

TRADUCCIONES

Los límites del lenguaje filosófico y los saberes tradicionales de René Daumal

JUAN M. DARDÓN
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

DOI: 10.36446/rlf2023387

I 321

Introducción

El hombre no puede vivir sin fuego;
y no se hace fuego sin quemar algo.

Daumal

La traducción del ensayo que presentamos aquí, “Los límites del lenguaje filosófico y los saberes tradicionales”,¹ forma parte de un largo estudio que realizamos desde hace años sobre esta obra. Lo cierto es que la perspectiva de Daumal sobre la cultura

¹ Título original: *Les limites du langage philosophique et les savoirs traditionnels*. Publicado en *Recherches philosophiques*, Tomo IV, pp. 209-231, 1933-1934. Aquí seguimos la versión de Daumal (1993).

hindú y su filosofía, junto con su aguda crítica de los modos de enseñanza y estudio filosófico en Occidente, lo convierten en un autor imprescindible y a la vez clave para pensar los modos del sincretismo intelectual en la primera mitad del siglo XX. Cuando esta obra marginal, fruto de un pensador marginal, comenzó a tener mayor repercusión en Latinoamérica, en la década de 1960, los procesos dictatoriales y la persecución cultural acallaron a todos los actores (editoriales, escritores, traductores) que quisieron hacer eco de su voz en nuestras latitudes. Nos ha parecido una cuenta pendiente conocer su pensamiento filosófico y el pensamiento ancestral con el que nos conecta a partir de su laborioso conocimiento de la lengua sánscrita y de la doctrina védica.

Para fundamentar nuestra posición procederemos en tres momentos. En el primero haremos una revisión de la biografía intelectual de René Daumal, a fin de comprender la densidad de su pensamiento. En el segundo momento pasaremos revista a sus ideas más conocidas respecto a la poética y filosofía del arte. Finalmente nos ocuparemos de indagar y exponer las nociones principales de su ensayo aquí compartido.

Biografía de un explorador interior

322 |

René Daumal (1908-1944) fue un intelectual, escritor, traductor del sánscrito y especialista en filosofía hindú. Al morir, a sus 36 años, contaba con una sola novela publicada, *La gran borrachera* (1938), y dejaba inconcluso el relato que mayor fama y atención le han valido: *El monte análogo* (1952). Dejó inconclusa también una gramática del sánscrito y, desperdigados, una sumatoria de ensayos, traducciones y prosas poéticas que aún hoy siguen encontrándose desmembrados y publicándose por editoriales diversas en Francia.

La trayectoria intelectual de Daumal es marcada por el eclecticismo y la precocidad. No dudamos de lo extraño que resulta desde la perspectiva académica estudiar la evolución de un pensamiento en el transcurso de solo dos o tres lustros. En su juventud desarrolló junto a sus compañeros de colegio (los futuros escritores Roger Gilbert-Lecomte, Roger Vailland y Robert Meyrat) una secta de experimentación poética y psicológica (heredera del simbolismo francés y del romanticismo alemán): *Los hermanos simplistas*.²

² Para la reconstrucción de su vida seguimos en parte “René Daumal: Resumen de su vida” en Daumal (1972). Dicho texto fue preparado por Daumal para su médico y publicado póstumamente.

Posteriormente se trasladó a París para continuar con sus estudios. De 1925 a 1927 es pupilo en el Liceo Henri-IV. Es discípulo del filósofo, profesor y periodista Émile-Auguste Chartier (más conocido como Alain), un célebre admirador de la obra de Alfred Jarry. Daumal es también condiscípulo de Simone Weil, con la que mantendrá algunos intercambios con respecto al sánscrito —que él aprende de modo autodidacta—.

Junto a sus compañeros de adolescencia y con la incorporación de André Rolland de Renéville fundó la revista *Le Grand Jeu* (1928), mediante la cual se vinculó al movimiento dirigido por André Breton: los aportes a la revista de Robert Desnos, Roger Vitrac, Philippe Soupault y Georges Ribemont-Dessaignes, figuras centrales del surrealismo, evidencian sus coincidencias. Sin embargo, “El juicio al *Gran Juego*” por cargos de esoterismo y conservadurismo, desarrollado por Breton en lo que se conoce como la *Crisis del '29* (donde se expulsó entre otros a Antonin Artaud), distanció a ambos grupos definitivamente.³ Daumal es uno de los escritores atacados y a la vez invitados a sumarse al movimiento de vanguardia en el *Segundo Manifiesto Surrealista* (Breton 2000: 70). En respuesta publica dos textos: “Carta abierta a André Bretón sobre las relaciones entre el surrealismo y el Gran Juego” y “Nerval el nictálope” (1930), que marcan un frente alineado de oposición, defendiendo las antiguas tradiciones esotéricas, vindicando el imaginario simbolista y sobre todo rescatando las experiencias grupales con el sueño de la mano de Robert Meyrat.

I 323

Tenga cuidado, André Breton, de no figurar más adelante en los manuales de historia literaria, mientras que si nosotros aspiráramos a algún honor, sería el de quedar inscritos para la posteridad en la historia de los cataclismos.⁴

Es a partir de este período que Daumal profundiza su estudio del sánscrito. Hacia 1930 conoce a Alexandre y Jeanne de Salzman, quienes lo introducen en la escuela del *Cuarto Camino* de Gueorgui Ivánovich Gurdjieff (Pauwels 1954: 678). Avanza también en el estudio de las doctrinas esotéricas con la obra de René Guénon, a quien prologa y reseña.

Para 1932 ya *El Gran Juego* pasa de estar en crisis a desmembrarse categóricamente por diferencias ideológicas, personales y espirituales. Daumal es agregado de prensa del bailarín hindú Uday Shankar desde finales de

³ Para un seguimiento detallado del “Proceso al Gran Juego” véase Nadeau (2008: 89-90).

⁴ Título original: “Lettre ouverte á André Bretón sur les rapports du Surréalisme et du Grand Jeu”, *Le Grand Jeu* III, otoño 1930, pp. 76-83; compilada en Daumal (2019: 153-159). Hay versión en castellano en Daumal (2000).

noviembre hasta principios de marzo de 1933, durante su viaje a los Estados Unidos. Esto le permite un contacto cercano con la cultura teatral de la India. Se instala en Ginebra hacia 1934 y colabora regularmente con *La Nouvelle Revue Française* que publica en mayo el ensayo “El no dualismo de Spinoza” (escrito antes de su viaje). Su gran admiración por Alfred Jerry hará que Daumal escriba diferentes escritos ‘patafísicos’ publicados por la revista *Bifur*, por N.R.F. y por el *Collège de 'Pataphysique*, y que Jerry intervenga como personaje de su novela *La gran borrachera* (1938). Con tono humorístico, la novela presenta mediante la metáfora de la sed una crítica de los engranajes e intereses de la cultura francesa para un hombre que se ha desprendido de su ego.

Solicitado por Paul Paulhan, Daumal declara “no saber más escribir poemas”. Continúa el estudio del sánscrito y comienza a redactar un *Tratado de gramática y poética sánscritas*, que perfeccionará a lo largo de toda su vida. En 1936, aparece su único poemario publicado, *El Contra-Cielo*, que había obtenido el premio Jacques Doucet el año anterior, gracias a un jurado integrado por André Gide, Paul Valéry y Jean Giraudoux. Publica en *Mesures* “Los poderes de la palabra en la poética hindú” (1938), uno de sus ensayos más renombrados. Hacia 1939 se encuentra sin trabajo en París. Proyecta un libro sobre “oscurantismo moderno”. En junio un examen médico revela un estado avanzado de tuberculosis pulmonar. Parte el mes siguiente hacia Pelvoux, en los Alpes, donde escribe el primer capítulo del reconocido e inacabado *Monte Análogo*, demostración del lenguaje analógico y de la escritura en múltiples estratos de comprensión.

324 |

En mayo de 1940 Alemania ocupa Francia; Daumal se ve obligado a cambiar constantemente de residencia ya que Vera, su mujer, es judía. Para solucionar sus problemas materiales tradujo del inglés los estudios de Suzuki sobre el Zen (1941). Colabora en el número especial de *Cahiers du sud* sobre la India, y comienza a traducir ciertos pasajes del *Rig-Veda*, las *Upaniṣad* y la *Bhagavad-gītā*.

Colabora regularmente al año siguiente con la revista *Fontaine* donde aparece “Poesía negra, poesía blanca”, “Algunos textos sánscritos sobre la poesía” y “Memorables”. En abril de 1943 escribe “Recuerdo determinante”. En julio se siente mejor y piensa en terminar el *Monte Análogo*. En octubre vuelve a París. El 31 de diciembre de 1943, también en París, muere su amigo Roger Gilbert-Lecomte, víctima de tétanos seguramente contagiado por compartir jeringas.

En 1944 continúa con el *Monte Análogo* (capítulo IV y principio del capítulo V). René Daumal muere en París el 21 de mayo, a la edad de treinta y seis años.

Ensayista y poeta

Más allá de su formación filosófica, Daumal nunca se consagró exclusivamente a las doctrinas trascendentales hindúes desde una perspectiva religiosa. Es decir, jamás abandonó su *dharma* de escritor. Lo cual significó que su pensamiento se dedicara en gran medida a explicar e investigar el quehacer poético. A lo largo de su obra esta preocupación es constante y mutable: “Clavículas para un gran juego poético” (1930), “La experiencia poética” (1938), “El Padre Palabra” (1938), “Poesía negra, poesía blanca” (1941), y “Suggestions pour un métier poétique” son aproximaciones ensayísticas diferentes aunque con la misma tenaz ambición de descubrir la naturaleza última del organismo poético.

La poética daumaliana es heredera de una antigua tradición que la vincula con los grimorios (libro de conjuros), lo cual se evidencia en la analogía entre poesía y magia que varias lenguas modernas aún evidencian. Mago y poeta son figuras intercambiables siempre que entendamos que las artes tautomúrgicas implican el trabajo interior, el conocimiento de sí mismo y el acceso a misterios metafísicos (al igual que la poesía en sentido tradicional). El ensayo daumaliano “Clavículas para un gran juego poético” hace alusión al tratado medieval de conjuros y demonios conocido como *La clavícula de Salomón*; este ensayo es también un libro de conjuros, pero no sobre demonios en general, sino sobre una clase de espíritu particular: los propios del poeta. “Las clavículas” son un tipo de grimorio, de gramática, del accionar poético. No olvidemos que en la magia, en la alquimia y, como muchos han querido, en la poesía, la meta real está en la transformación activa del yo que experimenta, que conjura, que invoca. La magia es la elevación del estado de existencia actual hacia uno superior, no sometido a los temores y las ignorancias (dos caras de la misma carencia) que caracterizan al común de los seres humanos.

Aunque en una primera instancia pareciera referir a una concepción dogmática y especulativa, el arte poética, de la que Daumal fue un constante inquisidor y creador, implica un compromiso con la praxis y la producción. Dice Elena Oliveras al respecto:

La poética –programática y operativa– atiende al proceso productivo, a la obra por hacer. “Poética” no es, en este caso, relativo o propio de la poesía; es la reflexión –ampliada a todos los géneros artísticos y ramas del arte– atinente al programa que el artista pone en obra, declarado a veces en un manifiesto o en una preceptiva (Oliveras 2004: 32).

