciendo en el despliegue posterior de sus formas, método e ideas básicas, sino, y sobre todo, destacar el valor que ellas representan para esa *anábasis* en la escritura que se cumplió a lo largo del exilio en el que transcurrió la mayor parte de la vida de la filósofa española (1939-1984). Esto no significa desdeñar el carácter compendial de *El hombre y lo divino*, sobre todo en su edición de 1973, donde realmente se dan las coordenadas completas del desarrollo y la expresión más maduras de la “razón poética”. Parece obligación de justicia intelectual mostrar que a pesar del carácter, además de traumático, decisivo del exilio, ya en la pensadora treintañera se insinuaban las líneas maestras de su obra.

Las ideas básicas que plantean los textos mencionados se inscriben en una reconfiguración de la filosofía cordial a partir de la filosofía de la razón vital (el “*lógos* del Manzanares”) de Ortega y Gasset y se pueden sistematizar en cierto modo en los dos *ítems* siguientes:

1) La lógica del sentir como radicalización del orteguismo en la línea de un saber de más antigua raigambre filosófica (el saber sobre

¹ La enumeración y carácter de estos escritos está recogida con bastante fidelidad por J. Moreno Sanz en la antología publicada en 2004 (Zambrano 2004: 53-82 y 674-686). Varios de estos textos son analizados pormenorizadamente por este estudioso en su libro más reciente de 2008.

² La primera versión de este artículo apareció en *Revista de Occidente*, dic. 1934, N° 138. Con el mismo título Losada publica éste y otros textos reunidos en un volumen en 1950; debe destacarse igualmente la reedición de 1987 cuyo “Prólogo” precisamente muestra el carácter programático del escrito a la luz del recorrido casi completo de la producción zambrana, según la filósofa misma la juzga (Zambrano 1987).

³ Se trata de la reseña de un libro de Antonio Machado, que salió en el N° XII de *La Hora de España* (Zambrano 1998).

⁴ Ya en el artículo “¿Por qué se escribe?” de 1934 Zambrano señaló que la escritura se le había manifestado vocacionalmente como una doble sed de desvelamiento y de comunicación en tanto el escritor rescata las palabras de la vanidad del lenguaje hablado y las entrega a la comunidad espiritual que forma con su público. Hay que señalar que en las ediciones de *Hacia un saber sobre el alma* que incluyen este artículo aparece un error cometido por la propia filósofa respecto de la fecha de aparición.

el alma) que ha quedado como resto y reto para un pensar que se proponga la superación de las dificultades del pensamiento moderno y decante en una ética de raíz nietzscheana (Moreno Sanz 2008: II 8-11).

2) El anuncio de la "razón poética": en la nota dedicada a *La guerra* de A. Machado aparece por primera vez la expresión "razón poética", que si bien es emblemática de la obra de Zambrano, la aplicó aquí a la búsqueda intelectual del poeta-filósofo. En efecto, convirtiendo el conflicto en espacio privilegiado para la reflexión, "desde el mirador de la guerra" Machado subrayó el carácter no polémico, "amoroso" del pensamiento. Quizá acicateada por la densidad reflexiva y emocional del trabajo de Machado, Zambrano halló en ese texto el nombre para su destino filosófico: el "método de la razón poética", aunque todavía carecía del tiempo necesario y propicio para su decantación plena. Zambrano parte de un fragmento de Machado en donde se plasma la complementación de poesía y razón ("La poesía vendría a ser el pensamiento supremo por captar la realidad íntima de cada cosa, la realidad fluente, movediza, la radical heterogeneidad del ser") y resulta profética de su propio desarrollo: "Razón poética, de honda raíz de amor. No podemos perseguir por hoy, lo cual no significa una renuncia a ello, los hondos laberintos de esta razón poética, de esta razón de amor reintegradora de la rica sustancia del mundo" (Zambrano 1998 [1937]: 177). La musical *dichtende Vernunft* de Nietzsche, la "razón poética", se develó a Zambrano como la modalidad de la razón apta para hacerse cargo de todo aquello que ha estado en el exilio de la razón occidental. Como esa razón es no violenta y no busca la apropiación de lo real en el concepto según el modo habitual en la filosofía, resulta capaz de integrar metódicamente en unidad de acción y de saber el *lógos* poético, enamorado de lo concreto y de la palabra que se recibe como don, y el *lógos* filosófico.

María Zambrano perteneció al grupo de intelectuales constituido en torno de José Ortega y Gasset. Republicana militante y consecuente, el 25 de enero de 1939 marchó a un largo y doloroso exilio de 45 años de duración. Hasta 1953 vivirá entre México, Cuba, Puerto Rico y la República Dominicana, con breves retornos a Francia e Italia, y el resto, en Europa, hasta su regreso definitivo a Madrid en 1984. Esta experiencia de fracaso, sufrimiento, pérdida y desarraigo entremezclados acrisolan en una alquimia singular del pensamiento y la existencia, cuyo fruto maduro fueron los escritos posteriores a 1977 (fecha de publicación de textos

que se fueron acumulando desde 1972, incluidas revisiones de escritos anteriores)⁵.

El carácter traumático de esta experiencia y la necesidad de darle pensamiento y palabra queda plasmada en una línea: “Y comenzó su inacabable delirio. La esperanza fallida se convierte en delirio”. Así escribe Zambrano sobre sí misma en tercera persona en una carta a Rafael Dieste de agosto de 1946 desde Nueva York mientras espera una plaza para volar a París en donde la aguardan su madre moribunda, que no alcanzará a ver, y Araceli, su hermana, enloquecida ya para siempre a causa de las torturas físicas y psicológicas que le infligieron los nazis durante la ocupación. J. Moreno Sanz, el estudioso que mejor ha captado el valor mediador y filosófico de los “delirios” zambranianos (Moreno Sanz 1999 y 2008), acierta al señalar el carácter inescindible de experiencia y palabra al referirse al primer delirio cuando subraya la hondura del sufrimiento y la relación de las hermanas unidas por el dolor, la piedad y la locura:

“El ‘Delirio de Antígona’ (publicado en 1948, núm. 18 de *Orígenes*) comienza ahora. Y a dúo, en singular versión de una inseparable sororidad llevada el límite: Marta (Araceli) y María (María), errantes gemelas en su inacabable exilio y desarraigo” (Zambrano 2004: 698).

Al modo como sucedió en el caso de otros exiliados, en en el paroxismo del dolor, agravado por el contacto íntimo con la locura de Araceli, se sigue produciendo en la vida y en la obra de María Zambrano el milagro del pensamiento y de la creación por la palabra. La cuarta parte de *El exilio filosófico en América*, libro fundamental para el estudio de los pensadores transterrados de 1939, de José Luis Abellán, se titula “El pensamiento delirante” y trata la obra de María Zambrano, Juan Larrea, José Bergamín y Eugenio Ímaz (Abellán: 257-365). Todos ellos pensadores-poetas, peregrinos de una España trágica que esparció como huesos por el mundo a sus mejores hijos, comprometidos en el intento de seguir escribiendo después del espanto que hiela la sangre y las palabras. Zambrano logró plasmar esta experiencia en versos de su *Delirio del incrédulo*:

⁵ En otros escritos y un seminario he sostenido la tesis de que todo el pensamiento de Zambrano está signado por la experiencia del exilio de modo tal que podría considerárselo una filosofía del exilio raigal del ser humano (Bonilla 2002). El seminario de doctorado impartido por mí con la colaboración de Mariano Rodríguez Otero en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 2008 se tituló “La obra de María Zambrano como filosofía del exilio”. En la misma institución se ha organizado también en 2008 un Proyecto de Reconocimiento Institucional para el estudio de este tema.

“Ceniza de aquel fuego, oquedad
agua espesa y amarga
el llanto hecho sudor
la sangre que en su huida se lleva la palabra
Y la carga vacía de un corazón sin marcha.
De verdad ¿es que no hay nada? Hay la nada
Y que no lo recuerdes. Era tu gloria”.

(en Moreno Sanz 1998: 87)

“Hay la nada”. ¿Cómo pensar? ¿Cómo escribir? La respuesta a estos interrogantes supremos es: “delirando”. Vale decir, pensar y escribir forzando las palabras para que prolonguen y comuniquen el delirio de sentirse vivos en el abandono y desierto de la historia y la desnudez absoluta de la existencia, sin lazos, sin fronteras, sin proyecto, en el límite con la muerte, como señala la propia Zambrano en “El exiliado” (Zambrano 1990: 29-44).

Los párrafos anteriores bastan para comprender que la exploración de los géneros literarios no fue para Zambrano cuestión de erudición, sino de pensamiento y, en consecuencia, como para Mijail Bajtín, cuestión de responsabilidad y de vida (Bajtín 1985: 12-13). En definitiva, los géneros literarios no son sino respuestas “a la necesidad de la vida que les ha dado origen” (Zambrano, 1995: 25). El pensamiento de la razón poética conduce así no sólo a la exploración de los lazos y diferencias entre la poesía y la filosofía, tarea que ocupó a Zambrano durante años, sino también al estudio y la experimentación de diversos géneros, entre otros, esa criatura singular que es el “delirio filosófico”. Con su método de la razón poética y valiéndose de esta herramienta expresiva, la pensadora malagueña logró poner razón y dar palabra a *tópoi* tradicionalmente vedados para la literatura filosófica: el cuerpo y el sentir, sobre todo femeninos, los sueños, los miedos, la locura, el fracaso de la historia.

Como antecedentes de esta modalidad de escritura, además de los ejemplos nietzscheanos que puedan señalarse⁶, puesto que Zambrano matizó su formación fenomenológica con el estudio asiduo de B. Spinoza y de F. Nietzsche entre los filósofos, cabe citar la indudable influencia de S. Freud y la más cercana para ella de los “dislates” de San Juan de la Cruz (sin olvidar los “disbarates” de Teresa de Ávila, que también frecuentó). Si bien Zambrano fue mejor lectora de C. Jung que de Freud, su escritura “delirante”, las aclaraciones so-

⁶ J. Moreno Sanz en su libro más reciente ha trabajado en detalle las correspondencias nietzscheanas de esta forma de escritura.

bre la misma y la posterior teorización sobre su propio método, evidencian algún conocimiento de la concepción freudiana del delirio tal como aparece en el marco de la primera tópica en *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (el presidente Schreber)* de 1911. Con ella Freud se aparta de las teorías de la época que entendían el delirio como “producción mórbida”, otorgándole, en cambio, la significación de síntoma. De este modo, “la formación del delirio, es en realidad una tentativa de curación, una reconstrucción” (el famoso “retorno de lo reprimido”, tentativa de restitución de la libido hacia el mundo exterior). El mecanismo del delirio o “proyección” es articulado por Freud como segundo tiempo de un procedimiento de transformación gramatical de una proposición inicial, procedimiento que constituye el mecanismo verdadero de la formación del delirio (Chemama 1998: 79-81). Aunque una lectura psicoanalítica de Zambrano quizá resulte poco productiva, para este propósito de indagar la singular escritura de los “delirios” zambranianos parece útil subrayar que en todos los escritos de referencia autobiográfica de la filósofa se evidencia como un rasgo sobresaliente e indicial el empleo aparentemente trastocado de los pronombres (la tercera persona del singular en lugar de la primera).

Sin embargo, la influencia del místico carmelita, cuya obra Zambrano conoció al detalle, así como la de los antecedentes sufíes del mismo, tal vez sea mucho mayor que la de Freud y esté en paridad con la de Nietzsche (Zambrano 2004; Moreno Sanz 1999 y 2004). La obra de Luce López-Baralt, también citada por Moreno Sanz, se vuelve indispensable para hacer luz sobre este aspecto, puesto que ella ha indagado las fuentes, propósito, estructura y alcances de la escritura singular de S. Juan de la Cruz de modo esclarecedor. Según la estudiosa, éste cumple su propósito comunicativo de traducir su experiencia mística al lector justamente a través de la aparente ilogicidad de sus versos, a los que el Santo denominó “dislates” –cuya ilogicidad no logran aclarar los comentarios y glosas del propio autor–, sino que, por el contrario, el efecto alcanzado es el de aumentar la polisemia y confusión. Sin embargo, siempre y cuando se deje de lado el carácter referencial del lenguaje, puede hacerse patente al lector que lo que busca comunicar en este modo singular es justamente la insuficiencia del lenguaje dado para transmitir tal experiencia. En razón de ello, a través de un estilo de liberación del lenguaje que permite opciones ilimitadas tanto al autor como a su lector, la traducción de la experiencia mística resulta eficaz. Todas las nuevas variantes posibles se originan en la metáfora total, viva y abierta de los mati-

ces infinitos del amor. Al emplear los procedimientos habituales en la tradición musulmana de la poesía mística comentada, el santo poeta propone la co-creación de un lenguaje infinito, que resulta posible por la desconceptualización del lenguaje y la desmentida de su capacidad de alusión. La escritura se torna "música callada" (López-Baralt 2006). Otro tanto intentará Zambrano, si bien la metáfora del exilio matiza con su dramatismo la del amor nunca perdida ("¿A dónde te escondiste, Amado?", repite Zambrano una y otra vez en sus textos, en eco fiel).

Como ya se indicó anteriormente, el primer texto que la filósofa escribió sobre Antígona es a la vez uno de sus primeros delirios. En la huella de la obra juaniana, mantiene la estructura dual: un prólogo que, en este caso, mima el discurso teórico filosófico y provoca su ruptura, y un delirio, sin título. Análoga estructura tendrá *La tumba de Antígona*, obra escrita veinte años más tarde, con un "Prólogo" mucho más elaborado y delirios con título que se desarrollan como pasos escénicos. Como el libro, el delirio de 1948 está dedicado a la hermana. En el prólogo dirige la atención hacia la muchacha Antígona y, desmintiendo a Sófocles, hace gala de su omnipotencia de escritora prestándole vida en la tumba para que pueda nacer, renacer, a la conciencia (con el padecer la propia trascendencia y trascender en ese padecer). En esta creación preuncia también las funciones del "personaje-autor", vale decir, las del mediador trágico, en tanto la vuelve responsable de la reconciliación del ciclo trágico y del desenmascaramiento de los dioses imposibilitados de trascendencia. Todavía lejos del cumplimiento de estas acciones prometidas, curiosamente "antiheroicas" todas ellas, el delirio que continúa se introduce con la mención de "Delirio primero". Casi no hay acción; más bien se desarrolla como quejido prolongado de quien antes de nacer a la vida resulta abandonado a la muerte. En otro nivel de análisis hay que destacar que abunda en símbolos e imágenes que merecen múltiples lecturas que van desde la psicoanalítica más inmediata, hasta la elaboración filosófica de las posibilidades precarias, fluidas y contingentes de una subjetividad concebida sólo como surgimiento trascendente desde el padecer en la piedad.

Aun en este primer esbozo, en Zambrano el delirio es mucho más que una reacción personal, de carácter tanto somático como psíquico y espiritual ante el horror y la pérdida extremos. Sin embargo, parece que estas aclaraciones no resultan ociosas. En efecto, no sólo induce confusión el matiz densamente autobiográfico y subjetivo del texto recién comentado, sino también el título de su mayor escrito

autobiográfico, *Delirio y destino* (Zambrano 1989), igualmente escrito en tercera persona. Ella misma aclara en la "Presentación" que el libro lleva el latido de su vida y que se compone tanto de "Los veinte años de una española", realizado al término del exilio americano, cuanto de los diez textos de la segunda parte, algunos contemporáneos y otros posteriores, justamente agrupados bajo el título de "Delirios" que integran esta autobiografía verdadera porque "no son una falacia de falso ensoñamiento" (Zambrano 1989: 12).

Zambrano afirma que el delirio brota sin límites "no sólo del corazón humano, sino de la vida toda", en tanto que ésta, por obra de la pasión que la mantiene, es "signo del ser que se da en la historia" (Zambrano 1977: 43). En razón de ello, en una conferencia reciente he defendido la hipótesis de que el delirio no es un paso previo a la aplicación del método de la razón poética, sino parte integrante del mismo⁷. En efecto, el delirio se evidencia como la primera instancia del método, la del descenso a los ínfimos. Es el trabajo propio del corazón, la entraña que vela la existencia con su latido cuando toda esperanza parece perdida y en su desvelo reenciende la palabra y el pensamiento otra vez desde la oscuridad, el abandono, la penuria dando forma, articulación, al terror (el exilio) que la carne sólo puede expresar como aullido no articulado. No hay "razón poética" posible sin este esfuerzo de desentrañamiento que no proviene de la razón, sino precisamente de las entrañas, que abre camino a la formación de imágenes reveladoras y de metáforas y símbolos pregnantes, que es fuente de la memoria y del más genuino trascender. Como señala la propia Zambrano en el epígrafe de "La rosa del tiempo", otro delirio: "La cifra de la belleza en que los ínfimos, las raíces, se rescatan" (Zambrano 1989:139).

"De la razón poética es muy difícil, casi imposible, hablar", se lee en *Notas de un método* (Zambrano 1989: 130). Y a pesar de ello, Zambrano la rodeó con su discurso durante toda su existencia, la practicó ampliamente y la expuso en varios escritos, en los que dio por sentado que de modo musical, discontinuo, hay que enhebrar la vida y el pensamiento en una melodía que tenga como norma esta razón poética. Sólo ésta es "el camino adecuado" que permite superar los errores persistentes que han extraviado a la filosofía occidental. Por esto se lee en "Método" de *Claros del bosque*:

⁷"Filosofía como literatura: la cuestión de los géneros de escritura filosófica en la filosofía contemporánea", Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS, Brasil, 06-11-2008.

