

H. A. Murena, la recuperación de lo sagrado

Javier Mercado
Universidad Nacional de Córdoba
Argentina

El segundo Murena

Generalmente se asocia a Héctor Álvarez Murena con el Grupo Sur. Pero para que esta asociación tenga validez -y podamos marcar los límites que la hacen posible- debemos detenernos en las fechas de publicación de los textos que aquí trabajamos, ya que aportan datos esenciales para comprender su trayectoria intelectual. *La cárcel de la mente* aparece en 1971, *La metáfora y lo sagrado* en 1973 y, finalmente, *El secreto claro* es editado de forma póstuma en 1977. Se trata de los textos finales del autor. Podríamos decir que la producción de Murena cambia de signo desde fines de los 50 y principios de los 60.

Anclamos el adjetivo «finales» alrededor de 1961, ya que la mayoría de los trabajos de *La cárcel de la mente* son bastante anteriores a su publicación en 1971. Como informa la nota final de *Visiones de Babel* (Murena 2002) «El ultranihilista» data de 1961, «El nombre secreto» aparece en 1969, y «El arte como mediador entre este mundo y el otro» data del mismo año. Según la cronología, todos los artículos se gestan a partir de 1960¹.

Tal vez sea un error catalogar estos últimos escritos de misceláneos, como si fuesen compendios de textos que se reúnen para hacer frente a demandas editoriales. Por el contrario, de su lectura surge la sensación de unidad y totalidad. No se editan con un afán de compilación. Pueden ser leídos como un ensayo total cuyas partes tienen cierta autonomía, pero que en general deben ser pensadas como un todo orgánico. Clara señal de esto dan los *excursus* que anteceden cada nuevo capítulo de *La cárcel de la mente*.

A su vez, *El secreto claro* se trata de un texto variable, lleno de digresiones y sendas perdidas. Su estructura no es una falla, sino simplemente el modo de ser de un texto que no estuvo pensado para ser leído, sino escuchado. Las conversaciones que H. A. Murena y D. J. Vogelmann mantuvieron durante los años 1971 y 1972 fueron

transcriptas casi sin modificaciones en la versión final del texto y son un reflejo del pensamiento de ambos sin los filtros y pruritos de la escritura. Según lo aclara Vogelmann en el prólogo (2005, 11), Murena tuvo el papel protagónico, en tanto él se reservó el lugar de instigador. Más allá de quién guió a quién, es inevitable señalar la coherencia y concordancia de estas charlas con *La cárcel de la mente* y *La metáfora y lo sagrado*. Fundamentalmente, porque en ellas se echa mano del pensamiento tradicional como llave para entender lo que le acontece al hombre actual y como brújula para dirimir hacia dónde se dirige el drama humano. El jasidismo, la cábala o el taoísmo son términos frecuentes del último Murena que también aparecen en los diálogos de Radio Municipal de Buenos Aires.

A la propuesta de considerar los trabajos como un todo unitario agregamos que este último momento se define en torno a la reflexión sobre lo sagrado. Por tanto, se distancia de algunos debates centrales del Grupo Sur²; igualmente, no abandona el debate político, pero lo supedita a la nueva serie de elementos que hacen su aparición en esta última etapa. Éstos se vinculan, por un lado, con la pregunta por la desorientación del hombre actual y su existencia en un mundo profano. Pero, por otro, también se religan a las búsquedas religiosas de Murena, quien se dispone a bucear en textos olvidados para hacer reverdecer el desierto espiritual moderno.

Como señala Guillermo Piro en su introducción a *Visiones de Babel*, se puede entender la *catena aurea* que recorre los ensayos como «las notas sintomáticas de la lucha de una criatura por lo común desconcertada ante el caos especialmente perturbador de los tiempos y lugares que le fueron dados para vivir» (Murena 2002, 13). En efecto, no es menor la presencia del desasosiego como eje que estructura la argumentación, la constante sensación de que al hombre del siglo XX le toca enfrentarse con un mundo en decadencia y ruinas. El hombre masa, masificado, desposeído de su propia individualidad es objeto de un análisis que no siempre se caracteriza por el optimismo en el futuro.