Cabría preguntarnos si es posible concordar esta acepción netamente productiva con la antes descrita del trabajo interior. La historia de

las artes poéticas es una historia más de los géneros de pensamiento occidentales: comienza en Platón y Aristóteles y se continúa hasta el surrealismo, desde Horacio a Valéry. Sin embargo, entendemos que debemos pensar en una doble historia. La más conocida vio la luz con la *Poiētiké tékhnē* de Aristóteles. Un estudio del texto, una disección rigurosa de elementos, una serie de prescripciones sobre el correcto funcionamiento discursivo para generar determinados efectos. Esta labor está siempre emprendida con cierto afán taxativo e historizante, es decir, generador de historias de la poesía. Esta línea de pensamiento tiene su continuidad hasta nuestros días en las corrientes formalistas primero, y luego en las estructuralistas. La red (o serie) de textos se autocontiene y el sentido queda dentro de las dinámicas discursivas. Esta tradición poética cuenta con defensores notables como Edgar Allan Poe, Charles Baudelaire, Stephan Mallarmé y Paul Valéry. Los manifiestos surrealistas firmados por Breton y respaldados por todo su grupo son artes poéticas con indicaciones claras para la producción artística general apoyada en dos ejes centrales: automatismo y onirismo. Pero como toda vanguardia auténtica, guarda en sí el germen de otra poética.

326 |

Ahora bien, Daumal se encuentra del lado de un linaje que no trata de la *poiēsis* (poesía) subsumiendo al poeta, sino de una poiética de los *poiētai* (poetas) utilizando su disciplina para sí mismos. Ya en el *Banquete* de Platón veremos aparecer una poética para que el poeta trabaje sobre sí mismo. Esta línea de la poética continuaría incluso hasta *Las cartas a un joven poeta* (1917) de Rilke, donde es evidente que no se prescriben los modos de hacer poesía, sino que se estudia la naturaleza del poeta, revelando ciertas claves de cómo se vive en lugar del cómo se escribe. El ser-poeta es el asunto de esta poética, su dolor, su psique, su mecanismo, su cuerpo.

Es claro que ambas poéticas se confundirán: texto y autor son entidades de fronteras desiguales y esto explica que se considere en ocasiones a la poética solo en tanto producción. El poeta es un ente intermedio, un ser mediador (*metaxý*) entre cordura y locura, esclavitud y libertad, vida y muerte, divinidad y humanidad, entre lo no-nato y lo olvidado, lo emocional y lo intelectual, lo físico y las abstracciones. Analizando esta arbitrariedad de lo poético se logrará regular las instancias del autoconocimiento y del trabajo interior con el de la producción. Claramente alcanzar el punto en que poeta y poema se unen en la misma armónica relación es una instancia extrema donde microcosmos y macrocosmos se espejan. Observando el ensayo “Los límites del lenguaje filosófico y los saberes tradicionales” podremos percartarnos del modo en que se presenta esta analogía milenaria:

La palabra que designa el himno cantado es *sāman* [...]. *Sāma* (nominativo neutro de *sāman*) está compuesto por *sā*: “ella, esta”, y por *āma*: “él, este”.

Dos elementos en la relación de hembra y macho. “Ella” —aquella que se extiende bajo nuestros ojos, que es femenina, es decir, sustancia fecunda pero no fecundante— es la Tierra. “Él”, macho, animador que nada crea desde él mismo pero sin el cual las producciones de la Tierra carecerían de vida, es el Fuego —fuego doméstico que es el alma de la casa, o fuego vital, calor animal que distingue al viviente del cadáver—. El *sāman*, de género neutro, es la unión de la Tierra y el Fuego, del cuerpo y de la vida. Además, del mismo modo, *sā* (ella) y *āma* (él) son identificados respectivamente con las parejas Atmósfera-Viento; Cielo-Sol; Constelaciones-Luna, Luz blanca (percibida como extensa) y agujero negro minúsculo de la pupila del ojo (en lo negro que percibe penetra la luz hembra); palabra y aliento (el aliento es macho, puesto que, no sonoro, es él quien vuelve sonoras las palabras, sus hembras); Ojo y Sí mismo (es decir la visión y lo visto); Oído y Sentimientos (por los cuales percibimos las formas melódicas). Y a través de toda una serie de analogías, “él” y “ella” se hallan identificados bajo el doble aspecto de toda manifestación; finalmente, esta vía cosmológica está explícitamente acompañada por una visión del hombre mismo: cuando quien canta pronuncia el *sāman*, debe llevar a cabo un matrimonio entre su cuerpo (Tierra), su afectividad (Atmósfera), su pensamiento (Cielo), y el sí-mismo (*ātman*), que es a la vez el calor de ese cuerpo, la fuerza de esa afectividad y el sol de ese pensamiento (Daumal 1993: 26-27).

I 327

Sin embargo, Daumal no toma una posición afirmativa sobre el vínculo con lo trascendente y lo Absoluto. Es tan extensa la brecha ontológica entre el individuo y el Misterio, que no podríamos afirmar nada acerca de él. Es por esto que opta en las “Clavículas para un gran juego poético” por un antiquísimo recurso: la teología negativa o apofática. Los neoplatónicos, iniciando con Plotino, construyeron la *vía negativa* para expresar lo inefable, predicar todo aquello que Dios o lo Uno no es para poder develar lo que es. Esta teología negativa no es un mero recurso discursivo o retórico, sino que debe ser pensada como una ascesis, un modo de trabajo sobre el propio poeta, y solo sobre el poema de manera residual. Es por eso que el silencio es una avasalladora posibilidad de todo discurso poético. Marie-Eve Bradette ha estudiado con agudeza la negación en la poética daumaliana y afirma:

A través de la negación en el lenguaje como modalidad de escritura que apunta a alcanzar lo absoluto, un absoluto más allá de todo lenguaje, la poesía de Daumal se inscribe en una imposibilidad de lo sagrado, en un círculo vicioso que es el del pensamiento y el lenguaje del que solo el silencio, quizás, sería el resultado (Bradette 2018: 18; la traducción es nuestra).

Con esto ya puesto en evidencia podríamos trabajar con una fórmula que funciona bajo toda la poética daumaleana, no formulada por él, aunque sí de manera latente: *el poeta es un ser infrahumano encargado de desarrollar una tarea sobrehumana*. En esta lucha se encuentra su realización. Daumal se en-columna en esta tradición de las artes poéticas culminando con un tipo de pensamiento innovador: una poética donde lo central no sea el trabajo con la palabra sino con el poeta como palabra-cuerpo, lo que acarreará en el poema necesarias consecuencias estéticas. El poema será el remanente de una ascesis, la escoria de una purificación al rojo vivo. El protagonista del poema es el cuerpo y su aparato psicológico, la experiencia poética es la de cercenar, negar la poesía para su sanación de los órganos engangrenados. Cuerpo y Absoluto. No hay alma en Daumal. En esa tensión trabaja el poeta, solo mediante esta inmensa asimetría es posible la elevación.

Antifilósofo y traductor

328 | **L**a tarea de Daumal como poeta se articula teórica y vivencialmente con su inmensa labor como traductor, indólogo y filósofo. En simultáneo con la publicación de una gran cantidad de traducciones directas del sánscrito, Daumal dio a luz un conjunto de ensayos dedicados específicamente a la poética y la estética de la India: “Los poderes de la palabra en la poética hindú” (1938), “Aproximaciones al arte poética hindú” (1941), “L’origine du théâtre de Bharata” (1935), “Nature essentielle de la poésie” (1935), “Sur la musique hindoue” (1932), entre otros. Resulta evidente que su preocupación nunca estuvo en el estudio privado y esotérico de las doctrinas sagradas o filosóficas. Daumal no fue un esoterista de la estética hindú; así como tampoco fue un esteta que lució los ropajes del orientalismo. Hemos considerado oportuno definirlo primeramente como un divulgador-ensayista, distinguiéndose por la entereza con que realizaba un llamamiento permanente a sus coetáneos para despertar la conciencia de poetas, pensadores y lectores sobre las potencias secretas del arte y del lenguaje.

La confrontación de los saberes del Occidente contemporáneo con la India tradicional no se reduce, como es tan habitual en estas posiciones, a una mera crítica moral o diletante. Como ya hemos señalado, el conocimiento de Daumal de las filosofías de la India es profundo y está fundamentado en el estudio del sánscrito, el idioma de las fuentes de ciertas tradiciones literarias y filosóficas de esta civilización. Aunque no debemos dejar de lado el hecho de que tanto el budismo como la tradición hermética y la Cábala fueron también su objeto de estudio a lo largo de

su vida. En contraposición, su formación filosófica y su contacto con los intelectuales más importantes de su época lo convirtieron además en el autor indicado para presentar una crítica consistente sobre los modos de hacer filosofía institucional. El posicionamiento de Daumal debe ser considerado, desde nuestro punto de vista, como una prefiguración clara de la obra del filósofo francés Pierre Hadot, que a la vez fue un antecedente de las investigaciones de Michel Foucault en su *Historia de la sexualidad* (1976-1984). Hadot, a lo largo de gran parte de su obra, de *Exercices spirituels et philosophie antique* (1981) a *La philosophie comme manière de vivre* (2002), pasando por *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (1995) y *Plotin ou la simplicité du regard* (1997), defendió la idea de que la filosofía antigua no fue en su fundamento una indagación en torno a sistemas teóricos, sino que su eje se encontraba en las técnicas o ejercicios espirituales dirigidos hacia fines educativos concretos, con el objetivo de transformar el espíritu y modificar la manera de existir en el mundo.

Para Hadot debe leerse la filosofía antigua como una serie de prácticas centradas en la reflexión sobre la vida, sobre el mejor modo de vida y la preparación para la mejor manera de morir. La obra platónica (de la que Daumal se sirve constantemente en “Los límites del lenguaje filosófico y los saberes tradicionales” para su comparación con las filosofías de la India) se constituye en una búsqueda del buen vivir mediante el ejemplo vivo de su personaje conceptual más emblemático: Sócrates. Veremos sus virtudes en vida, paradigmáticamente en *Banquete* y *Apología*, y sus virtudes en la muerte en *Critón* y *Fedón*. Las doctrinas filosóficas son el contexto de fundamentación y reflexión sobre estas mismas prácticas, no un sustituto de ellas. Uno de los puntos centrales de la posición de Hadot se encuentra en lo que se conoce como los *ágrapha dógmata* platónicos, las doctrinas no escritas, y en la crítica a la escritura en *Fedro*.⁵ Si aceptamos que existían doctrinas que no podían ser volcadas al texto, e incluso, si se sostiene una posición de desconfianza sobre el paradigma de la escritura, es porque una parte fundamental de la vida filosófica no pasaba por la teoría y la discusión conceptual, sino por la experiencia personal, por la preparación física, afectiva y psicológica de discípulos y discípulas.

Pero la filosofía en sí misma, es decir, la forma de vida filosófica, no consiste tanto en una teoría dividida en partes como en una actividad exclusiva dirigida a vivir la lógica, la física y la ética. No se teoriza entonces sobre lógica,

⁵ “Introduction à l’enseignement oral de Platon” en Hadot (2014).

es decir, sobre hablar y pensar correctamente, sino que se piensa y se habla bien; no se teoriza sobre el mundo físico, sino que se contempla el cosmos; ni tampoco se teoriza sobre la acción moral, sino que se actúa de manera recta y justa (Hadot 2006: 238).