"Hay que dormirse arriba en la luz.

"Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio.

"Allá en 'los profundos', en los ínferos el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo.

"Arriba en la luz, el corazón se abandona, se entrega. Se recoge. Se aduerme al fin ya sin pena. En la luz que acoge donde no se padece violencia alguna, pues que se ha llegado allí, a esa luz, sin forzar ninguna puerta y aun sin abrirla, sin haber atravesado dinteles de luz y de sombra, sin esfuerzo y sin protección" (Zambrano 1977:39).

Este método de un *lógos* transformado ("voz de las entrañas", "luz de la sangre"), a juicio de la filósofa, da razón de los "profundos" o "ínferos" del ser humano y de su historia —las entrañas, los sueños, el padecer, la temporalidad—, que han sido eludidos —condenados al exilio— por el imperio de una razón desencarnada, violenta y patriarcal. En las obras de los primeros años del exilio Zambrano desarrolló sus estudios sobre la razón mediadora (a veces, razón misericordiosa) como opuesta a la razón occidental⁸, dejando para más adelante, sobre todo desde fines de los sesenta en más, la investigación y práctica de la razón poética. Con ésta no se limita a proporcionar una ampliación del conocimiento; sostiene que resulta el método más adecuado para el nacimiento verdadero de la persona humana y para una transformación del *lógos* y de la historia en tanto vuelve posible salir de la historia sacrificial que padecemos en dirección a una historia ética que habilite a los seres humanos y a la sociedad humana también en sus relaciones con el ambiente y los demás seres vivos su realización en plenitud (Bonilla 1994).

En otras colaboraciones he destacado cómo Zambrano trabaja en sus escritos la transformación del *lógos* que propone a partir de una operación *sui generis* que realiza ante todo con los personajes femeninos que abundan en sus páginas, provenientes algunos de la historia real y otros con una vida tanto o más fecunda que los de carne y hueso como personajes de ficción, entre los que privilegia a Antígona. Esta operación imaginaria consiste en rescatar con la palabra y dar palabra a circunstancias y personajes que siempre han reflejado la ausencia o la desvalorización de la palabra de las mujeres —su

⁸ Sus investigaciones sobre el pensamiento de Séneca, el realismo español y el papel mediador del héroe y la heroína trágicos son relevantes (Zambrano 1965 a, 1965b, 1971, 1982). En este artículo no se hace referencia pormenorizada a estas contribuciones porque ya han sido tratadas en otros trabajos (Bonilla 1981, 1994).

exilio—, atisbando los signos positivos del cambio en marcas tradicionales de sumisión o discriminación que resultan denigrantes para las mujeres (la piedad, la disponibilidad, la escucha, la pasividad).

La riqueza de la figura de Antígona en la producción zambrania resulta evidente cuando se destacan algunas facetas tales como el ser signo de una piedad indeclinable que la convierte en mediadora salvífica o su carácter de arquetipo auroral. Respecto de la primera faceta resulta obvio señalar que la piedad de Antígona ha sido puesta de manifiesto en casi todas las referencias que en la literatura se han hecho del personaje, de modo que su mención ocuparía en este texto una extensión considerable. Sin embargo, tal aspecto ha sido menos considerado en el contexto zambranio de los estudios de la filósofa sobre las “formas íntimas de la vida humana”⁹ a los que perteneció el proyecto de publicación de la “Historia de la Piedad” elaborado en 1945 que culminó en el segundo capítulo de *El hombre y lo divino* (1955).

Zambrano comienza su indagación con la pregunta socrático-platónica del *Eutifrón* “¿Qué es la piedad?”. No se le escapa que la cuestión encierra dramatismo y resulta extraña a la filosofía; más aún, es irritante en tanto pretende convertir en conocimiento lo destinado a las sombras (¿tal vez por un carácter “femenino” inherente a la piedad misma? ¿Antígona?). La dialéctica del diálogo, que pasa de definir la piedad como la virtud de tratar debidamente con los dioses (mediante el rito y el sacrificio) para terminar en la del saber adecuado sobre lo justo y lo injusto (el saber y la virtud socráticas) no satisfizo a la filósofa, quien elabora otra definición más abarcativa: “piedad es el saber tratar adecuadamente con lo otro” (Zambrano 1991: 191)¹⁰. Este giro decisivo de la reflexión explica a la vez las hesitaciones del Sócrates platónico y la ausencia de la piedad en el canon temático de la filosofía. ¿No es, acaso, “lo otro” eso que intentó eliminar por todos los medios el *lógos* griego desde el ser parmenídeo pasando por el Platón más escolar y el acto puro aristotélico? Y si ser y decir están en el mismo plano en el horizonte del *lógos*, ¿cabe realmente la pregunta por la piedad en el territorio del *lógos*, puesto que en éste quedan destruidas las especies de “lo otro”?

⁹ Para Zambrano son aquéllas en las que se da el contacto inicial y sagrado del hombre con la realidad toda, su inserción en el universo, que manifestándose como irreductible y resistente convierte al ser humano en esperanza, avidez, hambre y padecer.

¹⁰ Moreno Sanz rastrea cinco definiciones de la piedad en la obra zambrania que en realidad matizan y dan profundidad a la que aquí se cita (2008: I, 124-134).

Rastreando los orígenes de la piedad, Zambrano distingue entre una piedad antigua, que intenta conjurar la angustia de lo sagrado despertada por la realidad innominada, y una nueva piedad desde el ser, *a posteriori* de la irrupción de la filosofía, tal vez la esbozada por la Diótima del *Banquete*. El estoicismo, sobre todo en su versión senecquista, encuentra el camino para esta forma de persistencia del mundo sagrado en el mundo del ser y del pensamiento en el ejercicio de la "razón mediadora" (Zambrano, 1965), una razón tolerante que se acompaña también del número y la armonía¹¹. Sin embargo, más que conocimiento, desde sus orígenes la piedad busca ser eficaz. Puesto que no brota de un conocimiento activo que asume "lo otro" bajo las categorías de "lo mismo", sino, por el contrario, porque la piedad "es sentir, sentir 'lo otro' como tal, sin esquematizarlo en una abstracción" (Zambrano 1991: 203), se experimenta la necesidad de tratar con "lo otro" según algún orden o norma, en síntesis, realizando una acción eficaz (conjuro, invocación, rito) para arribar incluso a su conocimiento.

En este horizonte sacrificial Zambrano incluye la tragedia griega como oficio de la piedad y, a la vez, estando la tragedia motivada por las situaciones humanas más extremas, sin codificación posible, busca desmarcarla de los ritos habituales vinculados con las estaciones de la naturaleza, el nacimiento y la muerte o la conmemoración de hechos gloriosos. Cito:

"La tragedia griega es la madurez de este modo de expresión: conjuro, invocación, decires, que se repiten de tiempo inmemorial, lenguaje de la piedad; género clásico del mundo arcaico. Oficio de la piedad, del sentir que es hacer y conocer; expresión y fijación de un orden que da sentido a los sucesos indecibles; una forma de liturgia" (Zambrano 1991: 208).

Con el tratamiento de destinos desmesurados, monstruosos, que se transmiten a través de siglos encarnándose en seres singulares, la tragedia actúa al modo de un exorcismo que reintegra al culpable a su condición humana. En esta operación de reintegrar "lo otro" en "lo uno", es decir, en la condición humana, se muestra a ésta en toda su extensión, en sus entrañas, personales e históricas. Este orden que establece la tragedia, no es el de la filosofía, sino "un orden hecho de razones secretas, sutiles, paradójicas; de razones del corazón que sólo el delirio da a conocer" (Zambrano 1991: 210).

¹¹ Esto último conduce a Zambrano a señalar que quizá se deba al pitagorismo subyacente al estoicismo la solución del conflicto.

Ahondando en la definición y significación de la tragedia, se abre camino una nueva y más abarcante interpretación de la catarsis, que asume y supera las posiciones bien conocidas de Aristóteles y Freud. Los cientos de espectadores de este oficio de la pasión y la piedad del ser humano padecen con los personajes el trabajo de nacer, de ganar la soledad, de ser visto y juzgado, de tratar con "lo otro" y con uno mismo, de comenzar la verdadera historia de la libertad y el pensamiento y de pagar por ello:

"Porque la prenda pagada es el inevitable sacrificio que libra de la carga heredada y de la genérica. Se paga por ser hijo y por ser simplemente hombre y sólo entonces se abre el camino de la vida individual; sólo a partir de entonces se puede pretender ser uno mismo. Al atender al juego total, como Antígona, se cierra el proceso trágico. El justo que paga abre el camino de la libertad" (Zambrano 1991: 211).

Reaparece la referencia a Antígona, figura que desempeña una función arquetípica auroral, como se indicará más adelante, pero que por ello mismo es la manifestación de la piedad más intensa, llevada hasta sacrificio de sí. En este sentido resultan esenciales las páginas de *La tumba de Antígona*, no tanto por las aclaraciones proporcionadas en el extenso "Prólogo", sino por la acción que se realiza a modo de rito en los diversos delirios enhebrados por la piedad que transcurren en la cueva de piedra donde enterraron a Antígona viva y en los cuales ésta va adviniendo a la palabra y al nacimiento verdaderos y salva por el amor y lleva a la tierra prometida del Amor a los personajes malditos de la historia trágica de su estirpe y, por extensión, de toda historia trágica, incluida la Guerra Civil Española (Zambrano 1989c).

Antígona, la *autoadelpa*, la hermana por excelencia, como ya se indicó, se convirtió igualmente en la referencia inmediata del sufrimiento de las dos hermanas Zambrano, pero, además, en el modelo de la propia María para la entrega exclusiva al cuidado de Araceli. Indica Abellán que Zambrano no publicó (aunque escribió intensamente) ningún texto entre 1967 y 1977, año de la edición de *Claros del bosque*, en donde eclosiona plenamente la razón poética. Ese fue el tiempo privilegiado del "trabajo de la piedad", tanto por la dedicación absoluta a la hermana que muere en 1972, como por el ahondamiento en la razón poética que posibilitó la fermentación de los escritos futuros. Zambrano juega el juego, paga la deuda y recoge sus frutos más escogidos. Según cita de Abellán:

"Bástenos saber que con el sacrificio que esa piedad le impuso, Zambrano entra en la esfera religiosa de lo sagrado, porque, si el sa-

crificio es un rito por el que entregamos algo para recuperar otro algo al nivel de lo sagrado, ella hará de ese rito una ruptura con el historicismo que amamantó sus orígenes intelectuales. [...] La piedad –y con ella la recuperación de lo sagrado– servirá a María Zambrano para recuperarse a sí misma como pensadora de una ‘razón poética’ que se hace acreedora de un ‘espacio vital’ propio” (Abellán 1998: 277-278).

Tal como se evidencia en el fragmento de *Claros del bosque* sobre el método antes citado, a través de imágenes, sonidos y metáforas/símbolos, la escritura de la “razón poética”, es un pensamiento de “natalidad” que intenta una creación del ser por la palabra (C. Maillard 1992) partiendo de su hundimiento en los ínferos y atravesando las noches oscuras de las entrañas, el sentir, los sueños y la historia hasta trascender finalmente en una aurora en la que puede desplegarse como canto para aquietarse místicamente en el centro, en la luz. Antígona, aurora, hace su aparición.

Así como el “corazón”, antes que metáfora o símbolo es víscera vital, “entraña”, la “aurora” es *physis* para Zambrano, pero de un modo especial, como lo fue para San Juan de la Cruz y para F. Nietzsche. “La aurora se nos aparece como la *physis* misma de la razón poética” (Zambrano 1986: 30), dice Zambrano, ya no en el sentido de las antiguas filosofías de la naturaleza, sino como raíz del sentir originario y “guía” de la razón poética en su camino ascensional ofreciéndole el espacio luminoso e inicial para que la palabra aun no concebida, “flor única”, vaya germinando y aparezca. Purificada por la piedad y bajo la guía auroral de la razón poética, Zambrano intentó en la última parte de su vida deconstruir el exilio de la filosofía, colonizada por la razón androcéntrica, abstractiva y violenta, el exilio de la palabra, colonizada por el lenguaje instrumentalizado, el exilio de las mujeres ancestralmente privadas de poder y de palabra y el exilio del alma, o del ser humano en plenitud, restituyéndolos a sus orígenes a la vez físicos, vitales y sagrados. Zambrano sintetiza esta función privilegiada de la Aurora del modo siguiente:

“Su significación metafórica alude casi de continuo a un comienzo, a una vida nueva, o a un nuevo conocimiento y no enteramente predecible; no es una utopía, ni puede, por tanto, ser un itinerario, un método a desarrollar, a seguir. Su acción es de otro género; seguirla sería, si se pudiera, encontrar una nueva vía al conocimiento” (Zambrano, 1986: 118).

Los últimos textos de Zambrano, de los que he citado apenas fragmentos, no la muestran como una pensadora trágica, a pesar de la tragicidad intensa de su existencia y de sus estudios sobre la tra-

gedia, sino que autorizan su calificación como una pensadora de la esperanza. En esta perspectiva auroral finaliza también *La tumba de Antígona*:

“DESCONOCIDO SEGUNDO: Antígona: ven, vamos, vamos.

ANTÍGONA: Ah, sí. ¿Dónde? ¿Adónde? Sí, Amor. Amor, tierra prometida”.

Sintetizando esta errancia de Antígona por la obra de Zambrano, Moreno Sanz no deja de subrayar el valor auroral de una figura que puede trascender su avatar trágico:

“Pues Antígona, como Sócrates –otra víctima de la conciencia y de la piedad–, es el símbolo *de lo que queda de la historia*, el rostro más verdadero de la historia *que queda* del drama por el cual el hombre va naciendo entre angustias y horrores. Antígona es símbolo también de la *pasividad mediadora*, que es tal por haber apurado *el saber de los más hondos secretos de la vida* que le condujo a ese reino entre la vida y la muerte en que los nudos trágicos no tanto se expían cuanto se agotan, como Antígona respecto de Edipo: agotar su tragedia. Es así Antígona: ‘Claridad que ilumina los abismos últimos, llama [...] luz alada que desde las sombras asoma, claridad nacida del abismo como pálido verdor’” (Moreno Sanz 2008: I, 108).

El arco trazado por la figura arquetípica de Antígona en la obra zambraniana va desde la pasividad entrañada del padecer trágico y su hondo saber hasta la ascensión esperanzada de la aurora, siendo Antígona un ser privilegiado que la habita. Por eso esta errancia reflexiva concluye con una referencia al mayor texto auroral de Zambrano, “Las raíces de la esperanza” (Zambrano 1990: 97-112), donde la esperanza es convocada como meta cotidiana de nuestra precaria libertad en la medida en que ella nos constituye como seres humanos más plenos.

Este texto puede ser leído con el triple sentido de *summa*, vindicación y llamado a los hombres de este tiempo. Preguntar por las “raíces de la esperanza”, es llevar la indagación hasta esa forma de la esperanza que da sustento a todas sus manifestaciones, aun a aquellas en las cuales resulta difícil adivinarla, y hacerse cargo de las distinciones que nuestras lenguas occidentales plantean con difícil nitidez: “espera” - “esperanza”; “attente” - “espoir” - “espérance”, etc.¹²

¹² Para no recargar el texto con explicaciones filológicas, sólo indico dos ejemplos –el uso en español y en francés– porque son suficientemente ilustrativos y, además, porque Zambrano parece haber reflexionado acerca de este aspecto en particular sobre la obra de G. Marcel.

“La esperanza sin más”, convertida en sustancia única de la vida de alguien o de un pueblo, es el eje de la reflexión zambrana, mientras el “esperar concreto” y la “esperanza con argumento” son tratados fenomenológicamente, casi a modo de variaciones imaginarias, para establecer un contraste que permite el desvelamiento pleno de la primera. La esperanza en estado puro –“genérica”, “absoluta”– es “el fondo último de la vida” o, como aclara unos renglones más adelante, “la trascendencia misma de la vida que incesantemente mana y mantiene el ser individual abierto” (Zambrano 1990: 100). Por eso se muestra como anhelo infinito que apuesta a la vida y a la felicidad y se manifiesta del modo más evidente cuando todo parece haberse perdido. La resistencia de pueblos enteros amenazados de aniquilación se debe a esta esperanza y puede enseñar a un estupefacto y consumista Occidente el nombre verdadero de la felicidad¹³.

La historia no se define a través de situaciones de aprendizaje mutuo sino de enfrentamientos, de “choque de esperanzas” (Zambrano 1990: 99), que suelen culminar en un “abuso de la esperanza” por parte del vencedor. No otra cosa significó la aparición y despliegue del pensamiento utópico en el alba de la Modernidad. En efecto, motivadas inicialmente por el descubrimiento de una América concebida como el espacio vacío en donde materializar sueños vedados hasta entonces en el Viejo Mundo, las utopías modernas constituyen el mejor testimonio de este abuso, puesto que en ellas los hombres del Nuevo Mundo resultaron instrumentalizados o, simplemente, olvidados (Bonilla 2003: 180-184). La caída contemporánea del pensamiento utópico, o su refugio en los movimientos ecologistas y feministas (Kumar 1991: 101-106), quizá se deba a que durante el siglo XX este abuso de las utopías (raciales, políticas o del mercado globalizado) condujo y llevó cotidianamente al sacrificio para el Moloch de la historia a millones de personas.