Mas suponer que Murena se detiene sólo a señalar la decadencia de Occidente supone una lectura a medias. El análisis va mucho más allá de Occidente y, en líneas generales, se propone investigar el derrotero humano desde el Renacimiento en adelante para desentrañar en las razones ocultas del declive. Y es aquí donde la unidad de los

textos se evidencia con mayor esplendor. Hay un afán constante de ir en busca de las causas profundas que subyacen a la presente decadencia. El interrogante por las causas del fracaso del hombre sobre la tierra, podríamos decir, es el hilo que mantiene unido al texto.

En movimiento contrario, también se buscan los modos de sortear el abismo. Por ello, reacciona ante quienes proponen recetas que posibiliten una transformación; pensar en una serie de pasos que puedan llevar a la redención es, en el fondo, un pensar tecnocrático. Murena huye del «reino de la cantidad» y señala hacia lo sacro. El reencuentro con lo sagrado no es algo que se pueda enseñar mecánicamente, requiere una voluntad de introspección muy fuerte. Se entiende como un camino estrictamente individual, en el que la idea de «masa» queda excluida totalmente. Una sociedad no es más que el conjunto de problemas o virtudes de cada uno de sus miembros y sería un error -desde su perspectiva- suponer que una sociedad puede ser más sana que sus integrantes. La transformación social no terminará por transformar a los individuos, sino al contrario. Es la transformación de los individuos la que posibilita la transmutación de una sociedad. Como el camino de la individuación de Jung, el reencuentro con lo sagrado de Murena es un reencuentro solitario.

En caracterizar las fuentes y particularidades de estos dos movimientos -el de descenso hacia las razones profundas de la decadencia y el de ascenso hacia un nuevo *homo religiosus*- nos concentraremos durante las siguientes páginas. Murena cierra un tríptico de reflexión en torno a lo sagrado y busca, quizás con mayor énfasis que sus antecesores, obtener fuego de un rescoldo hace tiempo olvidado pero no extinto.

Las fuentes de un viraje intelectual

En *La cárcel de la mente* se agolpan referencias a René Guénon, Titus Burckhardt y Ananda Coomaraswamy, entre otros. En función de estas referencias proponemos hablar de un viraje intelectual en los últimos quince años de la producción del autor. Como ejes centrales se plantean el constante repensar el atolladero político de la civilización occidental y la función equilibradora que cumple lo sagrado a la hora de

plantear un nuevo horizonte de existencia posible. Nuestra primera tarea es, por tanto, reseñar algunas de las características de este viraje y las fuentes de las que se nutre. Para esto, los diálogos de *El secreto claro* son fundamentales, ya que bajo el tono cordial de la charla se tratan temas y autores por fuera del meditado ensayo escrito.

En el diálogo titulado «La contrainiciación» (2005, 21–27), se manifiesta la reticencia de Murena hacia autores como Alan Watts, Jiddu Krishnamurti, Madame Blavatski, Annie Besant, o Pierre Teilhard de Chardin. Esta primera referencia es importante para señalar el camino a seguir. Blavatsky, Besant y, en cierta medida, Krishnamurti son representantes de la teosofía de principios de siglo. A su vez, Watts puede filiarse con el movimiento post-hippie que se dio en llamar *New Age*. Ambos caminos se representan como sendas perdidas. El primero porque no llega a erigirse en una corriente filosófica sólida o una recepción del pensamiento hindú en Occidente; sino que más bien se trata de la sumatoria de ideas difusas de origen centroeuropeo mezcladas en una masa informe con malas traducciones de textos sagrados de la India.

Las ideas de la teosofía -que fueron tan caras a Lugones y, en algún aspecto, a los mismos Rojas y Güiraldes- no tienen ninguna pregnancia en el pensamiento de Murena. En cierto sentido, esto coincide con su decadencia como corriente pseudo-religiosa. El movimiento de la Nueva Era tampoco le llama demasiado la atención. Tal vez estuvo munido de un herramental teórico más sólido que la teosofía, pero su interpretación y adaptación de la filosofía oriental terminó por mostrarse igualmente inexacta y problemática. Buscando una «divinidad sin Dios» y cortando casi todos los vínculos con las tradiciones propias de Occidente, el movimiento desembocó en una autoayuda laxa e incapaz de hacer frente al polo sombrío de la existencia. Se refugia en la candidez de sus buenas intenciones y no hace frente al problema del mal. Por igual, ambas corrientes -que se sitúan en los extremos del siglo XX- son catalogadas por Vogelmann y Murena como inconducentes.