Alejandro Cavallazzi ha hecho una excelente genealogía, en base a la obra hadotiana, de las concepciones filosóficas desde la Antigüedad clásica, pasando por el período helenístico y la universidad y el monasterio medieval, hasta la Modernidad europea, en que la visión del quehacer intelectual está por completo reducido a la formulación de un lenguaje técnico y a las discusiones de los problemas y contradicciones que dichos tecnicismos desencadenan. Cavallazzi rescata la crítica que se ha presentado en el siglo XX a la filosofía institucional, burocrática, excluyente, elitista y burguesa por parte de una gama de intelectuales (Lacan y Badiou por antonomasia) bajo la forma del concepto de *antifilosofía*. Un linaje de filósofos excluidos de la vida profesional o silenciados por las instituciones le sirven de fundamento a la antifilosofía: Schopenhauer y Nietzsche, Kierkegaard y el segundo Wittgenstein. Su idea no es buscar una pura actividad irreflexiva, sino alcanzar una reflexión que refracte el modo de vida elegido de una manera práctica:

330 |

En la filosofía moderna tardía y contemporánea aparecen una serie de pensadores que pueden ser comprendidos bajo los términos de antifilósofos o filósofos edificantes cuyo interés mayor es apelar al mejoramiento del individuo tal y como sucedía en la filosofía antigua. La diferencia entre estos y los antiguos radica en que el discurso filosófico de la Antigüedad permanecía inseparable de la filosofía, comprendida como un modo de vida, mientras que lo que encontramos en la modernidad tardía son autores que se separan de la que su época considera que es filosofía. No obstante, la preocupación de esta nueva camada de pensadores es la misma que tuvieron los antiguos: la de preguntarse sobre el mejor modo de vivir (Cavallazzi Sánchez 2020: 11).

Nos resulta insoslayable que al analizar la obra de René Daumal nos encontramos con una figura que claramente podríamos definir como un antifilósofo. Reparemos en que “Los límites del lenguaje filosófico” inicia con una crítica múltiple a la filosofía moderna: 1) la presuposición de la unidad del sujeto; 2) la ramificación de los discursos y saberes filosóficos; y 3) la separación entre filosofía y vida. Daumal sostiene que la presuposición de la unidad no le es propia a la filosofía hindú, que entiende al individuo como una diversidad que el arduo trabajo interior logra unificar. Hacia la década de los años 30 aún el psicoanálisis no había ganado la masividad que tendría diez años después, y que le permitieron cuestionar la cohesión e

integridad de la conciencia y la uniformidad del sujeto. Por tanto, la primera crítica daumaliana a la filosofía institucional es al menos transparente, y se refiere a la concepción del sujeto moderno. La especialización filosófica y la abstracción tecnicista, junto con la acusación decimonónica de *torre de marfil*, conforman una serie de lugares comunes hacia el flanco más débil de la filosofía académica. Sin embargo, Daumal no se asienta en esa posición sino para dar pie a una indagación profunda sobre otros modos de enseñanza, de aprendizaje y de práctica reflexiva.

Quiero permanecer en el momento-límite en que la filosofía verbal, manejando todavía las palabras, se sirve del discurso para provocar al hombre a sobrepasar el discurso; en ese punto en que, como decía Aristóteles, si no se necesita filosofar, es necesario filosofar para probar que no es necesario filosofar (Daumal 1993: 13).

La delación verbalista en contra de la filosofía es antiquísima, casi tan antigua como la de evasiva o fantasiosa. Gran parte de la filosofía platónica podría interpretarse como una defensa contra estas acusaciones (cuya versión más célebre en el mundo clásico fue la comedia *Nubes* de Aristófanes), es decir, un dificultoso intento por distinguir a la filosofía de la sofística. Daumal comparte esta misma búsqueda, aunque señale que la Academia europea sea el ámbito de institucionalización secular de la sofística:

I 331

Ningún mecanismo verbal puede crear verdad. Ningún pensamiento real puede expresarse en palabras si no ha sido vivido. Pero el empleo constante del lenguaje hablado en las relaciones humanas engendra la ilusión de que el lenguaje puede contener en sí mismo algún conocimiento (Daumal 1993: 13).

Dentro de un paradigma como el nuestro, posterior al giro lingüístico, las aseveraciones de Daumal parecen arcaicas más que tradicionales. En general hemos heredado como periferia de las universidades cosmopolitas de Europa y EEUU la pasión sofística bajo la forma de una escolástica solipsista y elitista. Y la relación con los textos y con autores y autoras implican esta misma pasividad evasiva. Daumal no niega la importancia del corpus textual, siempre que lo consideremos en su función vital:

Al pie de la letra, “transmitir” es falso. En la más rica biblioteca no hay un átomo de pensamiento: solamente colecciones de signos tipográficos sobre hojas de papel. Todo lo que se puede transmitir es un *recipiente* para el pensamiento o un *aguijón* para el pensador; pero si el lector de un libro tendrá un

pensamiento para verter en ese recipiente, o si responderá ante el agujijón, eso no depende sino de él (Daumal 1993: 16).

La célebre escisión didáctica entre mito y *lógos* como dos modalidades del pensamiento y del conocimiento comienza a ser jaqueada por las críticas daumalianas. Con antelación afirmamos que el arte poética de Daumal se dirigía al cuerpo del poeta para su elaboración, y que poema y poeta disponían de una frontera confusa. El poema (y el arte no discursivo a su vez) es el recipiente o el agujijón que llaman a vivir el conocimiento como experiencia íntima que implica un modo de vida. Esto se debe a que un auténtico poeta recrea en el poema “un nuevo cuerpo de palabras y de imágenes [con la] verdad probada por él” y es en consecuencia de esta creación que como lector se “compromete mi ser entero desde que he aceptado poner mi atención sobre él” (Daumal 1993: 19). Cuerpo del poeta, cuerpo del poema y finalmente cuerpo del lector/oyente:

La fórmula no toma entonces su pleno sentido sino por una actitud vital determinada, que se manifiesta a la vez en una disposición fisiológica, un estado afectivo y una manera de pensar; la forma poética, por su parte, *me hace comprender* esta actitud en su viva totalidad (Daumal 1993: 19).

332 |

La obra platónica es para Daumal una obra poética, con su espíritu vivificador, en la que la contradicción dialéctica, los símbolos complejos y su protagonista conceptual, Sócrates, están al servicio de transmitir un pensamiento vivo.

La comparación entre los diálogos platónicos y las *Upaniṣad*⁶ es sin lugar a dudas problemática, ya que en el caso de estas últimas se compusieron con distintos formatos, en distintas épocas, por distintos autores y con temáticas diversas. Ahora bien, la similitud entre ambos conjuntos de obras se basa en un interés en común: “transmitir conocimiento cuya expresión verbal no corra el riesgo de devenir un fin en sí” (Daumal 1993: 28). Acerca de las *Upaniṣad* Daumal anota tres rasgos que las emparentan con los diálogos platónicos: 1. *La forma dialógica*; 2. *La contradicción intelectual*; y 3. *La referencia*

⁶ El corpus de las *Upaniṣad* incluye más de doscientos libros sagrados hinduistas escritos en sánscrito. Entre el 800 y el 400 a. C. hay un grupo acotado de *Upaniṣad* antiguas, posiblemente unas cinco. Hasta los primeros siglos de nuestra era se extiende la composición de las *Upaniṣad* consideradas principales, que son unas doce o catorce en total. El resto de las doscientas aludidas se continúan componiendo incluso hasta el siglo XVII o XVIII. Véase, por ejemplo, Tola y Dragonetti (2018: 11 y ss.) y Mylius (2015: 68-73).

constante a un símbolo vivo. Nos interesa, más que presentar una explicación de esta similitud, hacer notar el modo en que Gilles Deleuze interpreta esta misma dinámica intelectual, aunque referida a la filosofía occidental en general, bajo el concepto de “Teatro filosófico”:

Se piensa en el espacio escénico, en el vacío de ese espacio, en la forma en que es llenado, determinado, por signos y por máscaras a través de los cuales el actor representa un papel que representa otros papeles y en la forma en que la representación se va tejiendo de un punto notable a otro comprendiendo dentro de sí las diferencias (Deleuze (2002: 34).

La filosofía es un teatro de las diferencias, de las diferentes posiciones intelectuales y de las diferentes máscaras que se toman para defender o refutar dichas ideas. No es un espacio neutro ni objetivo, sino un campo de tensiones y disputas.⁷ En relación con esta dinámica es que debemos entender las operaciones que en la filosofía se desarrollan con el lenguaje: de las falsas etimologías del *Crátilo* a las falsas etimologías de los *Véedas* y las *Upaniṣad*, del estilo oracular heraclíteo a la poesía parmenídea, de los usos retóricos de la sofística hasta los diálogos de la tragedia y la comedia. Su meta es “cargar la palabra de potencia motriz, afectiva y representativa”, para que así nos comprometa “en un acto real”, obligándonos a “salir de un saber solamente verbal” (Daumal 1993: 33). La segunda concordancia vital entre estas doctrinas hindúes y la doctrina platónica Daumal la encuentra en su carácter aporético: si no es posible solo con palabras resolver nuestra angustia, nuestra preocupación, nuestra inquisición, es porque debemos superar el lenguaje y la reflexión con la experiencia y el vivir práctico, y luego retornar a la reflexión, y de allí a la experiencia nuevamente.

I 333

La filosofía upaniṣádica se compone de prácticas vitales para cada etapa del desarrollo humano, con diversos saberes y, por tanto, con distintos planos de comprensión. Sin embargo, es una práctica íntegra, que teje una red de los ancianos hasta los niños, en la que discurso, experiencia, reflexión y práctica se combinan e implican. Occidente ha redescubierto no hace tanto la filosofía para la infancia y para la vejez, posiblemente por este mismo flujo iniciado por los antifilósofos decimonónicos, continuado por Daumal, por Hadot, y que han consagrado Foucault y Deleuze. Este flujo del pensamiento afirma que la filosofía no es un fuego de artificio, sino una hoguera en la que debemos arder para alcanzar ciertas imágenes luminosas de verdad vivida.

⁷ Para una exposición completa del concepto de teatro filosófico véase Juárez Zaragoza (2007).

BIBLIOGRAFÍA

- Bradette, M.-E.** (2018), “Écriture du sacré ou théorie de la représentation? L'esthétique du non dans l'œuvre de René Daumal”, *Post-Scriptum*, 24. URL = <[https://post-scriptum.org/24-06-ecriture-du-sacre-ou-theorie-de-la-representation%E2%80%89/](https://post-scriptum.org/24-06-ecriture-du-sacre-ou-theorie-de-la-representation%E2%80%89/>)>.
- Breton, A.** (2000), *Manifiestos del Surrealismo*, traducción de A. Bosch (Buenos Aires: Terramar).
- Cavallazzi Sánchez, A.** (2020), “Una breve historia de la filosofía como modo de vida y la antifilosofía como su heredera contemporánea”, *En-claves del pensamiento*, 14(27): 1-18.
- Daumal, R.** (1972), *Clavículas de un gran juego poético*, traducción de A. Ferrario & J. Lebedev (Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora).
- Daumal, R.** (1981), *Le Mont Analogue* (París: Gallimard).
- Daumal, R.** (1993), *Les pouvoirs de la parole* (París: Gallimard).
- Daumal, R.** (2000), “Carta abierta a André Bretón sobre las relaciones entre el surrealismo y el Gran Juego”, traducción de M. Mansour, *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Nueva Época, 355: 38-41.
- Daumal, R.** (2009) *Bharata: L'origine du théâtre. La poésie et la musique en Inde*, edición de C. Rugafiori (París: Gallimard).
- 334 | **Daumal, R.** [1938] (2011), *La gran borrachera*, traducción de J. Bassas Vila (Barcelona: Cabaret Voltaire).
- Daumal, R.** (2019), *L'Évidence absurde: Essais et Notes, I (1926-1934)* (París: NRF, Gallimard).
- Daumal, R.** (2022), “Aproximaciones al arte poética hindú”, *Artes en Filo. Revista del Departamento de Artes*, 2: 192-201.
- Deleuze, G.** (2002), *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Hadot, P.** (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Biblioteca de Ensayo (Madrid: Siruela).
- Hadot, P.** (2014), *Discours et mode de vie philosophique* (París: Les Belles Lettres).
- Juárez Zaragoza, Ó.** (2007), “Deleuze: el teatro de la diferencia”, *La Colmena*, 55: 49-53.
- Mylius, K.** (2015), *Historia de la literatura india antigua* (Madrid: Trotta).
- Nadeau, M.** (2008), *Historia del surrealismo* (Buenos Aires: Terramar).
- Oliveras, E.** (2004), *Estética: la cuestión del arte* (Buenos Aires: Ariel).
- Pauwels, L.** (1954), *Monsieur Gurdjieff* (París: Editions du Seuil). Hay versión castellana: Pauwels, L. (1965) *Gurdjieff*, traducción de E. G. de Blanco González (Buenos Aires: Hachette).
- Tola, F. y Dragonetti, C.** (2018), *Upanishads: doctrinas secretas de la India* (Buenos Aires: Las Cuarenta).