Las distinciones fenomenológicas establecidas por Zambrano se completan hacia el final con su respuesta a los críticos de la esperanza. En la genealogía de tales críticas encuentra, por un lado, la confusión entre esperanza y *hybris* proveniente del pesimismo griego, y, por otro, la habitual con “ilusión”. De este modo, el espacio de reflexión sobre la esperanza como trascendencia misma de la vida queda delimitado por sus diferencias con la “espera” –que Zambrano no

¹³ “[...] que la felicidad no es fruto que se recoja por sí mismo, ... hay que hacerla, sostenerla, crearla y, aún más difícilmente, saberla recibir y recoger cuando llega” (Zambrano 1990: 99).

trabaja con claridad—, la “esperanza concreta”, la “esperanza con argumento” y la “ilusión” (puesto que, sostengo, bien se podría pensar la actitud soberbia de la *hybris* como forma de la ilusión). Los vocablos habituales suelen tener un núcleo conceptual fuerte, definido, al que se añade un halo de acepciones donde su significación, como sucede a veces en el pasaje de un color a otro en pintura, se mezcla o superpone con la de otros. Los tres conceptos, “esperanza”, “espera” e “ilusión”, aunque instalados en el hoy del hombre, como todo lo vivo, tienen su polo de significación en el futuro, desde donde solicitan la atención del presente. La espera implica una actitud pasiva: quien espera aguarda que algo le acontezca. Lo esperado viene hacia él en un advenimiento tanto favorable, como desfavorable o molesto, fuente de delicia o de temor. Además de “pasividad”, lo esperado se caracteriza por estar dentro de las posibilidades conocidas y aceptadas (en caso contrario, sería lo “inesperado”). Hacia la ilusión podemos, en cambio, tender. Pero se ubica en un futuro sin esperanza de presente. Aunque en algunas acepciones colaterales su significado se contamina con el de “esperanza”, encierra en su entraña la noción de falsedad o error de la imaginación o de los sentidos. En la ilusión tendemos hacia algo, pero, en realidad, no vamos hacia nada.

La esperanza, en cambio, si bien tiene igualmente su centro de atracción en el futuro, es siempre activa y fecunda. Hacia ella se proyecta el hombre para seguir siéndolo, para serlo cada vez más. Y la esperanza no es “algo”, aunque a veces se objetive en algo. Porque en esa aspiración que no es un simple aguardar como en la espera, sea a través de una meta concreta (lo que Zambrano llama “esperanza con argumento”), o en un sentido “genérico”, “absoluto”, aquello que el hombre busca desde su ser limitado, es esa armonía con “lo-otro” y “los-otros” que lo reintegre a su plenitud vital, que le permita el reingreso al “paraíso perdido” o a la “edad de oro” que cruza, como una nostalgia irredimible, todas las dimensiones del arte y de la vida.

En términos filosóficos, Zambrano relacionó su análisis de la esperanza raigal con el tema de la realidad. Orteguianamente, sostiene que antes de dirigirse a la realidad con fines cognoscitivos, el hombre lo hace “a partir de sentirla como una promesa, como una patria de la que en principio todo se espera..., como un lugar desconocido también donde toda amenaza puede ser desatada” (Zambrano 1990: 100). A primera vista, el texto citado parecería contaminar el significado de la esperanza con el de la espera, tal como suele hacerlo el lenguaje corriente. Sin embargo, una lectura contextualizada

indica que, a su entender, la espera deriva de la esperanza cuando ésta se pone en contacto con la realidad. Si bien la realidad puede oponerse a veces a la esperanza al mostrarse como resistencia, es básicamente positiva, en tanto se mantenga, incluso de modo latente, la confianza en la realidad, la apuesta spinoziana por el ser y, como corolario, por el *conatus* que da dinamismo al todo-Natura: “Y así, todo lo que el hombre busca conocer, y todo sentir ante la realidad, toda acción que proyecta, todo padecer que sobre él cae, toda verdad que le sale al encuentro es acogida primariamente por la esperanza sin que ella siquiera se dé a ver” (Zambrano 1990: 101).

Esta descripción fenomenológica considera las situaciones límite como espacios de visibilidad privilegiados, en tanto el conocimiento arraiga en la finitud y proviene de la carencia. Gabriel Marcel, de quien fue lectora atenta Zambrano, había mostrado la esperanza como el acto por el cual en las adversidades se supera de modo activo y victorioso la tentación de la desesperación (Marcel 1944). Por ello algunos lugares de inmovilidad y encierro o en donde el hombre ha perdido la salida, es decir, lugares en los cuales parece operarse una compactación o detención del tiempo –de la vida–, resultan particularmente simbólicos de la esperanza: la caverna, la galería oscura y cerrada, el laberinto y la estancia enmurada: “Y esto sucede porque el pasado se sobrepone al presente y al porvenir, cerrando el futuro” (Zambrano 1990: 101). Recuperar la esperanza, la posibilidad abierta hacia lo que no-es-todavía pero puede y debe ser, significa rescatar a la memoria de su reificación en la pasividad y desentrañar el tiempo. Permitir el despliegue del tiempo, volviéndolo a su condición normal de medio natural de la acción, es tender un puente hacia la resurrección de la vida en tanto historia individual y colectiva, construcción y trasmisión (trascendencia) de un sentido. Con esta metáfora del puente y sus varios arcos o pasos la pensadora malagueña vincula igualmente la del camino y sus etapas. De esta manera, hay una ascensión, un crecimiento de la esperanza que se va dando a través de su propio cultivo.

Fiel a su método de la “razón poética”, Zambrano apela también a la metáfora/símbolo del corazón¹⁴ para dar cuenta de las tres etapas o “pasos” de la esperanza que le resultan esenciales: 1) la acep-

¹⁴ “La esperanza encendida como fuego y como lámpara en el corazón hace de él el centro donde el entendimiento y la sensibilidad se comunican; es el centro donde se verifica esa operación vital tan indispensable que es la fusión de los deseos y de los sentimientos, donde los deseos se purifican y los sentimientos se afinan, el vaso de unificación de todo el ser” (Zambrano 1990: 111).

tación de la realidad como tal desde una mirada hecha a la luz de la verdad, que desemboca en la transformación del destino en libertad (cumplimiento o realización con sentido), 2) la llamada y la invocación y 3) el don, ofrenda y/o sacrificio. Esta visión “cordial” desemboca en una comprensión más honda de la esperanza y sus momentos: “La circulación que el movimiento del corazón establece trasciende por la esperanza todos los dominios de la vida humana” (Zambrano 1990: 111). Siguiendo el hilo de la argumentación poética de Zambrano, se podría concluir que sólo esta esperanza creadora y reveladora permite emprender, una y otra vez, la marcha interminable hacia nosotros mismos, como sujetos históricos que somos –individuales y colectivos–, habiendo renunciado por igual a las tentaciones de la desesperación, a la instalación en la seguridad y a los espejismos de posibles paraísos (los del retorno al pasado, los de una felicidad homogénea en el futuro terreno y los celestiales, que convalidan o toleran discriminaciones, masacres y actitudes fundamentalistas).

En el párrafo final de este bellissimo texto se sintetiza el tratamiento que ha hecho Zambrano sobre la esperanza y muestra los tres sentidos que se indicaron antes: 1) su carácter de compendio (*summa*) de la tradición occidental sobre el tema, 2) su necesidad intrínseca (vindicación) para que la estancia de hombres y mujeres en esta tierra deje de ser “historia sacrificial” y, 3) se susciten formas novedosas para una convivencia en libertad, se convierta en “historia ética”:

“Pues que hay una esperanza que nada espera, que se alimenta de su propia incertidumbre: la esperanza creadora; la que extrae del vacío, de la adversidad, de la oposición, su propia fuerza sin por eso oponerse a nada, sin embalsarse en ninguna clase de guerra. Es la esperanza que crea suspendida sobre la realidad sin desconocerla, la que hace surgir la realidad aún no habida, la palabra no dicha: la esperanza reveladora; nace de la conjunción de todos los pasos señalados, afinados y concertados al extremo; nace del sacrificio que nada espera de inmediato mas que sabe gozosamente de su cierto, sobrepasado, cumplimiento. Es la esperanza que crece en el desierto que se libra de esperarnos por no esperar nada a tiempo fijo, la esperanza librada de la infinitud sin término que abarca y atraviesa toda la longitud de las edades” (Zambrano 1990: 112).

Referencias bibliográficas

- Abellán, J. L. (2006), *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, Barcelona, Anthropos.

- Abellán, J. L. (1998), *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, México, FCE.
- Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y la obra de María Zambrano* (2000), Vélez-Málaga, Fundación María Zambrano.
- Arcos, J. L. (1997), "María Zambrano e la Cuba segreta", *Aut aut*, N° 279, 135-144.
- Aurora. Papeles del "Seminario María Zambrano"* (1999), N° 1, Barcelona, Publicaciones de la Universitat de Barcelona.
- Bajtín, M. (1985), *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.
- Bloch, E. (1977), *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 3 vols.
- Bonilla, A. B. (1981), "Palabra y razón poética en la obra de María Zambrano", *Revista Universitaria de Letras*, III, 1, Mar del Plata, 95-120.
- Bonilla, A. B. (1991), "Razón poética y género: arquetipos femeninos", *Philosophica Malacitana*, Vol. IV, 49-64.
- Bonilla, A. B. (1994), "La transformación del lógos", *Asparquí. Monogràfic: María Zambrano*, Castellón, 13-19.
- Bonilla, A. B. (1996), "Ser y deber ser a través del espejo", *Escritos de Filosofía*, N° 29-30, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 217-229.
- Bonilla, A. B. (2002), "Escritura y pensamiento del exilio en María Zambrano", en Lena Paz, M. (comp.), *Teatro - Cine - Narrativa. Imágenes del nuevo milenio*, Buenos Aires, Nueva Generación, 63-70.
- Bonilla, A. B. (2002), "Antígona y la ética contemporánea", en Hugo F. Bauzá (compilador), *El imaginario en el mito clásico*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002, pp. 165-182.
- Bonilla, A. B. (2003), "Filosofía y utopía en América Latina", en Lobosco, Marcelo (comp.), *La resignificación de la Ética, la Ciudadanía y los Derechos Humanos en el Siglo XXI*, edición bilingüe, Buenos Aires, Eudeba, pp. 177-190.
- Bonilla, A. B. (2005), "Después de la espera, la esperanza", en Guerci de Siufi, Beatriz (comp.), *Filosofía en el NOA y más allá*, San Salvador de Jujuy, EdiUnju, pp. 15-21.
- Bonilla, A. B. (2007), "Ética, mundo de la vida y migración", en Ricardo Salas Astrain (ed.), *Sociedad y Mundo de la Vida, a la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutico actual*, Santiago de Chile, EUCSH, 27-57.
- Bonilla, A. B. (2008), "La biografía como género filosófico", *Stromata*, Año LXIV, N° 1/2, Enero-Julio 2008, pp. 38-52.
- Bundgard, A. (2000), *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Trotta.
- Comisión Cubana de Cooperación Intelectual (1943), *Plática de La Habana. América ante la crisis mundial*, La Habana.
- García Lorca, F. (1989), *Antología* (facsimil de la edición chilena de 1937). Con Introducción de María Zambrano. Vélez-Málaga, Fundación María Zambrano.

- Kumar, K. (1991), *Utopianism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- López-Baralt, L. (2006), "Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn-'Arabi de Murcia", en *Actas. VI Congreso AIH*.
- Machado, A. (1937), *La guerra. Dibujos de José Machado, 1936-1937*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Maillard, C. (1990), *El Monte Lu en lluvia y niebla. María Zambrano y lo divino*, Málaga, Diputación Provincial, Servicio de Publicaciones.
- Maillard, C. (1992), *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*, Barcelona, Anthropos.
- Maillard García, M. L. (1996), "Mujer y narración en María Zambrano", *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 1.
- Maillard García, M. L. (1996), "La literatura y el vivir literario en María Zambrano", en *El Basilisco*, nº 21, segunda época, abril-junio 1996.
- Marcel, G. (1945), *Homo Viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier.
- Moreno Sanz, J. (1983), "Las fórmulas del corazón", en *Papeles de Almagro. El pensamiento de María Zambrano*, Madrid, Zero, 16-38.
- Moreno Sanz, J. (1999), *El ángel en el límite y el confin intermedio. Tres poemas y un esquema de María Zambrano*, Madrid, Endymion.
- Moreno Sanz, J. (2008), *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano. El eje de El hombre y lo divino, los inéditos y los restos de un naufragio*, Madrid, Verbum, Endymion, IV vols.
- Ortega Muñoz, J. F. (1994), *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, México, FCE.
- Poumier-Taquechel, M. (1998), "Antígona y María Zambrano", *Actas. II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Vélez-Málaga, pp. 621-638.
- Prezzo, R. (1997), "Apprendo gli occhi al pensiero", en *Aut aut*, Nº 279, 39-54.
- Revilla, C. (ed.) (1998), *Claves de la razón poética*, Madrid, Trotta.
- Rocha-Barco, T. (ed.) (1998), *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Madrid, Tecnos.
- Schumacher, B. (1996), "Espérance", en Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*, Paris, PUF, 524-528.
- Steiner, G. (1987), *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona, Gedisa.
- Steiner, G. (1996), *No Passion Spent*, London, Faber & Faber.
- Stratton-Lake, P. (1998), "Hope", en Edward Craig (Gen. Dir.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London & New York, Routledge.
- Waldenfels, B. (1995), "Lo propio y lo extraño", en *Escritos de Filosofía*, Nº 27-28, pp. 149-162.
- Zambrano, M. (1945), *La agonía de Europa*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Zambrano, M. (1948), "Delirio de Antígona", en *Orígenes*, 1948, Año V, Núm. 18, p. 8.
- Zambrano, M. (1948), "La Cuba secreta", en *Orígenes*, 1948, Año V, Núm. 20, p. 64.

- Zambrano, M. (2000), *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta.
- Zambrano, M. (1965), *El pensamiento vivo de Séneca*, Buenos Aires, Losada.
- Zambrano, M. (1965b), *España, sueño y verdad*, Barcelona, EDHASA.
- Zambrano, M. (1967), *La tumba de Antígona*, México, Siglo XXI.
- Zambrano, M. (1977), *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral.
- Zambrano, M. (1971), *Obras reunidas. Primera entrega*, Madrid, Aguilar.
- Zambrano, M. (1982), *La España de Galdós*, Madrid, La Gaya Ciencia.
- Zambrano, M. (1986), *De la Aurora*, Madrid, Turner.
- Zambrano, M. (1986b), *Senderos*, Barcelona, Anthropos.
- Zambrano, M. (1987), *A modo de Autobiografía*, Anthropos 70/71, Barcelona, Anthropos.
- Zambrano, M. (1987b), *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza.
- Zambrano, M. (1987c), *Filosofía y poesía*, México, FCE.
- Zambrano, M. (1988), *Persona y Democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos.
- Zambrano, M. (1996a), *Persona y Democracia. La historia sacrificial*, Madrid, Siruela.
- Zambrano, M. (1989), *Algunos lugares de la pintura*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Zambrano, M. (1989b), *Delirio y destino*, Madrid, Mondadori.
- Zambrano, M. (1989c), *La tumba de Antígona. Diótima de Mantinea. Papeles para una poética del ser*, Málaga, Litoral.
- Zambrano, M. (1990), *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela.
- Zambrano, M. (1991), *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela.
- Zambrano, M. (1992), *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela.
- Zambrano, M. (1993), *La razón y la sombra. Antología*, Madrid, Siruela.
- Zambrano, M. (2004), *La razón en la sombra. Antología crítica*, Madrid, Siruela.
- Zambrano, M. (1995a), *Un descenso a los infiernos*, Sonseca (Toledo), La Sisa.
- Zambrano, M. (1996b), *Filosofía y Literatura*, México, FCE.
- Zambrano, M. (1995b), *La Confesión: Género Literario*, Madrid, Siruela.
- Zambrano, M. (1996c), *Horizonte del liberalismo*, Madrid, Ediciones Morata S.L.
- Zambrano, M. (1998), *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta.
- Zambrano, M. (2007), *Algunos lugares de la poesía*. Edición, introducción y notas de Juan Fernando Ortega Muñoz, Madrid, Trotta.

ROMA Y LOS OTROS. LOS CULTOS EXTRANJEROS EN LA REPÚBLICA ROMANA: LAS BACANALES

CECILIA AMES

I. Introducción

Las imágenes que representan por doquier el mundo romano son elocuentes en sí mismas, mapas en el que diferentes puntos del Oriente Próximo, el norte de África y Europa conforman una red que se aglutina en torno a Roma, pero que conforma un espacio dinámico de interconexión, espacio en el que se darán variados modos de relación. Uno de los caminos para abordar esta compleja relación es, sin duda, la actitud de Roma frente a las ideas y cultos extranjeros. Los romanos desarrollaron una cultura sintética y sintetizante y no se mostraron reacios a la incorporación de cultos extranjeros. Ya en el curso de los primeros siglos Roma comparte con los restantes pueblos del Lacio el culto de importantes divinidades¹. Al final de la época monárquica, de un modo paralelo a su desarrollo político, Roma también se va perfilando como capital religiosa del Lacio, sin embargo, no desaparecen los cultos compartidos, pues el *ritus romanus* alberga la tradición religiosa de latinos y sabinos². El carácter sintético de la religión romana que combina rito patrio, rito griego y disciplina etrusca facilitó a los romanos la integración de cultos extranjeros y la difusión de su propio sistema en los territorios, constituyéndose en un elemento clave en la relación de estos espacios interconec-

¹ Roma venera al Júpiter Latiaris del monte Cavo, a la Diana de Nemi, participando en las ceremonias junto a las demás ciudades latinas.