Ahora bien, dentro del mismo artículo se rescata la figura de René Guénon. De hecho, se trabaja con las ideas de iniciación y tradición en clave netamente guenoniana³. Esta referencia nos lleva a un campo completamente distinto, puesto que Guénon -a diferencia de la teosofía, que bogaba por un «Cristianismo Esotérico»- habla de un «Esoterismo Cristiano» (Guénon 2003). La inversión de los términos es importantísima,

en tanto la segunda combinación hace referencia a una sabiduría tradicional que se encuentra más allá del cristianismo (y de toda religión particular) pero que se encarna materialmente en ella. Este saber esotérico, para Guénon, es el núcleo central que comparten todas las religiones. La demostración que cada una de ellas hace del saber es diferente y particular. Así, existe siempre una faceta visible y abierta de toda religión, su cara exotérica. Ésta se complementa con una faceta invisible, interior y misteriosa, su cara esotérica (Benoist 1969).

Mencionamos brevemente esta diferenciación porque, durante todos los diálogos con Vogelmann, Murena demuestra un gran interés por la cara esotérica de las religiones. En el diálogo «El Tao, la técnica y el justo medio» (2005, 45-51) opta por el taoísmo y Lao Tsé frente al saber exotérico y social de Confucio. En «El deseo del mendigo» (2005, 53-58) vuelve con insistencia sobre el jasidismo, vertiente mística del judaísmo. Con «El agua del paraíso» (2005, 67-70) se interesa por el sufismo, es decir, el esoterismo islámico. Incluso, luego de sus explicaciones, lo impronta Vogelmann: «Perdón, Murena, quisiera hacer un paralelo. El shiismo ¿no será la veta comparable con el talmudismo, y la del sufismo como los cabalistas de los judíos?» (2005, 67). Dentro de la tradición cristiana, trabaja sobre el Maestro Eckhart (2005, 76) y Angelus Silesius (2005, 115). Como queda claro en las charlas, Murena opta por el aspecto esotérico de las religiones. Y tal vez por esto pasa del judaísmo al islam o al cristianismo sin ningún tipo de problemas. No revisten gran importancia las diferentes formas externas.

A esto se debe sumar que, al hablar sobre arte en el texto «El arte como mediador entre este mundo y el otro» (2002, 400), no cita ninguna de las grandes referencias de su tiempo, sino que se apoya en el texto de Titus Burckhardt *Principios y métodos del arte sagrado*, en *Símbolos fundamentales de las ciencias sagradas* de Guénon, en textos sobre alquimia de Eugène Canseliet, y en *La danza de Shiva* de Ananda Coomaraswamy. Se trata en todos los casos de autores capitales de la corriente tradicionalista, cuyos estudios sobre religiones apuntan a los aspectos esotéricos.

Finalmente, en este recorrido por las referencias menos difundidas de Murena queremos agregar a Carl Gustav Jung⁴. Si bien el psiquiatra suizo no se dedica a la historia de las religiones comparadas, el peso de esta disciplina en su obra es

fundamental, al tiempo que se erige como uno de los críticos centrales del «mundo sin dioses» forjado por la mentalidad racional europea. La importancia de lo inconsciente colectivo es remarcada en el apartado 15 de «El ultranihilista», donde afirma que «El arte de curar occidental había menospreciado -con total coherencia respecto a la *Weltanschauung* de la que formaba parte- las fuerzas psíquicas irracionales que desempeñan en la dinámica de la salud un papel que aún no se sospecha siquiera» (2002, 301).

Siguiendo los argumentos del mencionado apartado 15 (y también en el 12), se advierte que Murena no piensa en sintonía con Freud, para quien lo inconsciente es algo de índole completamente personal, sino que opta por una definición de carácter junguiano. Como se aprecia en los ensayos de *Civilización en transición* (Jung 2014) lo inconsciente es pensado por el autor suizo desde un punto de vista colectivo y social. Si bien el primer adjetivo es muy citado, no tanto el segundo. Pensar lo inconsciente a nivel social implica que no es sólo un factor atávico que traspasa a todos los integrantes de un grupo, sino que también se trata de un principio activo con gran influencia en el carácter del conjunto.