Los límites del lenguaje filosófico y los saberes tradicionales

1. Fin particular de la Filosofía general

El nombre mismo de la filosofía deja entender que ella no es un fin en sí. Sócrates, con su buen sentido hostigador, decía que la filosofía no puede poseer la sabiduría, ya que filósofo quiere decir aquel que ama o busca la sabiduría.

Hoy que la filosofía está dividida en ramas, las diversas disciplinas que la constituyen han conservado la característica de no ser fines en sí. La Lógica se vuelve fecunda solo oponiéndose a los silogismos —o al menos a los irreductibles— de la existencia real; el principio de identidad, en sí pura tautología, solo se vuelve pensamiento real ante una existencia contradictoria o cambiante. La Filosofía de las ciencias no nos hace conocer nada por sí misma, y por sí misma no nos da ninguna potencia de actuar; su resultado está en el laboratorio del científico y en el taller del ingeniero. La Estética en sí no contiene lo bello; su fin y su resultado están en la creación y el juicio artístico. La Moral como tal no posee ningún contenido moral; ella no lo encuentra más que en la actividad de un hombre vivo.

Asimismo, en estos tres ejemplos —filosofía de la ciencia, estética y moral —es claro para cualquiera que estamos en presencia de lenguajes especiales dirigidos hacia fines diferentes de lo verbal; tres grandes formas del Discurso filosófico que reclaman para llevarse a cabo tres tipos de actos humanos; actos, ya no simples discursos, donde el cuerpo y el pensamiento están a la vez comprometidos.

Nos falta eso que ya casi nadie se arriesga en nuestro tiempo a llamar Metafísica, y que, a falta de otro nombre, se agrupa bajo el título de Filosofía general. Si observamos al conjunto de la Filosofía actual desde el exterior, en sus formas objetivas, es decir ante todo en sus instituciones escolares, veremos que la analogía de las tres ramas precedentes no se aplica ya a la Filosofía general.

La Filosofía de la ciencia pasa a último lugar en la enseñanza científica y técnica; la Estética en la enseñanza artística y literaria; la Moral en la educación moral o cívica. Cuando pasa la Filosofía general, no se la ve. Parece que ella permanece en su dominio discursivo y no encuentra su fin más que en libros y sistemas. Esta Filosofía general que pretende abrazar las otras ramas de la filosofía, ¿será entonces, solo ella, prisionera de las palabras, mientras que las otras formas de la especulación se liberan para realizarse en actos humanos? Uno pareciera admitirlo gustosamente; y entonces o bien se la condena bajo el nombre de Metafísica como no siendo más que espe-

culación vana; o bien se admite que los Discursos que ella engendra poseen un valor en sí mismos, independientemente de toda realización fuera de las palabras. En los dos casos, se ha olvidado de definir la meta de esta “Filosofía general”, que es entonces la “Filosofía” de la que hablaba Sócrates y que era para él búsqueda y medio, pero no resultado y fin.

La Lógica tiende al saber, la Estética al sentir, la Moral al actuar. Si uno quiere dar a la Filosofía general un sentido que no permita reducirla a sus otras ramas, pero que englobe esas tres metas particulares sin ser simplemente su yuxtaposición, solo puede dársele la meta del ser. No el ser abstracto del Lógico, porque eso sería recaer en la Lógica. Sino el ser real, que a la vez piensa, siente y actúa; el ser que realiza, o más bien que debería realizar la unidad de las tres funciones de la vida humana. Digo: que debería realizar porque esta unidad no existe; este ser no existe, al punto que tenemos la necesidad de filosofar. Si existiera, no tendríamos que buscarlo.⁸ Ahora bien, uno puede encontrar artistas de valor, instruidos y virtuosos, que prueban sin embargo, además, la necesidad de filosofar. Incluso si se reúne en un individuo los mejores resultados de una cultura de la inteligencia, de una cultura de la sensibilidad y de una cultura de la acción, no se habrá hecho forzosamente un hombre uno. Raramente esas funciones serán simultáneamente dirigidas hacia una meta única, ninguna oprimiendo a otra y las tres sometidas a un centro único, real, bajo el cochero único de este triple atelaje.⁹

336 |

Este centro del ser, ninguna disciplina verbal puede revelarlo. Pero si brilla, o si solamente comienza a hacer sentir en el fondo de un individuo el tenaz ardor de querer ser, alumbrará con una nueva flama todos los lenguajes.

Es significativo en este aspecto observar el eclosionar de la comprensión filosófica en la materia Filosofía de un colegio. Casi siempre, el alumno a quien se da a hacer por primera vez una disertación filosófica la tratará como trataba sus “relatos” o sus problemas de geometría. No verá nada vital en eso; verá una secuencia bastante disparatada de cuestiones abstractas, con las cuales aprenderá poco a poco a jugar más o menos hábilmente. Si debe estudiar Spinoza, por ejemplo, deberá hacer un gran trabajo de memoria para retener lo que Spinoza pensaba de Dios; lo que pensaba de la causalidad; lo que pensaba de la moral; lo que pensaba de las pasiones; la vinculación de todo esto no es más que un encadenamiento verbal que lo deja frío. Pero a veces, de golpe, un ardor extraño surge en él. Súbito se inflama, llegará a batirse por cuestiones tan abstractas como aquella de las “formas

⁸ Pero tampoco la buscaríamos si no tuviéramos el recuerdo de haberla encontrado y perdido.

⁹ **Nota del traductor (NT):** Clara referencia de René Daumal a la analogía platónica del alma humana con un carro alado tirado por dos corceles. Cf. *Fedro* 246a y siguientes.

sustanciales” o la de los “juicios sintéticos *a priori*”. De golpe, Aristóteles, Spinoza, Kant, devendrán hombres a sus ojos; los verá como tipos humanos muy definidos, o más bien como actitudes simples en torno a las cuales las formas de la especulación se ordenan según una lógica viva; él mismo, por la actitud personal que adopta, se siente en relación precisa y bien definida con alguno de estos personajes. Cubrirá a alguno de injurias, de otro hará un dios; serán para él enemigos y amigos personales. Muy rápido, habiendo encontrado el secreto central, la actitud simple y definida que caracteriza a un Spinoza, sabrá prever, antes de haber leído, lo que Spinoza pensará de tal o cual problema: la Ética dejará de ser para él una selva virgen, porque habrá descubierto la colina donde el paisaje en conjunto se extiende claramente a sus ojos.

Cada profesor de filosofía ha constatado este fenómeno, casi todos los años, en uno, dos o tres alumnos de su clase. Pero no puede hacer nada para producirlo, ni para impedirlo; a lo sumo puede preparar el terreno para su eclosión, no mediante teorías verbales, sino por el ejemplo vivo que puede dar, por su actitud general frente al mundo, a sí mismo y a los otros hombres. Esta llama que súbita tiñe para un adolescente las formas más áridas de la especulación filosófica, que compromete a la vez su pensamiento, sus pasiones y sus acciones —por lo cual será, por ejemplo, al mismo tiempo y por un acto interior único, hegeliano en filosofía, romántico en arte y socialista en política—, esta llama procede de un centro de él mismo que no es especialmente ni actividad especulativa, ni sensibilidad, ni disciplina de acción, pero que aclara estas diversas funciones de un día único. Esta llama no es la investigación de la verdad lógica, ni de la belleza estética, ni del bien moral, sino del ser que los soporta, de lo que es él mismo en su esencia irremplazable. Esta llama es una pregunta; pero esta pregunta repercute en un desierto. Y, muy frecuentemente, se la ahoga. A este pequeño fuego naciente que se necesitaría proteger y nutrir como al más precioso tesoro, se lo ahoga bajo olas de palabras. Se lo aplasta de metafísicas (cuyas respuestas, carentes de un *modo de empleo*, son ilusorias), de sentimientos artificiales, de imperativos morales. Cuando, muy pequeña aún, esta pregunta: ¿soy? ¿y qué soy? comienza a rugir en el joven, necesitaría, como se hace con un pequeño niño, nutrirlo prudentemente con alimentos simples y bien racionados; decirle, a ese cuestionador central: comienza por observar en tu alrededor tu pequeño dominio, observa esta máquina de carne que habitas, aprende a maniobrarla y a ver en qué medida dependes de ella; observa cómo sus entusiasmos y sus repulsiones nacen, se transforman y mueren; cómo las palabras y las imágenes se encadenan y encadenan tu pensamiento; y aprende poco a poco a manejar los hilos de todos estos mecanismos. En lugar de esto, se le da alcoholes y platos rancios de teorías muertas o bien verdaderos frutos de sabiduría, sin

explicarle primero que necesita romper la cáscara. Se le habla del Cosmos, de Dios, de la Humanidad, de todo, salvo de lo que tiene bajo la mano, que puede conocer y sobre lo cual puede actuar, la pequeña construcción humana particular que es su mundo inmediato —tan completo y real en ese momento como el gran Universo—.

Es en la edificación del ser que la Filosofía general debería encontrar su fin; objetivamente, debería entonces realizarse en una educación del hombre. Y, de hecho, los sabios de antaño eran educadores, y no adoctrinadores. Pitágoras enseñaba a pensar, pero también a nutrirse. Porque hay medios de provocar y de ayudar a ese deseo de ser y conocer, y habrá siempre por el mundo algunas personas para aplicarlos. Pero no quiero penetrar aquí en este asunto. Quiero permanecer en el momento-límite en que la filosofía verbal, manejando todavía las palabras, se sirve del discurso para provocar al hombre a sobrepasar el discurso; en ese punto en que, como decía Aristóteles, si no se necesita filosofar, es necesario filosofar para probar que no es necesario filosofar.

2. Ambivalencia de las expresiones verbales

338 | **E**ste momento es aquel en que un hombre, habiendo adquirido un conocimiento, quiere transmitirlo con palabras. Primero para hacer del mundo un objeto, para darle una forma definida y así liberarse completamente del problema que acaba de resolver; después, para que otros puedan aprovechar esta adquisición.