² Juno Jospita, por ejemplo, tenía dos residencias, una en Roma y otra en Lavinium. Los pretores, cónsules y dictadores iban cada año a Lavinium a la entrada o salida de su magistratura, a ofrecer sacrificios a Vesta y los Penates. A su vez, también se rendía culto público a los Penates en Roma, asegurando un doble y piadoso servicio a los mismos dioses.

tados. De este modo, la apertura de la religión romana a los dioses de pueblos vecinos e incluso pueblos enemigos no quedó jamás desmentida, y ello ha dado lugar a afirmar que la religión romana, como sistema politeísta, se caracterizó por la apertura y tolerancia religiosas. Sin embargo, la religión romana, como muchos otros sistemas culturales, posee mecanismos para regular el contacto con ideas y prácticas extranjeras y el Senado era el órgano de control, encargado de velar y vigilar. Con el crecimiento y la expansión política de la ciudad de Roma crece también la necesidad de control. En esto se dejan diferenciar elementos intensivos y extensivos, el control en el centro —i.e., Roma— se profundizó, pero al mismo tiempo el control se expandió geográficamente cada vez más superando los límites de la Urbe³. Esto se manifiesta especialmente en la última época de la república cuando los contactos con pueblos extranjeros dan lugar a una acelerada helenización de la cultura romana, cuyas raíces son antiguas, pero que aumentó a partir de las guerras púnicas como consecuencia de las relaciones cada vez más estrechas con los pueblos griegos y orientales. De este modo Roma, de modo paulatino, a medida que va creciendo y expandiéndose, va regulando sus relaciones con los otros y en este marco los controles y regulaciones del Senado se intensifican y expanden, también espacialmente. Desde esta perspectiva debemos interpretar tanto la introducción de nuevos cultos como la prohibición de cultos extranjeros.

En el 205 a.C. los libros sibilinos ordenan la introducción de la diosa de Cibeles, la gran diosa de la ciudad asiática de Pesinunte⁴. Por orden del Senado, la piedra negra que representaba a la diosa fue transportada a Roma con gran pompa (*transvectio*), el templo destinado a acogerla fue terminado en el 191 sobre el Palatino y un sacerdote y una sacerdotisa frigios quedaron encargados de cumplir sus ritos⁵. La introducción de este culto asiático, a pesar de las limitaciones y regulaciones específicas, nos muestra el aspecto de apertura del sistema politeísta romano.

Respecto de cómo funcionan los controles de un modo concreto y de qué modo interviene la esfera política en la regulación de las

³ En los comienzos de la tradición histórica, Apio Claudio Caecus, alrededor del 300 a.C. intenta concentrar el control religioso en el Senado. Entonces el control estaba en manos de los sacerdotes, pero más tarde su papel se fortaleció en el Senado.

⁴ Aquí se transgreden las fronteras marcadas hasta ese momento en el helenismo.

⁵ La religión traída de Asia a Roma quedaba sometida a diversas limitaciones y prácticamente confinada al recinto del nuevo santuario, pero se introduce un rito exótico en el que aparece Atis emasculado.

prácticas religiosas ligadas con cultos extranjeros el Senado se muestra en el famoso acontecimiento de la prohibición de las bacanales. En el análisis de este caso nos detendremos para analizar la problemática relación de Roma con los cultos extranjeros.

En el año 186 a.C. fueron duramente reprimidos los cultos báquicos en Italia por medio de diferentes medidas tomadas por el Senado. El culto a Dioniso, dios del frenesí, identificado en la lengua latina con Baco o Líber, gozaba de una gran expansión en el mundo Mediterráneo, y revestía caracteres ligados al consumo del vino, elementos orgiásticos y concepciones soteriológicas (vida más allá de la muerte, salvación). Las instalaciones, en las cuales tenía lugar el culto, se llamaban *Bacchanalia*. Estas prácticas religiosas se realizaron en el mundo griego durante siglos sin ocasionar ningún problema y habían adquirido hacia el s. V a.C. una gran popularidad (cf. Eurípides, *Bacantes*, 405 a.C.). Sus ritos penetraron en época temprana en la Magna Grecia, pasaron a Italia (en Campania, Etruria, se testimonian ya en el s. VI a.C.) y aparentemente desde el s. III a.C. también en Roma. Los grupos de devotos se reunían por las noches para practicar sus ceremonias iniciáticas al ritmo de una música embriagante y con todo el misterio que implican los ritos secretos, practicados también durante las noches. El modo de celebración de este culto resultó sospechoso a las autoridades romanas. Una denuncia acusó a los bacantes de crimen y libertinaje y el senado decidió castigar de inmediato a los participantes de dicho rito. De hecho, el castigo pretendía aplacar el carácter secreto de las prácticas. Ningún culto debía realizarse fuera del control y el consentimiento de las autoridades romanas, y mucho menos cultos que implicaran reuniones orgiásticas y entusiasmos de grupos. Por una casualidad de la tradición poseemos dos textos que documentan esta represión, el decreto del Senado del año 186 en una inscripción sobre una tabla de bronce (*senatus consultum de Bacchanalibus*, CIL I² 581) y la exuberante y novelada narración del suceso del historiador de época augusta Tito Livio (39, 8-19), lo que llevó a Burkert a afirmar que por el grado de crueldad, se dieron más de seis mil ejecuciones; no hay nada comparable en la historia de la religión hasta las persecuciones de los cristianos (Burkert 1990: 54).

II. Estado de la cuestión

El tratamiento de las Bacanales, sea como decreto de prohibición basado en el *senatus consultum*, sea como escándalo y drama en

Roma, basado en el relato de Tito Livio, ha interesado de manera intensa y de diversas formas a innumerables investigadores. En el primer tercio del siglo XX la investigación se concentró en el interés jurídico y en la crítica textual del edicto transmitido en la inscripción (Fraenkel 1932, Keil 1933, Krause 1936). A esto le siguió el estudio del relato de Tito Livio relacionando las variadas noticias que el historiador transmite sobre el culto, su penetración en Italia y sus seguidores con la información transmitida por la inscripción en bronce, lo que despertó serias sospechas sobre la veracidad de la versión del suceso transmitida por Tito Livio (Gelzer 1936). A partir de los años cuarenta los estudiosos empezaron a interesarse por los aspectos religiosos del problema (Méautis 1940, Tarditi 1954) y desde los sesenta las investigaciones han considerado el asunto de las bacanales en el marco de las transformaciones que tuvieron lugar en Roma y la península itálica durante el siglo II a.C. después de la victoria romana en la Segunda Guerra Púnica⁶. En este contexto y combinando la información del decreto con el relato de Tito Livio, la prohibición de las bacanales es vista como la reacción del Senado ante la amplia extensión del culto de Baco en Roma e Italia, dado que la asociación de los adoradores de esta deidad, en la que los sectores de marginados —los pobres y las mujeres— habrían tenido un rol importante, enmascaraba una protesta social y, por lo tanto, con la prohibición de las bacanales en Roma y en toda Italia se trataba de reprimir una conjuración que ponía en peligro al Estado Romano (Günter 1964, Gallini 1970: 46-52, Blázquez 1973, Levi 1979: 79). A esta vinculación entre los adoradores de Baco y un grupo o clase social particular de inspiración anti-romana o al menos anti-élite se ha llegado desde diferentes perspectivas. Toynbee (1965: 387-400) en un valioso capítulo de su *Hannibal's Legacy*, analiza el desarrollo religioso en Italia en el contexto de los cambios económicos y sociales de la segunda centuria y ve fundamentalmente los cultos báquicos como un movimiento escapista, basado en expectativas diferentes de las mundanas y sostenido por oprimidos, campesinos desarraigados, pobres y esclavos⁷. Bömer (1963, III: 132-134), por el contrario, argumenta que las fuentes apuntan más bien a sectores altos y que, por lo menos a los esclavos, no les estaba permitido ser miembros del grupo o iniciarse en ese rito. Gallini fue la primera investigadora que observó la to-

⁶ Batalla de Zama, año 202 a.C.

⁷ Liv. 39, 13-14: *multitudinem ingentem, alterum iam prope populum esse...*

tal complejidad de las fuentes a tratar y ofreció un análisis de los adherentes al culto como miembros de grupos marginales, a pesar de la divergencia en el contexto geográfico y social de los mismos.

Las bacanales eran motivos de evasión para la masa de pobres y desheredados, con graves problemas económicos y sociales, y para las mujeres que no se habían podido realizar plenamente debido a la situación por la que atravesaba Roma. Sin bien la autora enfatiza el carácter apolítico de estos ritos, éstos eran vistos como el producto de la emergencia de una gran disparidad social. La crisis social se metamorfoseó en protesta religiosa y se buscaban respuestas en el ámbito de las creencias a problemas sociales, pretendiendo una liberación religiosa. De este modo, en la represión de los cultos báquicos se descubre la represión de una sociedad en la que unos pocos, los miembros de la oligarquía romana, deciden, imponen las reglas y gobiernan a la mayoría. Sin duda en el asunto de las bacanales queda claramente reflejada mucha de la problemática que aquejaba a Roma en aquel momento, signada por las graves secuelas de la Segunda Guerra Púnica, así como la emigración del campo a la ciudad referida por Tito Livio cuando habla de la masa de emigrados y su relativa marginación social. Sin embargo, no es posible afirmar que detrás de estos cultos se esconda una revuelta contra las estructuras vigentes, ni ver los rituales báquicos como una suerte de esperanza en una nueva libertad, porque estas interpretaciones adolecen de anacronismo (North 1979: 214). Con todo, más allá de esta crítica, el libro de Gallini renovó la discusión y abrió paso a numerosos trabajos que abordaron el asunto de las bacanales como un caso paradigmático para analizar la relación entre religión y sociedad y ocuparse en los estudios de género, ya que tanto el relato de Tito Livio, cuanto el decreto del Senado ofrecen aristas importantes para analizar el tema de la participación femenina en el culto organizado. Dos obras fundamentales documentan el largo alcance de las investigaciones, la monografía de Paillet de 1988, que ofrece un análisis crítico de cien años de investigaciones y producción bibliográfica sobre el tema⁸ y la obra de Gruen de 1990⁹, que ha contribuido a profundizar sobre el aspecto político de la represión. A estos trabajos le ha seguido una serie de artículos, entre los que se destacan dos trabajos que, desde diferentes perspectivas y con objetivos también diferentes, llegan a conclusiones similares, el de Hildegard Cancik-Lindemaier de

⁸ Bibliografía completa y comentada en cap. 2.

⁹ En especial cap. 2.

1996, que analiza el discurso sobre religión en el *senatus consultum* y en el relato de Livio, sus características, similitudes y diferencias, y el de Sarolta Takács del 2000, que brinda una revisión histórica de la prohibición del culto que se aparta de las explicaciones corrientes y se centra en la relación entre religión y política en el mundo romano¹⁰.

III. Las fuentes históricas

I. El *senatus consultum* nos ha sido transmitido por una inscripción en una placa de bronce encontrada en Tiriolo (Calabria) en 1640¹¹. Es un documento oficial que contiene las decisiones que tomó el Senado en Roma sobre la celebración de las bacanales¹². El texto trata de la represión de un culto de misterio extendido en toda Italia y nos pone frente a la explícita prohibición de una organización religiosa que, aparentemente, haría peligrar el orden político. El texto de la inscripción se estructura en tres partes¹³.

a) La primera contiene la nota protocolar común a los *senatus consulta*: nombre de los autores de la moción (los cónsules), fecha y lugar de la reunión del Senado, los nombres de los protocolistas o garantes de corrección del protocolo y el objeto de deliberación.

b) La segunda es la principal y contiene el texto de las decisiones:

1. La prohibición general de las bacanales: *Neiquis eorum [B]acanal habuisse velet*; lo que supone la existencia del culto y de

¹⁰ El trabajo de Cancik-Lindemaier deja en claro que la participación femenina en el culto báquico, lejos de constituir una ventaja para las mujeres en la sociedad romana, contribuye al descrédito del culto. El artículo de Takács también compara ambas fuentes y destaca que ni la participación femenina en la organización, ni la de grupos sociales pobres y marginados han sido la razón de la prohibición de las bacanales, y siguiendo a Gruen, muestra que la respuesta del senado se enmarca en su rol de guardián del Estado y ve el decreto como un ejemplo de mecanismo de control religioso ejercido por el senado que lo confirma como la fuerza política con exclusiva autoridad sobre la esfera religiosa.

¹¹ Actualmente se encuentra en el Museo Histórico de Arte de Viena. Sobre localización y hallazgo arqueológico cfr. Pailler 1988: 291 ss.

¹² Sobre contenido y forma del texto de la inscripción hubo una gran discusión en los años 30: Fraenkel 1932, Keil 1933, Krause 1936 y Gelzer, 1933.

¹³ Nuestra referencia al texto se limitará al contenido, un análisis del lenguaje y de sus formas arcaicas y arcaizantes se encuentra en Wachter 1987: 278 ss. La discusión sobre la unidad y estructura en Fraenkel 1932: 369 ss. Véase también *Hermes* 68, 1933 y 71, 1936.

instalaciones donde se realizaba¹⁴. Bajo la condición de un complicado proceso de autorización, puede permitirse una excepción.

2. La prohibición del ingreso de hombres, de ciudadanos romanos, latinos y aliados a la asociación religiosa: *Bacas vir nequis adiese velet civis Romanus neve nominus Latini neve socium*¹⁵. *Bacae* designa un grupo femenino, las bacantes, y se prohíbe a los ciudadanos romanos que ingresen a ese grupo¹⁶. El concepto hombre es definido según el estatus jurídico-social; por hombres se entiende ciudadanos romanos, ciudadanos de derecho latino o socios. Un permiso excepcional puede concederse siguiendo el proceso del caso anterior.

3. El siguiente párrafo se refiere a los funcionarios –*sacerdotes*– y formas de organización –*collegia*–¹⁷. El sacerdocio se prohíbe a los hombres y el cargo de *magister* a los hombres y a las mujeres¹⁸. Los elementos que aparecen a continuación ponen de manifiesto que se trata de un *collegium* con la correspondiente organización jurídica. La prohibición quita al culto el resguardo jurídico que le corresponde por tratarse de una forma de asociación reconocida públicamente y lo deja sin protección legal¹⁹.

4. Se prohíben las prácticas religiosas ocultas, tanto públicas cuanto privadas, dentro o fuera de la ciudad.²⁰

¹⁴ SC 3-6: *De bacanalibus, qui foederatei /³ esent, ita exdeicendum censuere: Neiquis eorum [Blacanal habuisse velet; seiques /⁴ esent, qui sibi deicerent necesus ese Bacanal habere, eis uti ad pr(aitorem) urbanum /⁵ Romam venirent, deque eis rebus, ubi eorum v[e]r[b]a audita esent, uti senatus /⁶ noster decerneret, dum in minus senator(i)bus C adesent, <quom e>a res cosoleretur. /*

¹⁵ SC 7-9: *Bacas vir nequis adiese velet civis Romanus neve nominus Latini neve socium /⁸ quisquam, nisei pr(aitorem) urbanum adiesent isque de senatuos sententiad, dum ne minus senatoribus C adesent, quom es res cosoleretur, iousisent. Censuere.*

¹⁶ Los términos latinos *Baca*, *Bacca* y *Baccha* (griego *Bácche*) son siempre femeninos, en ThLL no aparece el masculino. El hecho de que en otras partes del documento aparezca la mención de varones y mujeres, permite concluir que en este caso la prohibición se limita a los hombres.

¹⁷ SC 10-14: *Sacerdos nequis vir eset; magister neque vir neque mulier quisquam eset; /¹¹ neve pecuniam quisquam eorum comoine[m h]abuisse velet; neve magistratum /¹² neve pro magistratu[d] neque virum [neque mul]ierem qui<s>quam fecise velet; /¹³ neve posthac inter sed conioura [se nev]e convovise neve conspondise /¹⁴ neve conpromesise. Velet neve quisquam fidem inter seddedise velet. /*

¹⁸ La prohibición de que las mujeres ocupen el cargo de *magister* es el testimonio más antiguo de que ellas pueden ocupar ese cargo (Cancik-Lindemaier 1996).

¹⁹ De allí que esta medida sea quizá la más importante y eficaz y, por esto, no se prevé ninguna excepción (de Robertis 1955).

²⁰ SC 15-18: *Sacra in [o]lquoltod ne quisquam fecise velet, neve in poplicod neve in /¹⁶ preivatod neve extrad urbem sacra quisquam fecise velet, nisei /¹⁷ p(raitorem) urbanum adieset isque de senatuos sententiad, dum ne minus /¹⁸ senatoribus C adesent, quom ea res cosoleretur, iousisent. Censuere. /*

5. En caso de prácticas de culto autorizadas por el pretor urbano, también se reglamenta el número de personas que puede reunirse. Comienza con la prohibición general, no más de cinco, y a continuación específica esta cifra, sólo dos de ellas pueden ser varones²¹. Nuevamente encontramos una limitación mayor referida al género masculino.

c) La tercera y última parte contiene las disposiciones de ejecución: divulgación oral, publicación escrita en lugares públicos accesibles, disolución y destrucción de las instalaciones. El final nos indica el lugar *–in agro Teruano–* donde se ha realizado la inscripción.