Como Jung, Murena es reacio a pensar en términos de grupo, y mucho más si se considera al grupo como masa. La masa comporta la degradación del individuo humano, quien librado a las fuerzas de lo inconsciente ya que en el grupo prima lo que es común a todos (y lo común no son las diferencias personales, sino las similitudes biológicas). Por tratarse lo inconsciente colectivo de algo conformado biológicamente a lo largo de los milenios, un sujeto masificado está completamente desprotegido contra sus fuerzas inconsciente y puede ser manipulado a través de diferentes herramientas que el pensar titánico ha forjado para tales fines (en especial los medios de comunicación, sobre los cuales volveremos a propósito de la sacralidad de la palabra).

Además de la dimensión colectiva de lo inconsciente, Murena también adapta uno de los conceptos centrales de la teoría junguiana, el de enantiodromía o polaridad (Jacobi 1963, 91–94). La conversión de algo en su contrario por polarización es un principio activo de su pensamiento. Lo suele enunciar como *turning point* y es una de las nociones centrales para entender la decadencia del mundo moderno. Al respecto puntualiza: «dicho ritmo de aceleración lleva inevitablemente implícito en sí un punto

de detención, un *turning point* en el que la entera empresa humana se hallará comprometida en un juego de vida o muerte» (Murena 2002, 298). Asimismo, en el punto 5 de «Los nihilistas» señala una serie de inversiones que se han operado en la modernidad a raíz de las cuales varias prácticas antiguas -de carácter sagrado- se han vuelto su opuesto. La que más nos interesa ahora es la medicina, por su relación con Jung. Al respecto, agrega Murena:

el psicoanálisis obra directamente con una amplitud que ni siquiera se sospecha a propagar una ética que exige en todos los órdenes de la actividad la adopción de medidas idealmente destinadas a impedir (...) que los individuos padezcan experiencias traumáticas, pero que lo que en verdad ocasionan es un impresionante aumento de la incapacidad de cada cual para afrontar los naturales embates de la vida (...) *Pues el arte de curar se ha convertido en el arte de enfermar* (Murena 2002, 270).

Esta inversión enantiométrica la constata el autor en varios otros planos además del psicoanálisis, como la filosofía, el arte y la educación. De allí que la idea de conversión en su contrario sea central para pensar la catástrofe de la civilización moderna. Al focalizarse en un pensar titánico, es muy factible que el ser humano se haya polarizado y potenciado en demasía ciertas capacidades que, a la larga, se terminaron transformando en sus contrarios. Para Murena la cumbre del pensar es el ya-no-pensar, al igual que la del educar es el ya-no-educar. En el concierto de oposiciones mencionadas en «El ultranihilista» queda claro que la sociedad moderna, sùmmum de la racionalidad científica y económica, se torna por completo desquiciada y oscura.

Cerramos aquí este recorrido por las fuentes del segundo Murena. Hemos dado cuenta de los nombres y textos centrales; en los siguientes apartados desarrollaremos con mayor detalle algunos conceptos que dejamos simplemente enunciados. Lo fundamental aquí reside en comprender que, si bien el autor presenta una serie de continuidades en su obra, también existen nuevas sendas. En estos últimos ensayos permanecen latentes algunas preguntas iniciales (¿qué es la nación?, ¿cómo pensarnos como latinoamericanos?, ¿qué sistema de gobierno darnos?, ¿cuál es nuestra historia?), pero el énfasis radica en pensar la coyuntura de lo humano. El interrogante de ¿qué es ser un hombre en Latinoamérica? se ve desplazado por una nueva cuestión: ¿qué queda de humano en el hombre? ¿cómo gestionar los resabios de humanidad para reverdecer la civilización occidental? Hacia allí nos encaminamos.