Es apenas útil decir que la investigación misma que ha desembocado en este conocimiento no puede haber sido una investigación verbal. Ningún mecanismo verbal puede crear verdad. Ningún pensamiento real puede expresarse en palabras si no ha sido vivido. Pero el empleo constante del lenguaje hablado en las relaciones humanas engendra la ilusión de que el lenguaje puede contener en sí mismo algún conocimiento. En la ciudad donde vivo, si un extranjero me consulta por su camino, yo se lo diré con ayuda de palabras. Pero no recorrerá su camino sino porque ya tiene una razón o un deseo de llegar a tal lugar de la ciudad. Ahora bien, desde hace mucho, los hombres que regresan de vivir un conocimiento han recibido a otros hombres que les consultaban su camino; aquellos que tenían una meta y deseo de ir recibían sus indicaciones y se ponían en marcha. Pero la mayor parte quedaban ahí, se contentaban con aprender de memoria las explicaciones del maestro, con adornarlas de retórica, con ponerlas en formas lógicas, en fin, con trazar mapas; y lo hacían imaginando viajar. Igual que aquel que habiendo sido príncipe, rico, poseedor de esclavos y de un vasto harén, como el Buda en su juventud, decía a aquellos que iban a verlo: placeres y

riquezas son vanos y despreciables. Y muchos, no habiendo nunca degustado ni poseído nada, renuncian a lo que no tenían, se privan de todo para no encontrar nada; el maestro había hecho todo el viaje de una vida humana, y decía: me detengo; ellos se detenían antes de partir. Así la expresión completamente desnuda de conocimiento vivido puede inducir al oyente al error exactamente opuesto, si el oyente no tiene primero el deseo de conocer vivamente. A la inversa, si el oyente tiene ese deseo, dos expresiones contradictorias en sus términos podrán incitarlo idénticamente a perseguir su meta. Un cristiano podría decir: “yo solo tengo una vida terrestre, entonces debo esforzarme hacia mi meta sin perder tiempo”; un budista diría: “lo que he debido hacer hoy lo sufriré durante vidas; por lo tanto debo en cada instante esforzarme por hacer conscientemente lo que hago para evitar la repetición perpetua y cada vez peor”. Pero –más comúnmente, porque el hombre teme al esfuerzo– el cristiano pensará: “Dios es tan bueno... todo se arreglará; y por cierto, mi suerte está determinada de antemano”; y el budista: “tengo mil vidas delante de mí; tendré siempre tiempo...”.

He escogido ejemplos del orden moral porque la ambivalencia de las expresiones verbales es en él flagrante. Es de esta ambivalencia que proviene el carácter de doble filo de los dogmas religiosos: resultantes, en el origen, de un pensamiento real y probado en una vida humana, son para algunos un estímulo a hacer en su propia vida una experiencia análoga. Pero para la mayoría son un remanso de pereza, y mientras más grande es la autoridad del dogma a sus ojos, más se remiten a ese dogma para no tener que pensar ni inventar ni buscar ellos mismos: porque todo ha sido ya inventado –¡por otros!–. Y justamente ese carácter ambiguo del dogma –religioso u otro– indica que no es solamente en el orden moral que la expresión verbal corre el peligro de ahogar la investigación. En la especulación también se prosigue el mismo círculo paradójico. Mientras más un pensador ha tomado la realidad en sus palabras, más sus palabras tendrán autoridad, más ellas correrán riesgo de devenir dogmas que ahogan la duda; y la duda es el motor de la investigación intelectual. Conozco la historia de un joven que algunos fanáticos querían convertir en un Mesías. Este desgraciado no dejaba de proclamar a las miles de personas que venían a escucharlo: “¡Déjenme! ¡No puedo enseñarles nada! ¡Váyanse de aquí! ¡Busquen ustedes mismos! Es en el fondo de su propia vida que cada uno debe buscar la verdad”. Y los fieles se decían: “¡Cuánta verdad! Solo un dios habla así”; y se prosternaban aún más.

En este caso particular, la inversión del valor de una fórmula verbalmente correcta había tomado un carácter caricaturesco. Pero hasta en la menor rama de la enseñanza el mismo problema se le presenta sin cesar al profesor o al pedagogo: ¿cómo enseñar con palabras sin correr el riesgo de

tomar la fórmula por el pensamiento, o la regla de acción por un hecho realizado? Afortunadamente, en todas las ramas de la enseñanza diferentes a la Filosofía general, se sabe que el lenguaje empleado no contiene su fin en sí mismo; se sabe por ejemplo que no se curará de ninguna enfermedad recitando un tratado de medicina como una fórmula mágica. Pero cuando se trata de Filosofía general, se trabaja como si el lenguaje empleado fuera un fin en sí mismo; en el mejor de los casos, se adopta una actitud de dejar-hacer: si el alumno tiene el deseo de conocer y experimentar, encontrará un soporte y una incitación en ese lenguaje; si no lo encuentra, mucho peor. Lo grave es que hace falta a veces tomar ese “mucho peor” al pie de la letra, ya que se corre el riesgo, a golpe de “verdades” verbales, de matar toda investigación real.

Este problema han intentado, con mayor o menor éxito, resolverlo todos los hombres que pensaron y buscaron expresar el fruto de su pensamiento. Quiero solamente pasar revista de algunos de los medios más eficaces que habrían encontrado. No hablo del ejemplo vivo que han podido, en su tiempo, dar a sus estudiantes; sino solamente de lo que buscaron transmitir, por medio de palabras, a la posteridad.¹⁰

Al pie de la letra, “transmitir” es falso. En la más rica biblioteca no hay un átomo de pensamiento: solamente colecciones de signos topográficos sobre hojas de papel. Todo lo que se puede transmitir es un *recipiente* para el pensamiento o un *agujón* para el pensador; pero si el lector de un libro tendrá un pensamiento para verter en ese recipiente, o si responderá ante el agujón, eso no depende sino de él.

3. La imagen poética

Algunos pensadores, comprendiendo que la fórmula didáctica **A**corría el riesgo de ser tomada como un fin en sí y que podía suprimir entonces la verdadera investigación, han podido prevenir este error haciendo del desarrollo de su pensamiento *una cosa finita pero no final*; un fin no absolutamente en sí, sino un fin en el sentido en que la escolástica habla de “fines intermedios”; dicho de otro modo, ellos hicieron obras de arte; dado que hemos limitado nuestro estudio a la expresión verbal, han devenido literaturas; y los más grandes de entre ellos, poetas.

Lo propio del poema —no del “poema filosófico”, sino del poema digno de ese nombre, creación de un pensamiento vivo— es ser un objeto

¹⁰ He limitado casi por entero este examen a los encuentros que tuve con Sócrates y algunos pensadores de la India antigua, no queriendo hablar más que de experiencia.

hecho de palabras, capaz de sugerir a la vez imágenes físicas o actitudes corporales, sentimientos e ideas. Es así un recipiente propio para recibir un pensamiento real, un pensamiento dotado de forma y factible. Aquel que leyendo un poema no ve allí más que la exposición de una idea, aquel que se contenta con sentirlo, o aquel que no recibe más que un cuadro imaginado, no habrá llenado con su pensamiento más que una parte del recipiente; tendrá el sentimiento más o menos neto de la incompletitud del resto, y será incitado a buscar el sentido total.

La expresión en una forma poética de un pensamiento probado no se confunde con la creación estética en el sentido ordinario de la palabra. El artista, generalmente, aspira a realizar una obra que sea un fin en sí. Es verdad que el artista así concebido no se presenta jamás en estado puro. Porque está siempre más o menos mezclado con el moralista, con el político o con el filósofo; pero en lo suyo la preocupación de hacer comprender, en el pleno sentido del término, tiende a ser un fin secundario; mientras que es el fin último del sabio cuando se expresa. Puedo admirar un verso de Racine, puedo estar estupefacto de su belleza, sin que este acto de admiración comprometa mi actitud ante el mundo y en la vida; lo reconozco, lo siento y lo percibo como una expresión conforme a una esencia; pero esta conformidad está fuera de mí, y si ocurre que esta esencia estuviera ligada a mi esencia, el autor no hace nada al respecto, dado que esta coincidencia resulta del orden que preside mi vida, y que él no podía prever.

I 341

Al contrario, el poema creado por un pensador para hacer vivir, en un nuevo cuerpo de palabras y de imágenes, una verdad probada por él, ese poema compromete mi ser entero desde que he aceptado poner mi atención sobre él. La emoción estética será quizás menos intensa, tal vez casi nula, y sin embargo esta expresión justa no será solamente justa por relación a una esencia exterior, sino justa asimismo con respecto a una esencia que me impregna. Una simple fórmula como: “Uno no se baña dos veces en el mismo río”¹¹ presenta ya ese carácter. Hay primero allí una imagen sensible tan simplemente experimentada que no puedo escapar a su realidad. Un río, un nadador. Ese nadador tiene una actitud muy definida, que no puedo evitar copiar interiormente. Mira el correr del agua siempre nueva, imperceptible. Existe también un sentimiento –que va de la aflicción a la melancolía y más tarde hasta la indiferencia– del cual no puedo sustraerme. Me es impuesto. Si quiero liberarme debo resolver los ardidés que son el comienzo de la reflexión. Me digo: existe la palabra *río*, pero la fórmula es solo verdadera para

¹¹ NT: Daumal está refiriéndose a la paráfrasis más habitual del fragmento DK 22 B 12, de Heráclito de Éfeso: “Aguas distintas fluyen sobre los que entran a los mismos ríos...”.

el *agua*; pero, ¿qué es un río sin agua? ¿Qué queda, si esta substancia del río es inasequible? ¿Un movimiento? ¿Con relación a qué? ¿A mí? Pero, ¿por qué esta imagen y la idea que ella sugiere están unidas a un sentimiento triste, a un estado psicológico particular? Pronunciando esta frase tenía la cara ligeramente caída, los ojos en lo lejano, el cuerpo inmóvil y relajado. Si yo solamente levantase los ojos hacia lo alto del cielo, todo este desfile de imágenes y palabras que la frase había provocado en mí se aminoraría y esfumaría; si hiciera un violento esfuerzo físico, si tomara la actitud de la cólera, se anularía completamente. La fórmula no toma entonces su pleno sentido sino por una actitud vital determinada, que se manifiesta a la vez en una disposición fisiológica, un estado afectivo y una manera de pensar; la forma poética, por su parte, *me hace comprender* esta actitud en su viva totalidad. Si se me ha dicho: “dos fenómenos, en dos tiempos diferentes, no pueden ser idénticos, en virtud del principio de los indiscernibles; o, de otro modo, en virtud del principio de causalidad”, no habría tenido necesidad sino de un esfuerzo puramente intelectual para comprender; pero este no me habría dado ningún conocimiento inmediato de un hecho real de mi vida. Mientras que Heráclito diciéndome, a través de los siglos, que uno no se baña dos veces en el mismo río, en simultáneo determina en la totalidad de mi ser una actitud definida. Yo sé que hacemos raramente este esfuerzo de comprensión —que el autor no ha podido hacerlo de antemano para nosotros— pero estamos equivocados.

342 |

Todos los sabios (empleo esta palabra, a falta de otra menos descolorida, para evitar paráfrasis) han empleado este medio —la forma poética— para dar una eficacia durable a la expresión de su pensamiento; todos, más o menos, y sería inútil multiplicar los ejemplos; cada cual puede releer a los viejos filósofos griegos, en todos, en Platón también, en Aristóteles incluso con frecuencia, en nuestros filósofos a veces, se encontrará esos recipientes de pensamiento, idóneos para un hombre de pies a cabeza, y que moldean actos vitales completos y definidos.