La lectura del texto nos pone frente a las características del documento, un excelente ejemplar de derecho administrativo romano, que supone el funcionamiento de vías de comunicación y mecanismos de control: las prohibiciones y prescripciones tienen que divulgarse y ser ejecutadas rápidamente. Las formulaciones estereotipadas denuncian una práctica extendida y remiten a estructuras fijas de organización jurídica y social. Las prescripciones son concretas, objetivas e imparciales. El lenguaje jurídico-administrativo, áspero y cerrado, no deja lugar a un discurso moral, a pesar de tener una motivación valorativa. El *senatus consultum* no se refiere a las circunstancias que han llevado a la intervención estatal, no conocemos las causas que fundamentan la prohibición. El documento no justifica ni legitima las decisiones, se limita a formularlas de un modo claro, sin ambigüedades. Las prohibiciones dejan notar una clara tendencia a la limitación de la participación de ciudadanos romanos de sexo masculino en el culto y denotan una posición más flexible ante las mujeres. Esto, sin embargo, lejos de constituir un privilegio, contribuye al descrédito del culto, que principalmente es frecuentado por mujeres²². No encontramos ni información, ni detalles de las actividades de las bacantes. El discurso legal se limita a penalizar la simple pertenencia al culto con la pena máxima. Incluso la sanción aparece en un lugar secundario, casi de un modo incidental. Ni esquema retórico, ni escándalos, ni amenazas: la eficiencia de las prescripciones se basa en la precisión. Las características del discurso legal no impiden, sin embargo, reconocer en este testimonio núcleos temáticos im-

²¹ SC 19-22: *Homines plous V oinvorsei virei atque mulieres sacra ne quisquam /²⁰ fecise velet neve inter ibei virei plous duobus, mulieribus plous tribus /²¹ arfuise velent, nisei de pr(a)itoris) urbani senatuosque sententiad, uti suprad /²² scriptum est.*

²² Sobre el rol de las mujeres cfr. Cancik-Lindemaier 1996: 84-86.

portantes. Resulta claramente observable la concepción y la reducción de religión y culto limitada a lo público y sometida al control estatal; subyace, entonces, un concepto de religión como práctica social ejercida, de allí que pueda ser prohibida en aras del mantenimiento del orden y que el discurso funcione como operador de principios de utilidad social y, en ese contexto, regulador de las relaciones entre los géneros, prestando especial atención al encauzamiento de la conducta masculina, pues dos de las prohibiciones se dirigen expresamente a hombres.

La recepción del episodio, aunque escasa, reproduce el mismo modelo. Las dos indicaciones que nos ha transmitido Varrón²³ se refieren a las bacanales como insanas y a las bacantes como seres de mente alterada. También Cicerón toma este caso como ejemplar y en el segundo libro de *Las leyes* se refiere a la limitación de los cultos nocturnos femeninos remitiéndose a la autoridad de aquella decisión del Senado: "las mujeres no deben realizar prácticas religiosas nocturnas, fuera de aquellas que se realicen correctamente para el pueblo". La gravedad del procedimiento en este terreno se pone de manifiesto en la antigua disposición del Senado sobre las bacanales y en la investigación y sanción que realizaron los cónsules con ayuda del ejército²⁴. La cita de Cicerón es clara: control estricto de las religiones extrañas y de las mujeres y medidas según el caso precedente del año 186.

II. El relato de Tito Livio (39, 8-19), compuesto entre los años 20 y 15 a.C.²⁵, nos presenta este acontecimiento como un escándalo. La narrativa histórica, mediante la dramatización y la psicologización, introduce en los sucesos un *pathos* moral, religioso y político. La construcción de una red de causalidades se hace de tal modo que desem-

²³ Varrón, *Ant.rer.div.*, frag. 92 C....*sic Bacchanaliasumma celebrabantur insania...a Bacchantibus talia fieri non potuisse nisi mente commota. Haec tamen postea displicuerunt senatui saniori et ea iussit auferri* (Agustin, *civ.* 6,9). Frag. 45 C: *saepe censores inconsulto populo <aedes> adsolaverunt. Certe Liberum patrem cum sacro suo consules senatus auctoritate non urbe solummodo, verum tota Italia eliminaverunt* (Tert. *adv.nat.* 1,10,16).

²⁴ Cic. *Leg.*, 2,9,21: *Nocturna mulierum sacrificia ne sunt praeter olla quae pro populo rite fiunt. neve quem initiatio nisi ut adsolet Cereri Graeco sacro.*

2,15,37: *Initienturque eo ritu Cereri quo Romae initiantur. Quo in genere severitatem maiorum senatus vetus auctoritas de Bacchanalibus et consultum exercitu adhibito quaestio animadversioque declarat.*

²⁵ El libro 28 está datado después del 19 a.C., año en que tienen lugar las importantes decisiones de la política religiosa de Augusto. Podemos suponer, por lo tanto, que cuando Tito Livio escribe el libro 39 ya habían sido puestas en marcha.

boca en una red de culpabilidades. En la detallada descripción del escándalo se diferencian seis partes.

1. En el comienzo del relato se presenta el tema, los cónsules descuidan las ocupaciones de la guerra y del gobierno para ocuparse de una conjuración intestina²⁶. Inmediatamente se narran los antecedentes del escándalo: un griego de oscuro linaje había llegado a Etruria; carecía de todo conocimiento adecuado para la educación de la mente y del cuerpo con que nos ha enriquecido la admirable civilización griega siendo, a la vez, una especie de sacerdote y adivino, ministro de una religión misteriosa y nocturna. Al principio inició a un corto número de personas (39,8,5), pero muy pronto admitió indistintamente a hombres y mujeres y unió los placeres del vino y de la mesa a las prácticas religiosas. La embriaguez, la noche, la mezcla de sexos y de edades desterraron enseguida el pudor, abandonándose sin freno a todo género de excesos. Al escándalo de las orgías se añadía todo tipo de ilícitos: testigos falsos, testamentos apócrifos, denuncias calumniosas, envenenamientos, asesinatos (39,8,7-8).

Los gritos salvajes y la música oriental, ruidos de tímpanos y címbalos envuelven los actos promiscuos y los asesinatos; *stupra et caedes* citados refuerzan la imagen que debe quedar en el lector antes de comenzar con el desarrollo detallado de la historia. Ya en esta primera parte se presentan los *tópoi* más importantes del discurso historiográfico: *occulta et nocturna sacra, initia, voluptates, mixti maris feminae*, el detallado catálogo de vicios y acciones horribles en un escenario de confusión con matices orientales. Todos los elementos que provocan y deben seguir provocando rechazo a un romano están presentes.

2. De Etruria este culto se extiende a Roma como una enfermedad contagiosa y Tito Livio dedica la segunda parte a la descripción y puesta en escena del drama en Roma (39,9,1-14,3). Los sucesos llegan a conocimiento del cónsul Postumio, primero por indicios y después por testimonio. El cónsul, con la ayuda del joven Publio Aebucio y su amante, la liberta prostituta Hispala Faecenia, descubre el crimen de las Bacanales e impide que el joven Ebucio sea corrompido por su madre y padrastro al iniciarlo en las Bacanales, que era el único modo de corromperlo: *via una corruptelae Bacchanalia erant* (39,9,3-4). Así, el amenazado orden romano se salva gracias a tres

²⁶ Liv. 39,8,1. *-ad intestinae coniurationis vindictam-* y se decreta que se encarguen de ella *-consulibus ambobus quaestio de clandestinibus coniurationis decreta est-* (39,8,3).

mujeres, dos honorables romanas Sulpicia *-gravem feminam-*, suegra del cónsul que lo ayuda en la investigación y Aebucia *-probam et antiqui moris feminam-*, tía del joven Aebucio (39,11,4-6), y una no honorable por nacimiento y profesión, Hispala Faecenia, pero de intención honorable, como una matrona romana debe ser y no como las bacantes. En esta parte Tito Livio transmite información sobre el culto, su historia y su represión²⁷. También informa sobre ciertas características y prácticas: hombres con fanáticas contorsiones, mujeres que corren con los cabellos sueltos, antorchas que no se apagan, cavernas oscuras (39,13,12), la inmolación como víctima del que se negara a participar (39, 13,11); el ruido de címbalos y tímpanos, que ya había sido mencionado, resuena nuevamente en esta segunda sección (39,10,7).

3. La tercera parte (39,14,3-10) constituye la exposición del cónsul ante el Senado. Los senadores se alarmaron por la tranquilidad pública y por la de sus propias familias, temiendo encontrar en ellas algún culpable (39,14,4). Agradecen al cónsul y le encargan que formule nuevas revelaciones para lo que ofrecen recompensas (39,14,6). El Senado decreta la publicación de un edicto en Roma y en toda Italia prohibiendo el culto y da indicaciones precisas para que se ejerza la persecución, el control y la guardia.

4. Luego los senadores se dirigen a la tribuna. El discurso del cónsul en la asamblea popular constituye la cuarta parte y responde al esquema preferido del género historiográfico para explicar motivos, intenciones e intereses (39,15-17,3). Después de la habitual invocación comienza su discurso, haciendo referencia precisamente a la invocación a los dioses que los mayores adoraron siempre, que ahora es oportuna y necesaria ante el peligro que significan esas divi-

²⁷ El culto a Dioniso en Roma se testimonia en el siglo III a.C., el relato de Tito Livio hace suponer que quizá en el cambio de siglo fueron introducidos desde Etruria y Campania aquellos nuevos ritos, que se volvieron sospechosos y llevaron a su prohibición. Aparentemente a principios del siglo II a.C. las bacanales se modificaron en tres puntos (39,13): originalmente se trataba de un culto en el que sólo participaban mujeres, ahora también se admite a hombres; al principio las reuniones (*initia*) se realizaban solamente dos veces, ahora tienen lugar cinco veces por mes, por último aquellas fiestas ahora tienen lugar de noche y se modificó la edad de admisión para la iniciación en los misterios. Estas modificaciones tuvieron consecuencias, pues desde la admisión de hombres y la mezcla de sexos, desde que se adoptó la noche tan favorable al desorden, tuvieron lugar toda clase de excesos e infamias, los hombres se entregaban más entre sí que con mujeres (*plura virorum inter se quam feminarum stupra esse*). Cfr. Liv. 39, 13,10: *ex quo in promiscuo sacra sint et permixti viri feminis, et noctis licentia accesserit, nihil ibi facinoris nihil flagitii praetermissum*.

nidades extranjeras cuyo culto infame oscurece los ánimos (38,15, 2-4). El lector encuentra por tercera vez los detalles de la situación.

El discurso gira alrededor de tres *tópoi*, que se combinan y relacionan dando como resultado diferentes variantes: vicios y crímenes, religión extranjera, falsa y perversa, amenaza al orden estatal. En la combinación estos elementos argumentativos se alimentan, fundamentan y fortalecen unos a otros, y son enlazados de tal manera que forman una cadena de causas. La participación femenina en el culto está matizada negativamente, las mujeres son origen y fuente del mal, también la participación masculina es caracterizada negativamente, pues no se trata de verdaderos hombres, sino de hombres que parecen mujeres (39,15,9) y pone ante el público la imagen del ejército romano compuesto de hombres que se confunden con mujeres (39,15,13). De este modo el mal ataca como nunca a la República, corrompiendo a sus ciudadanos y soldados —*nunquam tantum malum in re publica fuit, nec ad plures nec ad plura pertinens*— (39,16,2).

También aquí aparece claro el cliché de las religiones extranjeras —*pravae et externae religiones*—, ahora contrapuesto a la adoración de los dioses como la realizaron los mayores. Las argumentaciones son tautológicas, lo que es extranjero, es pernicioso. El concepto de religión romana no se define por un contenido positivo y aparece, por lo tanto, vacío, consiste en el rechazo de religiones extranjeras; también aparece vacío el concepto de religiones extranjeras, ellas son *pravae* porque no corresponden a las reglas romanas e inducen al desenfreno —*captas mentes*— (39,15,3). La argumentación de Tito Livio trabaja con imaginarios y estereotipos, a los que fortalece y reconstruye: el peligro que significan los cultos extranjeros, la participación femenina en ellos, el peligro para los hombres romanos y la pérdida de las costumbres de los antepasados, ya constituyeron un recurso cuando se refiere a la crisis del año 216 a.C. (25,1,6).

5. Las medidas de represión ocupan la quinta parte: terror, denuncias, huidas, suicidios, apresamientos y pena de muerte (39,17,4-18,6).

6. Por último, aparecen de un modo sumario las determinaciones de las decisiones del Senado y de la asamblea popular y, finalmente, las recompensas para Aebucio e Hispala Faecenia, gracias a los cuales el cónsul pudo descubrir la conjuración²⁸.

²⁸ La historia de Hispala Faecenia, primer testimonio de la aplicación de la *lex Atilia de tutore dando*, ofrece otro aspecto importante con respecto a la relación de géneros y el rol de las mujeres (Elias 1987).

Si Tito Livio pudo saber algo sobre el rito del año 186 a.C. no es claro. El historiador reproduce las fórmulas habituales de las prácticas religiosas romanas, como lo testimonian las inscripciones de los protocolos. Evidentemente, hay una combinación de elementos históricos y de suposiciones. Tomar parte de los ritos se lo designa con el término griego *bacchari*; a la fiesta, *Bacchanal*. El nombre del dios Líber no aparece ni en el *senatus consultum* ni en el texto de Tito Livio. Para los sentimientos romanos *Bacho-Liber* era, y debía seguir siendo, un dios diferente del que penetra en Roma con esas fiestas nocturnas, por ello no deben ser destruidos los altares dedicados desde antiguo a Baco, ni los consagrados antes de la prohibición (39,18,7).

Con respecto a la situación del relato de Tito Livio en la totalidad de su obra, debemos notar que aparece en el momento de expansión de la República, como síntoma de la crisis que se avecina y que llevará finalmente a las guerras civiles y a la disolución de la República. En este marco, el hablar de la decadencia moral de las costumbres, producida por la influencia de ideas y prácticas extrañas, constituye un *Leitmotiv* de la literatura romana.

La narración del escándalo que llevó a la prohibición de las bacanales en Roma y en toda Italia, con los detalles de corrupción de costumbres, libertinaje y crímenes, nos aleja del texto del decreto del senado del 186 a.C. y nos lleva al propio contexto de producción de este relato, esto es, a las reformas de Augusto y a su política religiosa y moral²⁹. Éste es el marco de la narrativa histórica de Livio, su relato de las bacanales y el discurso del cónsul son un mensaje pedagógico de la religión y las costumbres del programa político de Augusto. Al fortalecimiento del Estado corresponde también un fortalecimiento de símbolos y estereotipos que configuran el discurso social que lo sustenta.

²⁹ La prohibición de las bacanales en Roma e Italia nos hace traer a consideración el comportamiento romano frente a los druidas, especialmente a la primera etapa, la prohibición a ciudadanos romanos de participar en ritos druidas bajo el reinado de Augusto (Suet. Claudius, 25,5 ss.), medidas que continuaron con Tiberio y Claudio (Last 1949 y de Vries 1961: 203-224). La intolerancia de Roma frente a la religión celta fue explicada por la *dira immanitas* (Last: motivos civilizadores, pero eso no se desprende de las fuentes) que haría referencia a los sacrificios humanos de los ritos galos. Sin embargo, la prohibición de Augusto debe ser comprendida dentro del marco de su política. Para alcanzar el objetivo de la romanización y evitar levantamientos debían ser cortados los últimos lazos de sentimientos de unidad gala. La prohibición se dirige en primer lugar a ciudadanos romanos de ascendencia gala, prácticamente a los veteranos de las legiones de César y de la guerra civil que habían sido reclutados en aquellas provincias, ellos deben ser y permanecer romanos.

III. Conclusiones

La consideración de estos testimonios nos coloca frente a la construcción de un discurso religioso unitario en diferentes géneros de textos. El discurso legal se afirma y legitima a través de la claridad, racionalidad y eficiencia, y transmite la impresión de un tácito pero eficiente concepto estatal de la religión y de su control. La narración de Tito Livio se sitúa en otro plano, las palabras del cónsul evocan el programa augústeo de reformas morales y religiosas³⁰. El análisis de los testimonios nos lleva, por lo tanto, a replantear los límites de la tolerancia en sistemas politeístas y a reconsiderar la cuestión de la participación femenina en funciones sacerdotales, que, en este caso, dista mucho de ser un privilegio. La participación masculina, tal como la relata Livio, también ofrece un punto de reflexión: se trata de hombres afeminados, hombres que usan a hombres como si fueran mujeres; la homosexualidad masculina ataca un fundamento de la sociedad y el cónsul ya puede imaginarse al futuro ejército romano corrompido. El encauzamiento de esta práctica se realiza a través de la religión que, de este modo, opera en el marco de la utilidad social, configura símbolos y estereotipos, modelos femeninos y masculinos de lo que debe ser el buen ciudadano y la buena ciudadana, cuyos hijos serán los soldados que defenderán Roma. De este modo, en el control y regulación de los cultos extranjeros define e instrumentaliza la relación entre los géneros dentro del orden social y propone un modelo configurado como “deber ser”, cuya principal característica es evitar el desenfreno, la anarquía sexual, y, así, actuar de acuerdo con el *mos maiorum*, esto es, con una autodisciplina incorporada³¹. En la configuración de estos sujetos paradigmáticos juega un papel importante la definición de las posturas frente a lo extraño —y extranjero— y la tipificación de lo oriental.³²

³⁰ La legitimación que hace el cónsul de las medidas tomadas por los antepasados, que quemaron los *libri vaticini*, suena como una prefiguración de las medidas que implementará Augusto después de asumir como pontífice máximo (Suet. Aug. 31,1).

³¹ La religión “organiza el alma” y transforma a los sujetos en ciudadanos autocontrolados y eficientes en el marco de la acción y la práctica cotidianas (Van Krieken 1990).

³² Estas definiciones tendrán su lugar en la cultura europea moderna, no sólo por la inclusión de ciertos textos en la educación sino también por la prolongada resonancia de los sistemas de pensamiento (Le Goff 1980).

El análisis de las fuentes también nos lleva a nuestro punto de partida, los mecanismos de control que regulan las relaciones entre Roma y los otros pueblos. El *senatus consultum* nos pone frente a un testimonio de disposiciones que no sólo fueron publicadas y aplicadas en Roma, sino que también fueron enviadas a toda Italia, o al menos a muchas ciudades italianas, en la forma de una tabla de bronce, es decir, en un soporte durable e inalterable. Más allá del límite de la ciudad de Roma, el Senado interviene en la regulación de las prácticas religiosas de colonias y municipios italianos. El control no es sólo intensivo, sino extensivo, pues se expande a los espacios interconectados. Este procedimiento se repetirá en el curso de la historia romana; así, entre los siglos II y I a.C., se produjeron persecuciones de astrólogos, filósofos y retóricos, también de judíos y, en la época de Claudio, a los seguidores del culto de Isis. Sin embargo, en estas sanciones y prohibiciones se manifiestan también los límites de las intervenciones del Senado en la Roma de la república tardía, pues, aunque los seguidores eran perseguidos y los templos debían ser destruidos, a los pocos años estos rituales vuelven a practicarse nuevamente.

El caso de las bacanales es también paradigmático en otro aspecto, los motivos no son claros, del mismo modo, en las diferentes prohibiciones y persecuciones religiosas del imperio romano (los druidas, los astrólogos orientales *-chaldaei-*, los judíos, los cristianos) permanece dudosa la motivación fundamental. Esto se debe a que los romanos no tenían una definición clara de religiones permitidas o no permitidas, en el fondo era más una cuestión coyuntural que tenía que ver más con la situación socio-política del momento, que con una cuestión de principios religiosos.

La clasificación romana de las otras religiones era demasiado débil y no había un concepto oficial de *religio licita* (como el que aplica Tertuliano a los judíos en el imperio romano, *Apologeticum* 21.1). La decisión de qué religión extranjera es peligrosa o nociva era determinada en cada caso. La prohibición de las bacanales nos lleva entonces a reflexionar sobre los límites de la tolerancia religiosa en un sistema politeísta y a situar la relación de Roma con los cultos extranjeros en el marco del disciplinamiento y el control social y político en Roma y fuera de ella, pues las disposiciones aluden a los espacios interconectados.

Ediciones

- Corpus Inscriptionum Latinarum, CIL* I² 581, Berlin, 1862 sqq.
Remains of Old Latin IV, ed. E. H. Warmington, London, 1940.
Inscriptiones Latinae, Imagines 392, ed. A. Degrassi, Berlin, 1965.
Römische Inschriften, ed. L. Schumacher, Stuttgart, 1988.
T. Livius, *Ab Vrbe condita*, ed. J. Briscoe, Teubner, Stuttgart, 1991.

Bibliografía

- Ando, C. (2003), *Roman Religion*, Edinburgh Readings on the Ancient World, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Becher, I. (1988), "Augustus und seine Religionspolitik gegenüber orientalischen Kulturen", en G. Binder (Ed.), *Saeculum Augustum II, Religion und Literatur*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 143-170.
- Blázquez, J. M. (1973), "El Edicto sobre las bacanales del año 186 antes de Jesucristo", *Jano* 63, pp. 105-108.
- Bloch, R. (1977), "La religión romana", en *Historia de las Religiones*, Henri-Charles Puech, México, Siglo XXI Ed., Vol. 3, pp. 224-289.
- Bömer, F. (1961-1963), *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Akad. D. Wiss. U. Lit., Abhandlungen geistes- und sozialwiss. Kl., Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- Burkert, W. (1990), *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München, G. H. Beck.
- Cancik-Lindemaier, H. (1996), "Der Diskurs Religion im Senatsbeschluss über die Bacchanalia von 186 v.Ch. und bei Livius (B. XXXIX)", en H. Cancik (Ed.), *Geschichte - Tradition - Reflexion*, Festschrift für Martin Hengel, Band II *Griechische und Römische Religion*, Tübingen, J. C. B. Mohr, pp. 77-96.
- Christ, K. (1966), *Krise und Untergang der römischen Republik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- de Robertis, F. M. (1955), *Il fenomeno associativo nel mondo romano. Dai collegi della repubblica alle corporazioni del basso impero*, Napoli, Libreria Scientifica ed.
- de Vries, J. (1961), *Keltische Religion*, Stuttgart, Reclam.
- Fraenkel, E. (1932), "Senatus consultum de bacchanalibus", *Hermes* 67, pp. 369-396.
- Gallini, C. (1970), *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari, Laterza.
- Gelzer, M. (1936), "Die Unterdrückung der Bacchanalien bei Livius", *Hermes* 71, pp. 275-287.
- Gruen, E. (1990), *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden, Brill.
- Günter, R. (1964), "Der politisch-ideologische Kampf in der römischen Religion in der letzten zwei Jahrhunderten v.n.Z.", *Klio* 42, 1964, 209 ss.

- Keil, J. (1933), "Das sogenannte Senatus Consultum de Bacchanalibus", *Hermes* 68, pp. 306-312.
- Krause, W. (1936), "Zum Aufbau der Bacchanal-Inschrift", *Hermes* 71, pp. 214-220.
- Kupfer, K. (2004), "Anmerkungen zu Sprache und Textgattung des Senatus Consultum de Bacchanalibus (CIL I² 581)", *Glotta* 80, 1-4, pp. 158-192.
- Last, H. (1949), "Rome and the druids, a note", *JRS* 39, pp. 1-5.
- Latte, K. (1967), *Römische Religionsgeschichte*, München, G. H. Beck.
- Levi, M. A. (1979), *Il tribunato della plebe*, Milano, Bibl. Storica Universitaria.
- Méautis, G. (1940), "Les aspects religieux de l'affaire des Bacchanales", *Mélanges Radet, REA* 42, pp. 476-485.
- North, J. (1979), "Religious Toleration in Republican Rome", en C. Ando, *Roman Religion*, Edinburgh, 2003, Edinburgh University Press, 199-219.
- Pailler, J.-M. (1988), *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C à Roma et en Italie: vestiges, images, tradition*, Roma, Bibliothèque des Écoles Françaises.
- Rüpke, J. (2001), "Polytheismus und Pluralismus", en A. Gotzmann, V. N. Makrides, J. Malik und J. Rüpke, eds., *Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte*, Marburg, Diagonal, pp. 17-34.
- Syme, R. (1959), "Livius und Augustus", R. Klein (Hrsg.), *Prinzipat und Freiheit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 169-255.
- Takács, S. A. (2000), "Politics and Religion in the Bacchanalian affaire of 186 B.C.E.", *Harvard Studies in Classical Philology* 100, pp. 301-310.
- Toynbee, A. (1965), *Hannibal's Legacy: The Hannibalic War's Effects on Roman Life*, Oxford, Oxford University Press.
- Tarditi, G. (1954), "La questione dei bacchanali a Roma nel 186 a.C.", *Parola del Passato* 9, pp. 265-287.
- Wachter, R. (1987), *Altlateinische Inschriften, Sprachliche und epigraphische Untersuchungen zu den Dokumenten bis etwa 150 v. Chr.* Frankfurt a.M./Bern, Lang.
- Walsh, P. G. (1996), "Making a drama out of a crisis. Livy on the Bacchanalia", *Greece & Rome*, Vol xiii, Nr. 2, pp. 188-203.

MEMORIA HISTÓRICA Y MEMORIA POÉTICA -A PROPÓSITO DE *LOS PERSAS*-

HUGO FRANCISCO BAUZA

1. Introducción

El hallazgo del *P. Oxy.* 2256.3 proporciona datos externos sobre *Las suplicantes*¹; éstos permiten datar esta pieza de Esquilo –primera de una posible tetralogía presumiblemente compuesta por *Danaides*, *Amymone*, *Las Suplicantes* y *Los Egipcios*– en los años 464/463, con lo que se desbarata la idea tradicional de que era la primera de las obras conservadas del citado dramaturgo.

Ante ese hecho *Los Persas*, del año 472 (representada en el arcontado de Menón), se impondría como el primero de los dramas del poeta trágico que ha llegado hasta nosotros y en cuyo estreno hay referencias de que Pericles, entonces joven, actuó como corega. Un testimonio de la antigüedad clásica² nos informa que esta pieza fue representada por vez primera en el teatro de Siracusa, el magnífico teatro con cabida para unos 17.000 espectadores que aún hoy se utiliza para poner en escena dramas clásicos bajo la dirección del *Istituto Nazionale del Dramma Antico*. En oposición a A. Lesky (1968: 272) que la considera parte de una tetralogía –*Fineo*, *Los Persas*, *Glauco de Potnias* y la pieza de sátiros *Prometeo portador del fuego*– pensamos, con W. Jaeger (1962: 239), que se trata de una pieza unitaria y que, por tanto, no forma parte de un conjunto mayor.

Pese a ser la primera de las piezas conservadas, se trata de una obra de madurez ya que, para esa fecha, el poeta –nacido entre los años 525/524– contaría con poco más de cincuenta años. En ella Es-

¹ Cf. A. Lesky, *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1968, pp. 270-271.

² Eratóstenes, *Scholio ad Aristophanem, Ranae*, 1028, cit. por U. Pappalardo, *Teatri greci e romani*, S. G. Lupatoto (Vr.), Arsenale Editrice, 2007, p. 46.

quilo dramatiza un suceso histórico del que el propio poeta, según revela su epitafio, participó y cuyo proceder juzgó honroso al extremo de que así lo destaca su lápida fúnebre de manera singular (cf. Pausanias I 14, 5): la lápida hace caso omiso de su producción teatral y, en cambio, pone énfasis en su acción bélica contra la embestida persa.

El asunto de esta pieza, tratado con antelación por Frínico en sus *Fenicias*, alude a la derrota de la flota sufrida por los persas en Salamina y a la orden de retirada de lo que quedaba del ejército impartida por el rey Jerjes. Por su parte, el coro de ancianos y la reina Atosa evocan la sombra de Darío a fin de que los auxilie con su consejo. Venido del mundo de sombras el viejo monarca pronuncia que a la derrota de las naves sucederá la del ejército: éste será aniquilado por los griegos en Platea (*postfecía* que verdaderamente se cumplió ya que esa derrota había ocurrido siete años antes, es decir, en el 479). La sombra de Darío insta a los persas a luchar sólo en continente asiático absteniéndose de cruzar el mar que entiende como un *limes* que no debieron haber transitado. Deplora así la *hýbris* 'desmesura' de su hijo al querer ir más allá de límites razonables. Tras el regreso del monarca al Hades el coro reflexiona sobre la sabiduría del viejo rey, la que contrasta con la soberbia de su hijo, y se entrega a un dolido lamento.

La tragedia carece de intriga: no estamos ante una pieza de acción, sino de clima, es una suerte de *thrênos* 'canto fúnebre' dramatizado que el poeta sitúa en Susa, frente al palacio real de Persia y la tumba de Darío.

2. Mito y realidad

Una vieja tradición, que se remonta a época clásica, refiere que poco antes de la batalla de Maratón, el dios Pan se le apareció al mensajero que había ido a Esparta a solicitar ayuda, y que le prometió auxiliar a los atenienses en esa emergencia. Otra versión, transmitida por Pausanias (I 15, 3), relata que un héroe ático, un tal Équetlo, en la contienda de Maratón irrumpió, vestido de campesino en el campo de batalla, y que con su guadaña segó numerosas cabezas persas. Tiempo después, un oráculo dio cuenta de la naturaleza divina de ese extraño combatiente y ordenó se le erigiese un altar (I 32, 4).

Otra leyenda alude a que durante la batalla de Salamina, en Eleusis —tierra de misterios y patria de Esquilo— resplandecían ex-

trañas luces, las que fueron interpretadas como presagio de victoria. Para el imaginario mítico helénico, los griegos pudieron rechazar al enemigo ya que contaron con ayuda de dioses y de antiguos héroes, tal lo que el historiador Heródoto (VIII 109) le hace decir a Temístocles: "pues no tanto hemos sido nosotros los que a tal hazaña hemos dado cabo, como los dioses y los héroes" (versión de P. Bartolomé Pou).

Sin emitir juicio sobre la veracidad o falsía de tales acontecimientos, lo innegable es que un sector de la población ateniense dio credibilidad a tales "prodigios". Éstos mostraban el beneplácito de los dioses por los griegos, cultores de la *sophrosýne* 'mente sabia' y, en sentido lato, 'moderación', frente a los persas, entregados a la desmesura. Tal la atmósfera mítico-legendaria que alienta en Atenas luego de la victoria y en la que Esquilo, actor de Maratón, compone esta tragedia.

3. Poesía e historia

Aristóteles, en un conocido pasaje de su *Poética* refiere que "no es oficio del poeta contar las cosas como sucedieron, sino tal como deseáramos que hubieran sucedido, y tratar lo posible según verosimilitud o necesidad" (1451a) por lo que "la poesía es más filosófica y esforzada empresa que la historia, ya que la poesía trata sobre todo de lo universal, y la historia, por el contrario, de lo singular" (1451b). En ese orden, en el siglo pasado, la notable pensadora M. Zambrano, frente a la *razón histórica*, aduce la existencia de una *razón poética* de mayor profundidad y alcance que la anterior.

En el caso de *Los persas* parecen coincidir poesía e historia ya que el asunto que da cuerpo a la pieza -i. e., lo extraliterario- es la derrota del ejército de Jerjes y las consecuencias trágicas derivadas de esa derrota; mas, las reflexiones y conclusiones que el poeta extrae de ese hecho ofrecen una dimensión universal que la substraer del campo de la historia y la eleva al de la filosofía. En ese sentido podemos recordar que frente a la *hýbris* de Jerjes -y a la natural *týsis* 'castigo, venganza' de los dioses que aplasta la arrogancia persa-, el poeta insiste en la noción de *sophrosýne*, la que advierte en las filas griegas. Las máximas *medèn ágan* 'nada en demasía' (cfr. Teognis, 335) o *gnôthi seautón* 'aprende a conocerte a ti mismo' (cfr. Aristóteles, *Ret.*, II 21), entre otras reglas de la sabiduría délfica, delinear una norma ética cuyos antecedentes inmediatos deben ser buscados

en el pensamiento de Solón, cuya reflexión versa sobre el vínculo entre la desventura humana y la culpabilidad que pueda haber al hombre en ese destino.

Si bien la primitiva concepción griega parece someter a los hombres al arbitrio de fuerzas que escapan a su dominio, “el desarrollo de la autoconciencia humana se realiza en el sentido de la progresiva autodeterminación del conocimiento y de la voluntad frente a los poderes que vienen de lo alto” (Jaeger, 1962: 238); con todo, en el final de *Las Traquinias*, pieza posterior a *Los Persas*, Sófocles pone en boca del corifeo palabras significativas: *koudèn touíton ó ti mè Zeús* ‘y en todo esto nadie anda sino Zeus’ (v. 1278). Las mismas ponen de relieve que pese a la progresiva autodeterminación del obrar humano de la que habla Jaeger, en pleno siglo V a.C. aún se aprecia una cuota de imponderable que los griegos entienden procedente de una instancia superior: los dioses, la *Týche*, entendida como el Destino, según el citado parecer de las palabras sofocleas. Con todo, a partir de Solón, empieza a consolidarse la idea de que *Dike* ‘la Justicia’ es un principio de origen divino, inmanente en el mundo, cuya violación, amén de acarrear males entre los mortales, es punida con independencia del obrar humano. A partir del momento en que los seres humanos toman conciencia de ese principio el hombre comienza a ser artífice de su suerte.

Tal esquema parece advertirse en Esquilo en el orden causativo de tres fuerzas: *hýbris*, *áte* y *apháneia*: a la desmesura, sigue la ceguera y esta última determina el exterminio del culpable. Empero, conviene apuntar que la *áte* no actúa sólo desde lo humano –entendida como una obcecación en el error– sino que para los griegos, operaba también desde lo divino, entendida como una potencia –la *Áte*– que se solaza con el soberbio y que, cegándolo, lo impulsa a extralimitarse más y más hasta lograr su total perdición. Tal lo que se ve en la suerte de Jerjes y de su ejército.

“Pues cuando la *hýbris* se abre trae como fruto la ceguera, cuya cosecha es rica en lágrimas. Y cuando veis tal recompensa a semejantes acciones, pensad en Atenas y en la Hélade; no sea permitido que, despreciando los dones del demonio que posee, apetezca otros y sepulte su gran dicha. Zeus amenaza con la venganza a la soberbia desmesurada y orgullosa y exige estrictas cuentas” (v. 819ss.).