Se lo encontrará aún más en el lenguaje de todos los días. Algunas de esas expresiones de sabiduría, frutos de pensadores que no han dejado su nombre, han durado más que no importa qué monumento y, bajo la forma de proverbios y dichos, constituyen una de las partes más reales de nuestra cultura; como del aire que respiramos, no sabemos todo lo que debiéramos sobre ese tesoro del que bebemos todos los días. Pero esas fórmulas pueden mil veces ser repetidas de boca en boca y terminar en letra muerta. Su sentido solo se realiza cuando el hombre vierte en ellos su propio pensamiento. Pero si vuelca o no vuelca el hombre su pensamiento ya es parte del azar, de la gracia o de la libertad, como se quiera; o si no, en todo caso, de lo desconocido.

4. *Imágenes de Sócrates y de todo el mundo*

Algunos pensadores han querido hacer más, e introducir en las palabras que libraron a la humanidad las incitaciones más directas a pensar realmente, es decir, a hacer, con toda la fuerza de este término ridículamente usado, acto de presencia. Han querido evitar que se tomen sus palabras por la verdad misma; y, además, han querido impedir que se tome sus palabras como una mera obra de arte. Hay algo de terriblemente dramático –para quien jamás ensayó hablar de su pensamiento– en el esfuerzo de un Platón, que ha empleado casi todos los medios posibles para destruir en su lector la ilusión de que sus palabras contienen por sí mismas la verdad, la belleza y el bien; aunque sin embargo se vea manuales de filosofía presentar en alguna página un cuadro de la “filosofía platónica” como si, con algo de dinero y una hora de lectura, cada uno pudiera poseer ese tesoro que a Sócrates le ha tomado una vida de dura labor alcanzar y comunicar.

Para transmitir la eficacia del pensamiento socrático, Platón ha buscado transmitirnos la imagen de un hombre. Y no es su error, sino nuestro, si leemos en sus *Diálogos* solo juegos dialécticos o construcciones intelectuales. Si leemos simple y conscientemente, un hombre surgirá delante nuestro, real, con su aspecto físico, su humor, su modo de ser, un hombre que, una vez conocido, no nos abandonará más; Sócrates deviene entonces él mismo un demonio familiar. Si me extravió en las abstracciones fáciles es para probarme, con un despiadado buen humor, que el intelecto solo no puede afirmar nada acerca de lo real, que no pone en orden más que posibilidades, a menudo contradictorias; el intelecto tiene la naturaleza de la “cabeza” de un sofista, la de fabricar círculos viciosos; lo que puede hacer, en el orden del pensamiento real es, a primera instancia, hacer preguntas que no puede resolver; después incitar al resto, o mejor al todo del ser, a buscar la solución y, en fin, guiar al hombre en esta investigación. Los sabios que dirigen la Ciudad son quizá el elemento esencial; pero ellos solos no harán una ciudad. Los medios, propios de Sócrates, de redirigir la atención siempre al ser real, esta síntesis de un Sabio, de un León y de una Serpiente, son:

1° *La contradicción intelectual*, es decir, el arte de la sofística, condenable desde que es tomada como un fin, pero de la cual Sócrates se servía para provocar al hombre a salir de la contradicción por un acto vital. Por eso, al final del diálogo, deja en general la pregunta pendiente: “y ahora, dice él, vayamos a nuestros asuntos”. Esto quiere decir: “ahora que hemos filosofado, pongámonos a comprender viviendo la vida todos los días”.

2° *El empleo de símbolos completos*, es decir, unidos a todos los aspectos de la vida y del pensamiento humano. Es, por ejemplo, el Estado,

donde, del zapatero al rey, el hombre –es decir, vos y yo, Glaucón y Calicles– es descripto de la cabeza a los pies. Y el pasaje continuo e insistente del orden social al orden individual impide que tomemos el discurso de Sócrates por una pura exposición de ideas políticas. El símbolo social tiene la ventaja de presentar una imagen que cada hombre, en todo tiempo, tendrá bajo los ojos; aquella de ser coherente con él mismo y con el hombre; y en fin, ser extracto de una realidad humana que posee sus leyes propias, que no podemos modelar a nuestro gusto, y que, por consecuencia, nos retendrá de divagar. Asimismo todas las grandes enseñanzas humanas refirieron a este símbolo: el Reino de Dios, la Ciudad Divina de los Cristianos –las tres castas primitivas para los hindúes, que son los tres aspectos del hombre¹²– y este símbolo, como todo símbolo fundado en la vida, es reversible, ayudando a comprender a la vez lo que simboliza y lo simbolizado; es solamente en la época moderna, época de disociación por pérdida del *centro* único del ser pensante, que los símbolos comienzan a vivir por ellos mismos y que se ve formarse separadamente, de un lado una psicología, de otro lado una sociología. Sócrates no es ni un psicólogo ni un sociólogo; observa estos dos órdenes de existencia a la luz única de su analogía esencial. Los otros símbolos que pone en juego son obtenidos del mundo, del movimiento de los astros o de los animales, o bien son mitos populares, esas reservas fundamentales de imágenes cristalizadas por los siglos y que son como las formas fundamentales del pensamiento humano real, pensamiento incorpóreo y cargado de emociones. La mitología es la Historia de las historias humanas; porque cada dios del paganismo, si se quiere desnudarlo de las ideas modernas de “divino” y de “sobrenatural” a las cuales estamos habituados, representa, sobre la escena de ese vasto teatro que es un panteón, un tipo humano específico, llevado al más alto grado de perfección en su aspecto particular; es entonces más que existente; es una forma universal concreta de la existencia humana. Cuando clasificamos o buscamos definir, de modo práctico, los tipos humanos que nos rodean, las imágenes como las de Don Quijote, Harpagón o del padre Ubú nos son de más ayuda que todos los conceptos abstractos: son realmente categorías generales concretas. Los personajes de las antiguas mitologías no difieren de

¹² *Casta* es, en sánscrito, *varna*, es decir, “color, aspecto, modo de ver o de describir”; las tres castas primitivas son (no descendientes de, como los traductores europeos glosan ordinariamente, sino que son realmente) la Cabeza, los Brazos (es decir, el Pecho) y los Muslos (es decir, el Vientre) del hombre (que los mismos traductores escriben, a menudo sin razón, con una mayúscula, o más frecuentemente aún, no lo traducen y lo dejan bajo su forma sánscrita *purusha*).

estos tipos literarios más que por una mayor generalidad: algunos son incluso tipos universales probados por un uso secular y que, bajo formas secretas, nos sirven todavía cotidianamente para pensarnos semejantes.

Esta característica de las creaciones míticas las vuelve ya independientes de una expresión puramente verbal. Y sin embargo las palabras, cuando un poeta las emplea, pueden suscitar estas imágenes; por este medio, el poeta podrá, con palabras, provocar en el lector una *forma* de pensamiento dotada de todos los atributos de la existencia humana; y así incitarlo no solamente a formar conceptos, sino al mismo tiempo a sentir y a danzar en él mismo la actitud o el comportamiento general de un estado humano definido.

Sócrates, por un lado, condenaba las creaciones mitológicas *sabias*, las alegorías muertas y absurdas forjadas a partir de un concepto y de una expresión verbal; imágenes hechas de trozos yuxtapuestos y haciendo solo un lazo conceptual y verbal. Pero, por otra parte, declara aceptar *todas* las creaciones de la mitología popular, creaciones vivas, no sometidas a una lógica verbal, sino a una lógica vital. Se ha creído ver una contradicción, o una ironía, u oportunismo de discutidor, en esas condenaciones y esas aceptaciones alternativas de los dioses por Sócrates. De hecho, condena la alegoría que es el revestimiento imaginado de una abstracción, para aceptar el “dios” *creado* y *nutrido* por el pensamiento de los pueblos, imagen animada de una necesidad interna y común a todos los hombres —lo que lo vuelve “*inmortal*”—. Solo por una reflexión secundaria *nutrir* al dios fue comprendido como “rendirle un culto”, y que su “inmortalidad” real (y tan relativa como la perennidad de la especie humana) ha devenido en una “inmortalidad” abstracta. Entonces la mitología deviene teología, y esos mitos *consustanciales* al hombre se envuelven de misterios, de ritos y de especulaciones metafísicas, que terminan por robárnoslos.

I 345

5. Sócrates hindú

Todos los hombres que han querido transmitir a sus semejantes un conocimiento vivido se han servido de estas imágenes latentes en el pensamiento colectivo de su tiempo; han resucitado los dioses en el hombre, y de ese modo entraron en conflicto con la teología de su época. Este hecho es puesto a la luz insoslayablemente en las *Upaniṣad* hindúes, que por el problema de *transmisión de conocimiento* que aquí se plantea, y por los modos con los que se resuelve, se asemejan bastante a los diálogos socráticos. Como estas semejanzas no son debidas —al parecer— a una influencia histórica, sino que proceden de la misma preocupación de *transmitir conocimiento*

cuya expresión verbal no corra el riesgo de devenir un fin en sí, su exposición podrá ser útil para aclarar nuestra cuestión.

1° *La forma dialógica* es frecuente en las *Upaniṣad*. La abundancia (como en Platón) de partículas exclamativas y expletivas¹³ (“¿no es así?... por supuesto... ¡pero claro!... ¡ah! ¡no!... entonces”); las notaciones, sobrias pero vivaces, de la escena y de los personajes del diálogo;¹⁴ todos esos elementos, finalmente, que la mayoría de los traductores descuidan por accesorios muestran una preocupación constante por presentar los *hombres que piensan* y no a los pensamientos abstractos.

2° *La contradicción intelectual* es de tal manera constante en las *Upaniṣad* que la especulación hindú ha podido extraer de estos textos seis doctrinas, o más bien seis “aspectos” (*darṣana*) diferentes, a veces contradictorios, y sin embargo los seis considerados como ortodoxos. Las discusiones con tesis contradictorias de las *Upaniṣad* son introducidas, como en Platón, por la puesta en escena de varios interlocutores a quienes el maestro plantea preguntas. Por ejemplos, cinco teólogos han ido a encontrar un maestro famoso, y la discusión se dirige a “el ser que es común a todos los hombres”; los cinco, interrogados, definen este ser como una “substancia” metafísica: para uno es el Cielo, para los otros el Sol, el Viento, el Espacio, las Aguas, la Tierra. El maestro escucha sus definiciones, y les dice (lo resumo un poco): “Sí, es verdad que el Cielo es común a todos los hombres, es decir que todos tienen una cabeza; pero si construyes el ser absoluto así, es porque tienes una vida de cabeza: está muy bien, pero no basta, e incluso, si continúas siendo solo una cabeza, tu cabeza estallará”; y así respondió, hasta llegar al quinto, a quien declara: “¿La Tierra, dices? Es decir aquello sobre lo cual uno se sostiene en pie, y la base material de tu vida: tu preocupación está en tener una firme posición terrestre, con ricos rebaños, etc. Está muy bien, pero eso no basta: e incluso si continúas siendo solo pies, tus pies perderán toda la fuerza”. Se ve aquí la voluntad de reducir una filosofía verbal por la contradicción, hacer pasar del punto de vista teológico –es decir, cosmológico u ontológico, general, abstracto y exterior– al punto de vista del hombre real y particular: el ser común a todos los hombres, no es tal o cual entidad general, ni siquiera el “hombre en general”, sino la totalidad viva, la irremplazable solicitud de

346 |

—

¹³ *U, uta, evam, vai, bā, khila, kala, hi, ha, atha, anga*, etc.