Los persas carece de elemento mítico lo que permite entenderla con más claridad al contemplarla sólo desde el ángulo de lo histórico. Es el espectáculo de la contienda vista, no desde la óptica de los vencedores, sino desde la de los vencidos. Es, por lo demás, una suer-

te de *memento* admonitorio para quienes ostentan la victoria respecto de lo que significa obrar sin mesura.

Destaco fundamentalmente que en esta pieza lo histórico no vale como simple recordación de hechos acaecidos, sino que está sentido con valor intemporal —la historia como *magistra vitae*, en palabras de Cicerón—. En ese orden, el citado Jaeger a propósito de esta pieza refiere que en ella “la historia se eleva a mito trágico, porque tiene grandeza y porque la catástrofe humana revela del modo más evidente el gobierno divino” (1962: 239).

En *Los persas* Esquilo no se detiene en los acontecimientos bélicos, sino que su mirada se posa sobre el dolor que la derrota provoca en los vencidos con lo que el poeta da una vez más prueba de la máxima: *tô páthei mátos* ‘el aprendizaje, por el sufrimiento’ tal como expresa el coro en un muy comentado pasaje de la *párodos* del *Agamenón*.

El poeta advierte que la insaciabilidad —en *Los persas* puesta de manifiesto por Jerjes— es la causa de sus males; frente a ella, la moderación y la prudencia, a la vez que sugieren los límites de lo humano, se presentan como guías de un comportamiento recto. La derrota persa muestra una vez más la presencia de una *Dike* cósmica que, en definitiva, es la que equilibra el mundo castigando los actos desmesurados.

El poeta convoca la sombra de Darío y pone en boca del viejo monarca palabras sensatas que valen no sólo para los griegos, sino para la humanidad toda, así, por ejemplo, cuando dice “el orgullo no aprovecha jamás a los mortales” (v. 819).

Referencias bibliográficas

- Aristóteles, *Poética*, traducción, introducción y notas de J. D. García Bacca, edición bilingüe, México, UNAM, 1945.
- Festugière, A.-J., *La esencia de la tragedia griega*, trad. de M. Morey, Barcelona, Ariel, 1986.
- Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. J. Xirau, México, FCE, 1957.
- Jaspers, Karl, *Esencia y formas de lo trágico*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1960.
- Kerényi, Károly, *Gli dèi e gli eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita della civiltà*, trad. de V. Tedeschi, Milán, Il Saggiatore, 1963.
- Lesky, Albin, *Historia de la literatura griega*, trad. de J. M. Díaz Regañón y B. Romero, Madrid, Gredos, 1968.

- Meier, Christian, *De la tragédie grecque comme art politique*, trad. del alemán de M. Carlier, París, Les Belles Lettres, 1991.
- Murray, Gilbert, *Aeschylus. The Creator of Tragedy*, Oxford, 1940.
- Romilly, J. de, *Pourquoi la Grèce?*, París, E. de Fallois, 1992.

BORGES Y LA TRADICIÓN CLÁSICA

HUGO FRANCISCO BAUZÁ

I. Introducción

La mayor parte de los trabajos dedicados a la obra de J. L. Borges subrayan sus lazos con la vanguardia, sus estrechos vínculos con la literatura de habla inglesa, la herencia de Kafka, lo novedoso de sus creaciones, su contacto con “los orilleros” y, entre otras tantas circunstancias, lo posmoderno de su mensaje; descuidan, en cambio, un aspecto que también considero importante: su vínculo con la tradición clásica —entendiendo por tal la greco-latina—. Ésta, lejos de ser un “lastre” opera en él como una energía que dinamiza muchas de sus creaciones.

Borges, como todo creador, naturalmente no se atiene de modo riguroso a la tradición, sino que la *recrea* de manera original; en ese orden *lo clásico*, más que como obsoleto y pesado sustrato museístico, se da en él como incitación y estímulo para repensar y reelaborar antiguos tópicos.

Lo clásico no es, para Borges, lo estatuido de una vez para siempre como norma o paradigma, sino que bajo el rótulo de *lo clásico* el Poeta entiende determinados momentos luminosos que aguardan una relectura siempre renovada. Por lo demás, Borges parece retomar la conocida sentencia unamuniana —“Para novedades, los clásicos”— y a la que añadirle: “sí, pero para recrearlos”.

El presente trabajo no tiene más que la pretensión —modesta, humilde— de pasar revista a los autores y obras del clasicismo griego que más sorprendieron a Borges y que, de una forma u otra, perviven —a veces transfigurados, a veces no— en su mundo de ficción.

Mi propósito se ve enriquecido, además, por una revisión minuciosa y metódica que realicé en la biblioteca personal de J. L. Borges para ver qué obras y autores clásicos manejaba frecuentemente, y atender de modo muy especial a las notas y apuntes que el mismo Borges consignó con su propia mano en los volúmenes de su perte-

nencia. Muchas de esas anotaciones pueden prestarnos su auxilio a la hora de meditar sobre algunas de sus páginas más celebradas.

Respecto del vínculo de Borges con la tradición clásica, deseo comenzar destacando que Borges no sabía griego (lo refiere en varios pasajes de su obra); sí, en cambio, latín. A esta lengua la había aprendido durante sus estudios en el liceo Jean Calvin, en la ciudad de Ginebra, y si bien declara haberla olvidado con los años, el latín —que nunca llegó a leer con absoluta fluidez— sirvió, en gran parte, de *background* para su tarea de escritor. Y en ese orden es el recuerdo de los hexámetros de Virgilio el que con más intensidad se impone a su memoria y el que, como una presencia incitante y plena de vida, vuelve a él en reiteradas circunstancias.

De esa impronta virgiliana en los “Fragmentos de un Evangelio apócrifo” Borges apunta: “Felices los que guardan en la memoria palabras de Virgilio o de Cristo, porque éstas darán luz a sus días” (pág. 1012¹), en el poema “Al idioma alemán” reitera “Mis noches están llenas de Virgilio” (pág. 1116) y, entre otros muchos pasajes en que alude al poeta de Mantua, en el relato “La otra muerte” —incluido en *El Aleph*— apunta: “Hacia 1951 creeré haber fabricado un cuento fantástico y habré historiado un hecho real; también el inocente Virgilio, hará dos mil años, creyó anunciar el nacimiento de un hombre y vaticinaba el de Dios” (pág. 575); en este caso hace referencia a aquellos controvertidos y famosos hexámetros de la *Bucólica* IV que aluden al nacimiento de un niño “divino”.

Obviamente, Borges no creía en la naturaleza divina del niño al que Virgilio alude en la composición —seguramente Virgilio tampoco—, pero lo que sí le sorprende es la noción de *misterio* que alienta en el camen y que es también la que, más allá de la combinación de imágenes, símbolos y cadencias, constituye —en la óptica borgesiana—, la clave de un poema. Entre otras tantas referencias al poeta de Mantua, en el “Prólogo” a *El hacedor*, hablando de la hipálage, recuerda aquel verso memorable de Virgilio “que —según Borges— maneja y supera el mismo artificio”: *ibant obscuri sola sub nocte per umbras*, hexámetro que, por otra parte, le oí declamar en una conferencia que dictó sobre “Estudios dantescos” en el Instituto Italiano de Buenos Aires.

¿Qué es lo que Borges aprecia de los autores clásicos y en qué medida éstos dejaron en su obra una impronta imborrable?

¹ Las citas de los pasajes borgesianos corresponden a sus *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974.

II. Su biblioteca de autores clásicos

Mi itinerario implica una revisión de los textos clásicos de la biblioteca personal de J. L. Borges, así como de los de los pensadores greco-latinos de los que se siente deudor, en ella están los que fueron sus libros. Lo que estimo básico en dicha *recherche*, son las anotaciones que Borges, con su propia mano, consignó en los volúmenes de su pertenencia. Esta biblioteca se encuentra en el primer piso de la Fundación Internacional "Jorge Luis Borges", sito en la calle Anchoarena 1660 de la ciudad de Buenos Aires.

Comenzaré por la referencia a los textos clásicos anotados por Borges. Sus autores, en orden de preferencia son: Platón, Virgilio, Lucrecio, Plinio, Plotino, Séneca, Homero, Horacio, Píndaro, Propertio, Juvenal y los colectados en la *Minor Latin Poetry*².

De Platón hay varias ediciones con texto en inglés de diferentes diálogos, cito así *Ion*, *Banquete*, *Menón*, *Fedón*, *Fedro*³—en traducción a la lengua inglesa de A. D. Lindsay—; de *Timeo* y *Critias*⁴, la versión de Thomas Taylor. Mi elección de esos dos libros obedece a que están anotados por Borges con numerosas indicaciones que aluden a temas y motivos que luego desarrolla en su obra de ficción.

Varios volúmenes de Plotino en lengua inglesa, junto al estudio sobre la obra del citado filósofo de William Ralph Inge, en dos tomos⁵, con muchas anotaciones en el reverso de la contratapa.

De Homero, ediciones de la *Odisea*, las ediciones en lengua inglesa de George Chapman⁶ y William Morris⁷, muy anotadas por Borges. Recordemos, al pasar, que a esta epopeya homérica Borges le dedica un soneto ("Odisea, libro vigésimotercero", pág. 897) en el que se pregunta

² Translations of J. Wight Duff and Arnold Duff, London, W. Heinemann, 1944.

³ Plato, *Five Dialogues of Plato*, Introduction by A. D. Lindsay, London-New York, Everyman's Library, 1947.

⁴ Plato, *The Timaeus and the Critias or Atlanticus*, Thomas Taylor, translation, New York, Pantheon Books, 1944.

⁵ *The Philosophy of Plotinus*, London-New York-Toronto, Longmans, Green and Co., 1941.

⁶ *The Odyssey of Homer* by George Chapman, London, Reeves and Turner, 1897; en esta edición, entre otras anotaciones sugestivas consigna "golden Venus", "divino furor L.", pág. 185.

⁷ *The Odyssey of Homer done into english verse by William Morris*, London-New York-Bombay, Longmans, Green and Co., 1904.

*¿dónde estará aquel hombre
Que en los días y noches del destierro
Erraba por el mundo como un perro
Y decía que Nadie era su nombre?*

Hay también diversos estudios sobre autores griegos. Por el desgaste físico de los libros, así como por las diferentes notas —con distintas tintas—, es evidente que fueron de consulta permanente los tres volúmenes de *Greek Thinkers* de Theodor Gomperz⁸, *The Oxford Companion to classical Literature*⁹ y el monumental trabajo del profesor Guthrie, *The Greek Philosophers. From Thales to Aristotle*¹⁰. Deseo destacar que en el reverso de la contratapa, escrito en tinta, se lee: “Heráclito negó los elementos de la conciencia griega. Su misión fue obligar a esa conciencia a declarar y justificar esos elementos. La doctrina análoga de su contemporáneo el Buddha; esta doctrina, en el Indostán, no era herética; declaraba la fugacidad que todos sentían”. Debajo, la misma letra consigna: “Las paradojas consideradas históricamente. Las paradojas consideradas como eufemismos de una perplejidad eterna”, en obvia alusión a Zenón de Elea.

Entre otras anotaciones en la obra de Guthrie, se lee: “Bajamos y no bajamos el mismo río; somos y no somos”, con obvia alusión a Heráclito (remite a pág. 81); “Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, hartura y hambre” (fragmento 36); en otra página está escrito: “El propósito de las paradojas de Zenón sería hacernos recordar, cada tanto tiempo, lo que tendemos a olvidar —lo que debemos olvidar para seguir viviendo o soñando (...) recordarnos, repito, que todo es un sueño”.

Las referencias a Heráclito, la confrontación de su doctrina con la de Buda, las paradojas de Zenón manifiestan los temas clave sobre los que estará elaborada la filosofía *sui generis* de su obra; empero, conviene recordar que *el poeta no se filia a ningún sistema doctrinario en particular, sino que atiende a todos y a cada uno de ellos como punto de partida para su creaciones literarias*; con todo, parece guardar cierta preferencia por el epicureísmo entendido no a la manera rigurosa de su fundador, sino de una forma “dulcificada” como puede serlo el de Filodemo de Gadara o el de Lucrecio, este

⁸ London, J. Murray, 1931.

⁹ Compiled and edited by Sir Paul Harvey, Oxford, 1955.

¹⁰ London, Methuen and Co., 1950.

último, un autor muy frecuentado por Borges, cuyos hexámetros cita en varias ocasiones e imita en algunos casos.

Se halla también un volumen de Alfonso Reyes –*La filosofía helenística*¹¹– con una entrañable dedicatoria en su portada: “A Jorge Luis Borges, inolvidable, admirado y muy querido amigo. Alfonso Reyes, 1959” y, entre otros trabajos significativos, la conocida conferencia de T. S. Eliot *What is a Classic?*¹² en la que, a pesar de sus pocas páginas, el autor de *El Aleph* consignó anotaciones respecto de si existen o no vínculos entre literatura y política –remite para ello a págs. 9 y 22 del trabajo de Eliot–. En otras referencias al citado Eliot, Borges se siente deudor de esta disertación ya que, gracias a ella, advierte que *Virgilio es el clásico por antonomasia*, pues –al margen de la noción de madurez implícita en su obra– considera que de la semántica de su lengua derivan las romances y, del conjunto de ellas, el concepto de lo universal.

Del variado catálogo deseo destacar que Borges anota en inglés en los libros ingleses; en español, en los españoles; en alemán, en los alemanes y en francés, en los franceses.

Por lo demás, su interés por la mítica y “simbólica” figura de Odiseo y su gusto por la obra de Joyce lo llevaron a una lectura ordenada y sistemática del *Ulises*.

El pasaje por los textos vinculados con el clasicismo greco-latino de su biblioteca me permitió acercarme a un aspecto del “taller” del escritor, ver de qué manera se fue construyendo esa sólida formación intelectual que fundamenta sus obras. Una rápida revisión de los términos consignados con mayor frecuencia por Borges en dichos volúmenes revela sus preferencias por reflexiones sobre quehaceres poético y filosófico que el autor de *El Aleph* comparte con el clasicismo griego. Ellos son: *poeta insanus*, misterio, asombro, el tiempo, la eternidad, la perplejidad, la metafísica, la inmortalidad, edades míticas, la linealidad, la ciclicidad, pitagóricos, epicúreos, así como los nombres de Virgilio, Odiseo, Nietzsche, Heráclito, Lucrecio, Zenón, Píndaro, Plinio, Cicerón y, entre otros, Séneca.

¿Cuáles son los temas y motivos del clasicismo griego que influyeron y, en cierto modo, determinaron el mundo literario borge-siano?

¹¹ México, FCE, 1959.

¹² An address delivered before the Virgili Society on the 16th of October 1944 by T. S. Eliot, London, Faber and Faber limited.

III. Temas y motivos del clasicismo griego

1. La reflexión sobre el tiempo

Entroncado en una línea de pensamiento que tiene el *panta rhei* 'todo fluye' atribuido a Heráclito¹³ como punto de partida para una reflexión sobre la fugacidad de lo temporal, Borges, en *Otras inquietaciones* (pág. 771), apunta: "El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges" (pág. 771). El tiempo es, por lo demás, el motivo sustancial de su obra y el que, como hilo conductor, permite religar toda su producción literaria. "Sentimos —dice Borges— la gravitación, la fatiga, la vasta y vaga acumulación del pasado —el *dark backward and abysm of time* del verso de Shakespeare— ("Prólogo" a *Crónicas marcianas* de Ray Bradbury, pág. 34).

La noción de que estamos hechos de tiempo, de que el tiempo es "nuestra sustancia", es una idea clave del pensamiento helénico que, como *Leitmotiv*, recorre gran parte de la poesía y la filosofía griegas. La hallamos en diversos pasajes de la *Iliada*, en la *katábasis* descrita en el canto XI de la *Odisea*, cuando se describe que en el Averno el alma de los muertos no es más que vana sombra, o en el *Fedro* donde Platón sostiene que los cuerpos, una vez agotado el respectivo curso temporal, devienen, en la otra ribera, espectros o fantasmas; en ese sentido el filósofo subraya lo efímero de la condición naturaleza humana, pues sólo dura un día.

En el orbe griego, esa lucubración sobre la fugacidad del ser alcanza su punto más alto en el poeta Píndaro quien, en una de sus memorables composiciones ya citada —la "Pítica VIII"—, nos dice: "La alegría de los mortales crece tan rápida como cae a tierra desviada por una voluntad enemiga. El hombre no vive sino un día. ¿Qué es? ¿Qué no es? No es nada más que la sombra de un sueño"¹⁴. La identificación de la natura del hombre con la sombra es un *tópos* de su obra, que Borges recoge —además del ejemplo pindárico aludido— de

¹³ Dicha frase condensa la filosofía de Heráclito, aunque en ningún sitio consta que fuera formulada así por el filósofo.

¹⁴ Cito por la versión de Tomás Meabe, en Píndaro, *Obras completas*, París, Garnier, s. d., pág. 133.

Quevedo, cuando éste dice “a fugitivas sombras doy abrazos”; en este verso laten ecos del canto XI de la *Odisea* y del VI de la *Eneida*.

De igual modo se advierte esa preocupación cuando en el soneto “A quien está leyéndome”, Borges consigna en el último tercero:

*Sombra, irás a la sombra que te aguarda
Fatal en el confin de tu jornada,
Piensa que de algún modo ya estás muerto* (pág. 924).

Somos tiempo, hijos del tiempo y, a la vez, víctimas del tiempo. El mito griego expresa simbólicamente esa agónica existencia a través de la leyenda de Cronos, el dios del tiempo, que devora a sus propios hijos.

Es clásica también la idea de concebir al hombre como polvo, como tierra (el término *homo* procede de *humus*) lo que, en ocasiones, en Borges constituye un *tópos*. Esta idea, dentro del campo de lo poético, tiene un antecedente preciso: la elegía I 19 de Propertio, donde se lee: *Vt meus oblito pulvis amore uacet* ‘de modo que mi ceniza carezca de tu amor, por haberlo olvidado’.

La noción griega de tiempo voraz –*tempus edax*–, retomada por Propertio en sus *Elegías* y revivida luego por Shakespeare, despunta en Borges en el poema “El hambre” donde se lee:

*Una de tus imágenes es aquel silencioso
Dios que devora el orbe sin ira y sin reposo,
El tiempo* (pág. 921).

Esa reflexión sobre *el tiempo voraz* se vincula con el pensamiento existencialista que concibe al hombre como un ser para la muerte y que Borges enuncia en su *Evaristo Carriego* cuando refiere: “yo imagino que el hombre es poroso para la muerte” (pág. 120). La expresa también en “Hombre de la esquina rosada” donde se lee: “—Tanta soberbia el hombre, y no sirve más que pa juntar moscas” (pág. 334).

La preocupación por el tiempo vertebra también uno de sus cuentos más conocidos —“El jardín de los senderos que se bifurcan”— que Borges concibe como “una enorme adivinanza, o parábola, cuyo tema es el tiempo” (pág. 479). En este relato refiere que Ts’ui Pên, en su “infatigable novela”, da a entender que “creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos donde está la idea del posible tiempo compartido —que implicaría también en esa lente coparticipar de la substancia—, es una idea que llegó a obsesionar a Borges; así, en *El otro, el mismo*, apunta: “la contradicción del tiempo que pasa y de la

identidad que perdura, mi estupor de que el tiempo, nuestra substancia, pueda ser compartido” (pág. 857), suposición que parece inquietarlo toda vez que la reitera, así, por ejemplo, al aludir a “una variación de cierta famosa doctrina de los cabalistas, que suponían que en el cuerpo de un hombre pueden habitar muchas almas, como en el cuerpo de la mujer que está por ser madre” (“Prólogo”, *Mystical Works* de Emanuel Swedenborg, pág. 234).

Borges, atento lector de Platón y de Plotino, reflexiona sobre el problema del inaprehensible fluir temporal frente a la eternidad, preguntándose, al mismo tiempo cómo, desde el tiempo, es posible pensar la eternidad. Siguiendo las *Confesiones* de San Agustín —especialmente el libro XI— toma conciencia de que la Eternidad está en el tiempo y el tiempo es, a su vez, parte de la eternidad; la clave radica entonces en captar el *kairós*, el momento propicio, la eternidad en el instante, que algunas veces coincide con el arquetipo platónico, otras con “momentáneas identidades”, otras con el deslumbramiento fugaz. Así, se ve, por ejemplo, en su *Evaristo Carriego*.

Advierte también que Plotino, en sus *Enéadas* (libro V), aclara que quien quiera definir la naturaleza del tiempo debe “conocer previamente la eternidad, que —según todos saben— es el modelo y arquetipo de aquél” dice Borges en su *Historia de la eternidad* (pág. 353)¹⁵. “El tiempo —sostiene— es un problema para nosotros, un tembloroso y exigente problema, acaso el más vital de la metafísica; la eternidad, un juego o una fatigada esperanza. Leemos en el *Timeo* platónico que el tiempo es una imagen móvil de la eternidad; y ello es apenas un acorde que a ninguno distrae de la convicción de que la eternidad es una imagen hecha con sustancia de tiempo” (pág. 353). Empero, desarrollando líneas del pensamiento cristiano medieval —en particular, del citado San Agustín— y atento, más tarde, a las ideas de Dunne nos dice que “los teólogos definen la eternidad como la simultánea y lúcida posesión de todos los instantes del tiempo y la declaran uno de los atributos divinos” (pág. 648); así lo explica en el soneto que dedica a “Emanuel Swedenborg” (pág. 909), donde anota:

*Sabía, como el griego, que los días
Del tiempo son espejos del Eterno.*

En su *Evaristo Carriego*, destaca con énfasis “que esas momentáneas identidades (¡no repeticiones!) que aniquilan el supuesto co-

¹⁵ En su *Historia de la eternidad* (p. 361) refiere su agrado por la definición que de la eternidad da Boecio: *Aeternitas est interminabilis uitae tota et perfecta possessio*.

rrer del tiempo, prueban la eternidad" (pág. 120). Por su parte, en su *Historia de la eternidad*, al analizar "El tiempo circular" de los antiguos, subraya que se trata de ciclos similares, *pero no idénticos*, tópico que desarrolla en numerosos ejemplos de su mundo de ficción.

En cuanto a la conjetura platónica vertida en *El político* respecto de las mutaciones en cuanto a lo temporal, en "El milagro secreto" da cuenta de la historia de un judío condenado a muerte que pide a su dios un año para poder terminar su drama. La deidad consiente y, gracias a ello, *en la mente del rogante*, el universo físico y el tiempo se detienen.

Para resumir el problema del tiempo destaco que en "El informe de Brodie" señala: "Sabemos que el pasado, el presente y el porvenir ya están, minucia por minucia, en la profética memoria de Dios, en Su eternidad; lo extraño es que los hombres puedan mirar, indefinidamente, hacia atrás, pero no hacia delante" (pág. 1076).

Enlazada con el misterio del tiempo, hay en Borges una preocupación existencialista de matriz griega. Así en "Historia de los ecos de un nombre", al explicar qué es Dios y qué es el hombre, consigna en nota una reflexión de Martín Buber (cf. *Was ist der Mensch*, 1938) que en su obra –por influjos de Kierkegaard y Schopenhauer– adquiere dimensiones inquietantes. Dice Borges: "vivir es penetrar en una extraña habitación del espíritu, cuyo piso es el tablero en el que jugamos un juego inevitable y desconocido contra un adversario cambiante y a veces espantoso" (pág. 751, nota 1).

2. La vida como sueño

A partir de la idea pindárica del hombre como "sueño de una sombra", en "La otra muerte" –incluida en *El Aleph*–, al hablar de la batalla que debe librar Damián en la hora suprema, dice que ésta le llegó en forma de delirio, añadiendo que "ya los griegos sabían que somos las sombras de un sueño" (pág. 575). Sobre esa idea metafísica, en el "Prólogo" a las *Páginas de historia y de autobiografía* de Edward Gibbon, consigna: "El sexto libro de la *Eneida* refiere el viaje del héroe y de la Sibila a las regionales infernales; Warburton conjeturó que representaba la iniciación de Eneas como legislador de los misterios de Eleusis. Eneas ejecutando su descenso al Averno y a los Campos Elíseos, sale por la puerta de marfil, que es la de los sueños proféticos; esto puede significar que el infierno es fundamentalmente irreal, o que el mundo al que regresa Eneas también lo es, o que

Eneas individuo, es un sueño, como tal vez lo somos nosotros” (“Prólogos”, pág. 106).

En “Deutsches Requiem” hay también ecos clásicos muy notorios. Tras citar expresamente al *De rerum natura* de Lucrecio, reelabora la idea pindárica según la cual existimos porque una naturaleza superior ha condescendido poner fugazmente sus ojos sobre nosotros —cf. la citada *Pítica VIII*—, lo que Borges recrea aludiendo al insondable vacío en que puede convertirse el hombre, si el creador desatiende aunque sea fugazmente a su creatura: “si la atención del Señor se desviara un solo segundo de mi derecha mano que escribe, ésta recaería en la nada, como si la fulminara un rayo sin luz” (pág. 577). Sobre el motivo poético de la vida como mera sombra no olvidemos que una de sus obras más significativas se titula *Elogio de la sombra* (1969).

Esta concepción, cuyas raíces occidentales tienen antecedente en la poesía griega, es también una reflexión frecuente en ciertas sabidurías y concepciones teológico-doctrinarias del Oriente a las que Borges atiende. Así, en *Otras inquisiciones*, consigna que “todas las religiones del Indostán y en particular el budismo enseñan que el mundo es ilusorio” y que la vida de Buda sobre la tierra “es otro sueño” (pág. 742). Respecto de la vida como sueño Borges, en el “Prólogo” a las *Obras completas* de Lewis Carroll, recuerda que “Alicia sueña con el Rey Rojo que está soñándola, y alguien le advierte que si el Rey Rojo se despierta, ella se apagará como una vela, porque no es más que un sueño del Rey que ella está soñando” (pág. 165).

Los ejemplos borgesianos son numerosos; a modo ilustrativo menciono dos: uno consignado en “El zahir” —uno de los relatos de *El Aleph*— donde dice: “Según la doctrina idealista, los verbos *vivir* y *soñar* son rigurosamente sinónimos” (pág. 595); el otro, de “El tiempo y J. W. Dunne” —incluido en *Otras inquisiciones*— donde Borges acota: “Ya Schopenhauer escribió que la vida y los sueños eran hojas de un mismo libro, y que leerlas en orden es vivir; hojearlas, soñar” (pág. 649).

Borges, dentro del campo de los sueños, fantasea literariamente con posibilidades asaz variadas: así, en “Las ruinas circulares” refiere que “quería soñar un hombre: quería soñarlo con integridad minuciosa e imponerlo a la realidad” (451). Luego añade “En el sueño del hombre que soñaba, el soñador se despertó” (pág. 454). Más tarde, la toma de conciencia de que ese hombre soñado era un “mero simulacro” pues pisaba el fuego sin quemarse (Platón en el *Banquete* y Lucrecio en su poema hablan de los sueños como simulacros). “No ser un hom-

bre —dice Borges—, ser la proyección del sueño de otro hombre ¡qué humillación incomparable, qué vértigo!” (pág. 454). Al llegar a viejo, el protagonista del relato va al templo de ruinas circulares, pisa el fuego y, al sentir que éste no muerde su carne, comprende “que él también era una apariencia, que otro estaba soñándolo” (pág. 455).

El caso extremo del soñador soñado está expresado en los dos últimos versos de “Ajedrez II” que, en inquietante interrogación, refieren:

*¿Qué dios detrás de Dios la trama empieza
De polvo y tiempo y sueño y agonías?*

La interrogación, obviamente, queda sin responder, lo que robustece el sentido agónico del soneto.

Filiado en esa visión platónica en que el mundo estaba concebido como sueño o ilusión, plantea también la posibilidad de pensar la literatura toda como un sueño concepción que, según Borges, “tal vez, sólo la ejecutó Lewis Carroll” (“Nathaniel Hawthorne” en *Otras inquisiciones*, pág. 683).

También en el “Diálogo de muertos” Borges imagina una virtual conversación de Rosas y Quiroga, dos caudillos argentinos del siglo XIX, en el transmundo. El diálogo se cierra con palabras de Rosas que, como *sphragis* o clausura de ese hipotético encuentro, dan la sensación de ser un pensamiento postrero expresado en voz alta. Borges, inmiscuyéndose “premonitoriamente” en el interior del relato, le hace decir al tirano: “—Será que no estoy hecho a estar muerto, pero estos lugares y esta discusión me parecen un sueño, y no un sueño soñado por mí sino por otro, que está por nacer todavía” (pág. 792), vale decir, Borges.

3. *Borges frente a ciertas ideas platónicas*

La presencia de Platón en la obra de Borges es constante, aunque no siga al pie de la letra la doctrina del filósofo. En circunstancias lo cita con reverencia; en otras, lo menciona para desbaratar su doctrina; así, por ejemplo, cuando habla de la transmigración pitagórica de las almas (“Quevedo”, pág. 661) o cuando refuta la idea del tiempo circular sustentada en el *Timeo* (“El tiempo circular”, pág. 393), pues Borges atiende a la ley de la entropía que entraña la gradual desintegración de las fuerzas que componen el universo.

“Literaturiza”, en cambio, con el mundo platónico de las ideas cuando recurre a él como punto de partida para el poetizar. Las ideas

o arquetipos delineados por el filósofo lo inquietaron siempre y recurre a ellos toda vez que quiere aludir a las esencias, así, por ejemplo, cuando explica la quintaesencia de su ciudad, refiere: “el Sur es la sustancia original de la que está hecha Buenos Aires, la forma universal o idea platónica de Buenos Aires” (en “Prólogo” a *Buenos Aires en tinta china* de Atilio Rossi, pág. 195).

Borges atiende especialmente a la noción de *thaûma* ‘asombro’ que, según se lee en el *Teeteto* (155d) platónico, es el punto de partida no sólo para la reflexión filosófica, sino también para la lírica. Al “asombro” lo hace suyo y en sus cuentos, en ocasiones, lo convierte en el punto de inflexión de su arte de narrar; en ese orden, para Borges, el caso extremo son los dichos de Macedonio (Fernández) “imprevisiblemente agregados a la realidad y enriqueciéndola y asombrándola” (“Prólogo” a *Macedonio Fernández*, pág. 88).

El *thaûma* se conecta con lo inexplicable, con la maravilla, con la fantasía, con los sueños, con el misterio, que Borges valora sobremanera a la hora de poetizar. Esa circunstancia se aprecia ya en las primeras composiciones de *Fervor de Buenos Aires* (1923) en las que el entonces joven poeta exulta el sentimiento –aunque recatado– de felicidad que le significa reencontrarse con su ciudad y el asombro –el citado *thaûma* de los griegos– que le provoca volver a descubrir el *charme* que le deparó Buenos Aires después de la experiencia europea. Sobre el asombro, en “Examen de la obra de Herbert Quain” –incluido en *Ficciones*– refiere que “el hecho estético no puede prescindir de algún elemento de asombro y que asombrarse de memoria es difícil” (pág. 461).

En cuanto al asombro, así como al misterio que rodea toda poesía, Borges sigue postulados románticos donde alienta la huella idealista de Platón. Así, en el “Prólogo” a *El informe sobre Brodie* (1970), consigna: “el ejercicio de las letras es misterioso; lo que opinamos es efímero y apto por la tesis platónica de la Musa y no por la de Poe, que razonó o fingió razonar, que la escritura de un poema es una operación de la inteligencia. No deja de admirarme que los clásicos profesaran una tesis romántica, y un poeta romántico, una tesis clásica” (1021), para añadir, más adelante, que “la literatura no es otra cosa que un sueño dirigido” (1022).

Fiel a esa concepción platónica de la *poiesis* y en discordancia con las ideas “científicas” de Aristóteles sobre el lenguaje en el “Prólogo” a *El otro, el mismo* (1964) apunta que “la raíz del lenguaje es irracional y de carácter mágico” y que “la poesía quiere volver a esa anti-gua magia” (858).

Borges, luego de haber privilegiado al *poeta insanus* –otro tópico de la antigüedad clásica–, afirma: “Ajedrez misterioso la poesía, cuyo tablero y cuyas piezas cambian como en un sueño y sobre el cual me inclinaré después de haber muerto” (pág. 858).

Detrás de esa reverencia a la poesía está también, sutilmente sugerida, la conciencia de su gloria poética que es también un tema caro al clasicismo greco-latino –Píndaro, Horacio, Ovidio...-. Así, en “El sueño de Coleridge” después de ubicar el motivo de la inspiración poética en el terreno de lo onírico, dice que “cabe suponer que el alma del emperador, destruido el palacio, penetró en el alma de Coleridge, para que éste lo reconstruyera en palabras, más duraderas que los mármoles y metales” (pág. 644). En esta conjetura borgesiana despuntan ecos de los versos de una famosa oda horaciana (III 30, 1-5):

*Exegi monumentum aere perennius
Regalique situ pyramidum altius,*

‘Construí un monumento más perenne que el bronce
y más alto que el real sitio de las pirámides’.

IV. Conclusión

Sería fatigoso nombrar los muchos otros ecos del clasicismo griego en la obra borgesiana. Éstos, como lo revela el propio poeta, no son un simple artificio literario, sino que dan sustento y fundamento a sus creaciones, formando con éstas una misma naturaleza ontológica.

Deseo también destacar que Borges atiende al clasicismo greco-latino cuando interpreta *lo original* no en nuestra concepción de hallazgo de una novedad inusitada, sino en el antiguo sentido de *volver al origen*; la literatura entendida como recreación –*perenne* y *siempre renovada*– de temas y motivos tradicionales. De ese modo Borges hace suya la divisa unamuniana: “Para novedades, los clásicos” a la que, como dijimos, añade: “sí, pero para recrearlos”.

MESA DIRECTIVA

- 2009-2011 -

Presidente

Dr. HUGO FRANCISCO BAUZA

Vicepresidente 1º

Dr. MARCELO A. DANKERT

Vicepresidente 2º

Dr. FAUSTO T. L. GRATTON

Secretario

Dr. MARCELO U. SALERNO

Prosecretario

Ing. ANTONIO A. QUIJANO

Tesorero

Ing. LUIS ALBERTO DE VEDIA

Protesorera

Dra. ANA MARÍA MARTIRENA-MANTEL

Impreso durante el mes de octubre de 2009 en *Ronaldo J. Pellegrini Impresiones*,
Bogotá 3066, Depto. 2, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina
correo-e: pellegrinirj@gmail.com