¹⁴ Ejemplo: “Es debajo de un carro, rascándose la sarna, que lo encuentran, y se deslizan muy cerca de él...” (Estos ejemplos y los siguientes, para no ser desbordado por la riqueza de los documentos, los he extraído del *Chāndogya Upaniṣad*, que no es sospechosa de remodelaciones modernas).

cada uno.¹⁵ O, como es dicho más simplemente en el mismo diálogo: “La meta que hace vivir a un hombre, solo de ella es de lo que debe hablar”.

3º *La referencia constante a un símbolo vivo* (que puede ser tomado en sí como un fin secundario de la discusión). Como hemos visto en *República*, los símbolos sociales tienen el privilegio de ser a la vez *tangibles, completos* (es decir, unidos a la totalidad del hombre; actividad, afectividad, representación), y de ser relativamente muy duraderos, con respecto a la vida de un individuo; dejarán entonces un lenguaje directo para todos los individuos de una misma civilización y a lo largo de toda la duración de esta forma de civilización. El simbolismo más frecuente en las *Upaniṣad* es el del sacrificio: es decir, esencialmente, *la protección del fuego*. Como este acto sagrado es el centro no solamente de la civilización hindú, quizá, de todas las antiguas civilizaciones, regresaré después sobre esto con más precisión.

6. Los cargadores de palabras

Hay otra realidad social, muy durable y común a muchos individuos, que puede servir de soporte a una enseñanza más que verbal: es la imaginaria misma del lenguaje, distinta de su función puramente lógica. La ciencia y la lógica, por sus fines propios, tienen necesidad de vaciar las palabras tanto como sea posible de su contenido motor o afectivo, y de su sentido metafórico; está claro que cuando hablamos, en geometría, de un “triángulo inscrito en un círculo”, es mejor que no pensemos la imagen de una “triple angustia grabada en el interior de una cosa que gira”, lo que sería etimológicamente exacto.¹⁶ En última instancia, el lenguaje lógico deviene álgebra y lógica, completamente despojado de imágenes; en este estado final, no corre mucho riesgo de ser tomado por conocimiento en sí mismo. Pero la ilusión subsiste en las formas intermediarias del lenguaje abstracto, cuando hablamos de “espíritu”, “cuerpo”, “Dios”, “materia”, y así sucesivamente. El lenguaje filosófico ordena estas palabras según sus relaciones conceptuales, es decir, según los residuos esquemáticos que quedan en ellas cuando se han

I 347

¹⁵ “[El *brahman* (el Verbo)] es así considerado bajo un doble aspecto (*adistam*): lo que observa a sí mismo (*adhyātman*) y lo que observa la manifestación (*adhidevatam*)”.

¹⁶ NT: Entendemos que Daumal comete un error al confundir la etimología de las palabras ángulo (*angle*) y angustia (*angoisse*). Tanto en francés como en español derivan de dos términos similares en latín: la primera proviene de *angulus*, que significa esquina; la segunda de *angustus*, estrechez, aunque ya poseía el sentido figurado de dificultad. Ahora bien, teniendo en cuenta los pasajes posteriores donde se tematiza la falsa etimología, podría tratarse de una sutil ironía.

negado las imágenes, las actitudes vitales y los sentimientos que constituían sus fundamentos originales. El rol de esta abstracción no es hacer pensar, sino prever lo que se pensará cuando se pensará. Aligeradas de sus imágenes, las palabras son como las formas de los objetos que el dibujante puede desprender de la materia; no están ya sometidas a las condiciones de tiempo y espacio como los pensamientos y los objetos reales. Se los puede desplazar mucho más rápido, lo que explica el terrible: *Meliora video proboque, deteriora sequo*¹⁷: es que yo, el perseguidor, no soy una palabra abstracta; estoy entorpecido por un cuerpo. El filósofo es un cartógrafo de la vida humana; al igual que el cartógrafo, habiendo despejado el contorno de un país de su substancia geológica, puede reducir esta forma a las proporciones que le plazca y reproducirla sobre una pequeña hoja de papel, al igual que el cartógrafo, en un corto espacio de tiempo, puede disponer lógicamente de las formas generales de la existencia que necesitaría quizá años para recorrer; y si lo ha hecho bien su discurso lo ayudará seguramente en su viaje, y ayudará a sus semejantes. La filosofía discursiva es así necesaria en el conocimiento como la carta geográfica en el viaje: el gran error, lo repito, es creer que se viaja observando la carta.

348 |

Cuando el problema trata de cómo incitar al viaje, se puede preguntar: ¿se puede utilizar una carta geográfica no solamente para guiar, sino para provocar al viaje? —esto es en todo caso lo máximo que puede hacer, porque la carta jamás hará por mí el esfuerzo de ponerme en marcha—. Es necesario buscar la respuesta al lado de los interesados, es decir, las agencias de turismo y las compañías de transporte. La respuesta es que se puede, entre otros medios, utilizar la carta geográfica, bajo forma de afiche, para incitar a los viajes. Pero es necesario entonces amenizarla con imágenes: se desatenderá quizá la precisión geográfica, pero se pintará aquí, sobre África, una palmera y un camello; sobre Italia una ruina romana, y así sucesivamente. En otros términos, se reintegra al sistema abstracto, bajo forma de imágenes, algunos aspectos de la realidad física de la que ha sido arrancado.

Ateniéndome a los dos ejemplos que he seleccionado, es sabido qué uso hacía Sócrates de la etimología. Procesos análogos se encuentran constantemente en toda la literatura incorporada al Veda. La lengua sánscrita, de la cual algunas miles de raíces monosilábicas tienen todas un sentido concreto casi siempre directamente reconocible, se prestaba maravillosamente a estos ejercicios. Al acercamiento de palabras por la sonoridad o la etimología, al empleo de una misma palabra, en el curso de un mismo texto, con sentidos

¹⁷ NT: “Veo lo mejor y lo apruebo; pero sigo lo peor”. Es un célebre verso de Ovidio en sus *Metamorfosis*, VII, 20.

diferentes, É. Senart lo llamaba “filosofía por retruécanos”; es verdad, salvo por el valor peyorativo de la palabra “retruécano”. No creo que se pueda hacer una distinción precisa entre una “etimología” y un “retruécano”. La “verdad” etimológica es extremadamente huidiza. Si se me dice que las palabras “legar” y “legado” no tienen ningún parentesco etimológico, no se me enseña nada útil. Desde que la palabra “legado” (*legs*) se escribe con una *g*, que incluso muchas personas hoy pronuncian, es una nueva palabra, que está realmente emparentado con “legar” (*léguer*);¹⁸ el sabio solo puede hacer falsas etimologías; la gente, al contrario, desde que acerca dos palabras, las relaciona realmente, y a partir de ese momento están unidas por una conexión nueva, como dos árboles que se injertan. Hay, a decir verdad, en el *Crátilo* por ejemplo, o en los glosarios de los Vedas, etimologías eruditas, ni más ni menos exactas que las nuestras, y que pueden servir de ayuda memoria (en los glosarios védicos es su rol principal, al parecer). Pero cuando, en los diálogos de las *Upaniṣad*, los interlocutores descomponen y recomponen palabras, las combinan según nuevas formas y las presentan bajo facetas diversas, no lo hacen en absoluto por la vana meta de encontrar una “verdad etimológica” imposible. Ellos lo hacen por dos razones principales:

1° A primera instancia, para cargar la palabra de potencia motriz, afectiva y representativa a la vez, para crear entre la palabra y el hombre vivo relaciones tan diversas como posibles, que lo comprometerán en un acto real, lo incitarán a salir de un saber solamente verbal. Tomaré un ejemplo más, entre cien, de las *Upaniṣad* que citaré después, destinado a los “Cantores de Himnos”. La palabra que designa al himno cantado es *sāman*. Los vínculos concretos de esta palabra parecen haber sido, desde la época védica, demasiado lejanos ya; era asociada a las ideas de “mugido” y de “propiciación”, pero su uso litúrgico tan particular la había convertido en una palabra puramente técnica; es ella quien da su título al Tercer Veda (*Sāma-veda*), aquel en que los cantos son anotados melódicamente. Para devolver a la palabra un valor humano directo, para recordar al cantor que el himno que estaba encargado de emitir no era un acto ritual mecánico, sino una verdadera operación sobre él mismo, así es como él lo explicaba:

Sāma (nominativo neutro de *sāman*) está formado de *sā*: “ella, esta”, y de *āma*: “él, éste”. Dos elementos en la relación de hembra y macho. “Esta” —es decir, aquella que se extiende bajo nuestros ojos, que es hembra, es decir,

I 349

¹⁸ En francés la palabra *legs* (*legado*) deriva del término antiguo *laisser* (*dejar*). Por tanto no tiene una relación etimológica con *léguer* (*legar*), que deriva por su parte del latín *legare*. Aunque morfológica y semánticamente estén relacionadas, no ocurre lo mismo con su origen. En español la situación es diferente, ya que ambos términos derivan del latín.

substancia fecunda pero no fecundante— es la Tierra. “Él”, el macho, el animador que no crea nada de él mismo, pero sin el cual las producciones de la Tierra quedarían inertes, es el Fuego —fuego doméstico que es el amo del hogar, o fuego vital, calor animal que distingue al vivo del muerto—. *Sāman*, en género neutro, es la unión de la Tierra y el Fuego, del cuerpo y de la vida. Ya que incluso *sā* (ella) y *āma* (él) son identificados respectivamente con las parejas Atmósfera-Viento; Cielo-Sol; Constelaciones-Luna; Luz blanca (percibida como extensión) y Agujero negro minúsculo de la pupila del ojo (es lo *negro inextenso* que percibe, penetra la luz femenina); palabra y aliento (el aliento es macho, porque, no siendo sonoro sin embargo es él quien vuelve sonoras las palabras, sus hembras); Ojo y Sí mismo (es decir, la visión y el vidente); Oído y Sentimiento (por el cual percibimos las formas melódicas). Y por toda una serie de analogías, “él” y “ella” se encuentran identificados con el doble aspecto de toda manifestación; en fin, esta visión cosmológica es explícitamente acompañada de una visión directa del hombre mismo: cuando el cantor pronuncia el *sāman*, es un matrimonio que debe realizar entre su cuerpo (Tierra), su afectividad (Atmósfera), su pensamiento (Cielo), y el “Sí mismo” (*ātman*) que es a la vez el calor del cuerpo, la fuerza de esta afectividad y el sol de este pensamiento. Es por esto que es un cantor sagrado, y no un cantante de ópera. Un poco más adelante, la misma palabra *sāman* es explicada de otra manera,¹⁹ lo que prueba bien que el texto no tiene por objeto una “etimología”, sino una vivificación de la palabra.

2° Las especulaciones sobre las palabras han encontrado incluso otro sentido en las *Upaniṣad*. Están ligadas por el hecho de que los diálogos son presentados como tipos de diálogos reales, y no como artificios literarios. Por eso ocurre lo que cada uno de nosotros puede constatar en cada una de nuestras conversaciones: una misma palabra puede tener *sentidos* y sobre todo *valores* diferentes, frecuentemente opuestos, para varios individuos. Así la palabra *ātman* (primitivamente “aliento, aliento vital, vida, *ánima*, después *ánimus*”, y en fin, “persona”, “sí mismo”) es la fuente de innumerables confusiones, cada una oyéndola como eso con lo cual tiene costumbre de identificarse: cuerpo, pasiones, sentimientos, imaginación, intelecto, voluntad —exactamente las mismas confusiones que pueden hacer hoy los lectores de Platón a propósito del “conócete”—.

A fuerza de ahogar así al lenguaje, el pensamiento no puede contentarse más en el soporte de las palabras; debe salir para buscar en otro lugar su resolución. Este “otro lugar” no debe entenderse como un plan trascendente,

¹⁹ En otra parte incluso, se relaciona *sāman* con la raíz *so, sā*, “desgarrar, destruir, acabar”; *sāman* es lo que destruye la ilusión y, musicalmente, acaba el sentido de la estrofa.

un dominio metafísico misterioso; este “otro lugar” es “aquí”, en lo inmediato de la vida real. Es de *aquí* que parte nuestro pensamiento, es *aquí* que debe regresar; ¡pero después de qué vueltas! Primero vivir, segundo filosofar; pero tercero, re-vivir. El hombre de la caverna de la que habla Platón debe salir, contemplar la luz del sol y, *provisto de esta luz* que guarda en su memoria, volver a la caverna. La filosofía verbal no es más que una etapa necesaria de este viaje.

7. El valor del discurso en un saber tradicional

Quiero recordar aquí, para esclarecer lo que he dicho más arriba de las especulaciones hindúes, cómo este viaje humano era no solamente concebido sino organizado e instituido socialmente en la antigua civilización de la India.

El fundamento de esta civilización es el *Veda*. La base del *Veda* es un conjunto de himnos que pasan por extremadamente oscuros; en verdad, es nuestro espíritu el que se oscurece delante de su simplicidad esencial: nos dejamos deslumbrar por la riqueza inaudita de sus metáforas, y perdemos de vista el hecho siempre simple descripto por sus imágenes luminosas. Hecho tan simple que haría falta volver a ser un niño pequeño para comprenderlo. No puedo dar más que esta aproximación:

El hombre no puede vivir sin fuego; y no se hace fuego sin quemar algo.

Tal es —a falta de un mejor resumen— el centro de la enseñanza del *Veda*. El brahmán tomaba posesión de esta enseñanza en el curso de los cuatro períodos de su vida:

1º En su séptimo año, el niño entra en la vida social. Aprende de memoria (y con conciencia) los himnos del *Veda*; aprende a cantar bajo todos sus matices el fuego que hace vivir al hombre, el calor que el fuego emite, el combustible que nutre al fuego; ritmos, melodías y gestos rituales se inscriben en su cuerpo, y le servirán durante toda su vida de medida para todas las cosas.

2º Entre los veinte y los treinta años, en general, el joven se casa y se convierte en padre de familia. Es en este período que participa activamente en la vida social. Terminó de estudiar los Himnos; ahora debe leer los comentarios de estos himnos llamados *Bráhmanas*. El sentido general de estos comentarios es litúrgico y mitológico. La enseñanza original del *Veda* es, substancialmente, desarrollada de este modo:

Este Fuego, si hace vivir al hombre, es entonces una potente divinidad; y, ya que puede manifestarse solo ante nosotros si le damos alimento, es necesario ofrecerle sacrificios. Adoremos entonces el Fuego; adoremos también

el Calor que se derrama por todas partes incluso cuando el fuego ha desaparecido, y que es entonces un dios más potente aún; adoremos al Sol, que es un Fuego celeste. Adoremos el líquido inflamable que sirve para reanimar el Fuego, padre del Fuego que nos hace vivir, y que es entonces nuestro ancestro. Adoremos entonces también a los ancestros...

y así por metáforas sucesivas, de la simple constatación primitiva, toda una mitología y todo un ritual complejo se desarrollan. Estas complicaciones de metáforas y de deducciones lógicas, el hombre debe impulsarlas hasta sus últimas consecuencias; e incluso si ya ha descubierto en el fondo de esta mitología el sentido simple y original, debe continuar haciendo los sacrificios y hablando a los dioses. Porque su ocupación actual es mantener a su familia y educar a sus hijos; debe entonces poder responder mediante metáforas justas, es decir, relacionadas con las cosas reales, a las preguntas que le harán sus hijos –porque los hijos hacían ya a sus padres las mismas preguntas que hoy–: “¿dónde va el fuego cuando se apaga? ¿qué quieren decir sus crepitaciones? ¿quién es su padre? ¿el fuego del sol se come también los bosques? ¿quién encendió el sol? ¿frotando qué ramas?...”. El hijo que vea en cada cosa una *persona* estará prematuro para darle explicaciones científicas; pero será aún más peligroso contarle cualquier cosa sobre esas personas. Hay

352 | mitos verdaderos y mitos falsos. Los mitos de los *Bráhmans* eran verdaderos en el sentido que sus “dioses” sostenían relaciones de identidad, en tanto que *relaciones*, aquellas que unen los elementos físicos del fuego, de lo combustible, del humo, del calor; del sol, de las nubes, de la aurora, de la luz; relaciones idénticas, en fin, aquellas que unen los elementos y las actividades del pequeño mundo que es nuestro mundo. Este sólido sistema de analogías, fundado sobre un hecho físico, servirá al pensamiento animista del niño; y permanecerá vigente, cuando el hombre, desviando su mirada del mundo exterior, la lleve hacia su interior.

3° Este retorno de la mirada hacia sí deviene explícito en la tercera fase de vida según la tradición hindú. El padre de familia “cuando ve delante de él los hijos de sus hijos”, ha terminado su tarea. Puede entonces “irse al bosque”²⁰. Lleva consigo los *Libros del bosque*, que son comentarios de los *mismos* himnos del *Veda*. Estos libros le dicen:

Este fuego que te hace vivir, no es el fuego físico que arde en tu casa; es

²⁰ “Cuando el padre de familia ve sus arrugas y sus cabellos blancos, y el retoño de su retoño, entonces se va al refugio del bosque... Habiendo diseminado la ‘Ofrenda del Protector de los Progenitores’, con el don de todo según el Saber, recogiendo entonces en él mismo los Fuegos, el brahmán se va, errante, de su casa” (*Leyes de Manu*, VI, 2, 38).

el fuego interior que anima tu cuerpo y tus pensamientos; es el principio activo de ti mismo; a él es necesario ofrecer sacrificios; y el combustible que demanda es tu propia substancia. Todos los dioses que adoraste son creaciones del lenguaje, que diseñan tus facultades, tus actividades, tus maneras de ser.

El hombre comienza entonces a tejer él mismo la red de analogías que la teología había tendido entre los “dioses”.

4º En fin, cuando ha edificado y contemplado su mundo interior, está maduro para la cuarta enseñanza (que es aún un comentario a los *mismos* himnos), aquella de las *Upaniṣad*, es decir, según la explicación hindú de la palabra, la enseñanza que desgarrar la ilusión. Todo lo que ha creído saber, se le dice, todo eso no es más que palabras. El Veda mismo, no es más que palabras. Los “dioses” interiores que nutrió en sí mismo, no son más que palabras; no tienen otra realidad que la que el hombre mismo le confiere —si el hombre *es*—. Pero hablar de este último estado solo sería palabrerío. Todo lo que puede decir el hombre entonces, regresando del “bosque” (el bosque mismo, con frecuencia, metafórico) son palabras originales del *Veda*, en su simplicidad: el hombre no puede vivir sin fuego, y no hace fuego sin quemar algo. No hay necesidad ya de revestir estas palabras de teología o de metafísica. Puede repetir los versos del *Veda* como lo hacía de niño —las mismas palabras, pero cuyo sentido ha sido nutrido, desarrollado, después absorbido y consumado por la experiencia de toda una vida—. Esto es lo que los hindúes entienden por la palabra *vedānta*, que designa el fin, el fondo, la última palabra y al mismo tiempo la consumación del saber tradicional.

I 353

Es esta existencia de un saber tradicional que ha permitido a la India antigua representar hasta en sus instituciones sociales el curso normal —o el que *debería* ser normal— de la vida humana: de la simplicidad que se ignora a la simplicidad consciente y recreada, pasando por la complejidad de una investigación que abraza todas las manifestaciones de la vida. Es porque las palabras estaban unidas íntimamente a esta arquitectura de la vida, que las especulaciones verbales hindúes guardan siempre su carácter relativo y transitorio; intermediarios que están entre la *pregunta* desde donde han nacido y la *solución* donde deben desaparecer.

He tomado como ejemplo la tradición hindú porque esta hizo todos los esfuerzos posibles por dejar documentos verbales que son imposibles de comprender en medio de especulaciones puramente verbales.²¹ Se encon-

²¹ En el manuscrito de Daumal se lee: “La tradición védica tiene la ventaja de que todas las interpretaciones expresables en palabras escritas han sido fijadas en libros; por tanto todo lo que he adelantado es constatable y estoy seguro de no haber interpretado nada según mi fantasía”.

trará en las tradiciones judeocristianas –por ejemplo en los textos cabalísticos, que llegan asimismo al límite de lo expresable– caracteres análogos (en el sentido preciso de la palabra). Pero al hablar de tradiciones tan unidas aún a nuestras formas culturales, se corre riesgo de provocar las pasiones de los exégetas y mezclar todo. Sin embargo, he creído útil mostrar las analogías profundas entre los testimonios socráticos y los de las *Upaniṣad*; estos acercamientos pueden ayudar a un occidental a familiarizarse con el pensamiento hindú, ordinariamente sepultado bajo un desorden de divagaciones unas veces eruditas, otras veces sentimentales.²²

Al mismo tiempo, esta apreciación de lo que es un saber tradicional mostrará, espero, que la ausencia de tal saber va a la par con la existencia de *filosofías verbales que se toman por un fin en sí mismas*. Pero no se recrea de todas las piezas un saber tradicional que abrace todo pensamiento y toda actividad humana. No se puede más imitar una tradición extranjera ni hacer revivir una tradición muerta; para los pueblos como para los individuos, la ley de algunos puede ser mortal para otros. Sin embargo, la analogía de la tradición hindú puede sugerirnos que el saber tradicional debe siempre edificarse sobre la base de un mito colectivo, unido a las instituciones y sosteniendo con la naturaleza y la sociedad relaciones concretas; no veo actualmente más que conocimiento científico, unido al desarrollo técnico y a la evolución económica moderna, que tiende a responder a esta definición: es esta una mitología, y no del género literario que se designa comúnmente bajo ese nombre. Nos es difícil concebir nuestro conocimiento técnico como un “mito”, de tal manera que estamos identificados con él. Pero los “mitos” de los antiguos no eran más “míticos” para ellos. Cualquiera sea el “mito” en que estamos sumergidos, la Filosofía general, investigación del ser, no llegará a consumarse si no supera los límites verbales, pero entonces deberá realizarse en una obra directa de cultura humana, en una nueva adecuación *de hecho* entre la naturaleza, la organización económica, las instituciones, los diversos cuerpos de conocimientos, de técnicas y de artes, y las necesidades fundamentales del hombre.

Si es esto un sueño, ¡está bien! Soñemos.

Recibido: 10-05-2023; aceptado: 11-09-2023

²² Divagaciones eruditas: según Benfey y Haug la palabra *brahmán* designa primitivamente “la pequeña escoba hecha de hierbas *kuṣa* (¿*Poa cynosuroides*?) que se pasaba de mano en mano en el sacrificio”. Por cierto, según Haug, la palabra *veda* designaba también la misma pequeña escoba (Haug, *Le sens primitif du mot Brahma*, 1868, p. 4).