La profanación del *mundus*

En la charla «La decadencia de nuestro tiempo», Murena y Vogelmann exponen la teoría de los ciclos cósmicos (2005, 33). Esta teoría observa que el universo no se desarrolla de acuerdo a un tiempo lineal e independiente de los eventos que sobre él se concitan, sino que tiene otra lógica de funcionamiento. Frente al tiempo cartesiano -plano y abstracto en todo sentido- la teoría de los ciclos apunta a una concepción diferenciada: el tiempo no es independiente de los sucesos que se dan en él; es más, tiempo y suceso están íntimamente relacionados, se rigen de acuerdo a lo que Guénon llama «signos de los tiempos» (1976). Es decir, que el tiempo marca cualitativamente los acontecimientos que se despliegan sobre él.

Hablan de un progresivo empobrecimiento de la manifestación como tal (es decir, del universo) a partir del alejamiento del principio divino que le da origen. En términos de Guénon, se entiende como un oscurecimiento o densificación de la materia, que se conoce como «materialización del espíritu», y comienza cuando la Unidad decide manifestarse. A medida que esta manifestación se va desarrollando se aleja de su principio unitario, es decir, que *Prakriti* va tomando dominio sobre *Purusha*.

La referencia primaria de este hecho es *Los trabajos y los días* de Hesíodo. La gradación de las edades -Oro, Plata, Cobre e Hierro- responde al poeta helénico. Pero el origen de la teoría corresponde a la India. De hecho, la teoría hindú de los ciclos cósmicos reza que todo el *Manvatara* (o «Día de Brahma») se divide en cuatro edades o Yugas. Las designaciones son : *Krita Yuga*, Edad de Oro; *Treta Yuga*, Edad de Plata; *Dvapara Yuga*, Edad de Bronce y *Kali Yuga*, Edad de Hierro. Este devenir cíclico ha sido representado en diferentes culturas a través del simbolismo de la rueda o con el paso de la esfera al cubo. Veamos lo que dice Guénon:

La doctrina hindú enseña que la duración de un ciclo humano, al cual da el nombre de *Manvantara*, se divide en cuatro edades, que señalan otras tantas fases de un oscurecimiento gradual de la espiritualidad primordial; se trata de los mismos períodos que la antigua tradición occidental designaba a su vez como la edad de oro, de plata, de bronce y de hierro. Actualmente estamos en la cuarta edad, el *Kali-Yuga* o «edad sombría», en la cual, se dice, estamos desde hace

ya más de seis mil años, o sea, desde una época muy anterior a todas las que son conocidas por la historia «clásica». Desde entonces, las verdades que antaño eran accesibles a todos los hombres se han ido ocultando (...) y, si bien el tesoro de la sabiduría «no humana», anterior a todas las edades, jamás puede perderse, se cubre de velos cada vez más impenetrables (...). Por eso sucede que en todas partes, bajo símbolos diversos, hay algo que se ha perdido, al menos en apariencia y con relación al mundo exterior, algo que debe ser redescubierto por los que aspiran al verdadero conocimiento... (1966, 17-18).

La teoría de los ciclos descendentes es el marco imprescindible para comprender todas las afirmaciones de carácter político y sociológico que Murena realiza en *La cárcel de la mente*. De hecho, sin ella se vuelve oscura la desconfianza que siente por los sistemas de gobierno modernos, en todo conformes con un hombre de hierro que no aspira a una comprensión holística sino sólo material de su existencia. Encontrarnos en el *Kali Yuga* el factor fundamental por el cual se ha perdido la clave simbólica de comprensión del devenir humano en la tierra. Murena afirma:

La historia es un criptograma que quizás tenga una sola interpretación definitivamente valedera, pero los hombres (...) nos servimos para descifrarlo de diversas claves, que varían con el lugar y el tiempo a que pertenecemos, y que nos lo aclaran según lo que más nos concierne. Con América se da el escandaloso caso de que (...) ha sido y es interpretada, inclusive por los americanos, según una clave puramente europea (2002, 224).

No es posible ya una *vera interpretatio* porque se han perdido las claves, es decir, se desconoce la tradición espiritual. Este desconocimiento vuelve puro objeto material de estudio científico cualquier interrogante, que queda así desprovisto de trascendencia y, esencialmente, de carácter simbólico. La historia, entonces, se vuelve materialismo histórico; el mundo, una cantera inagotable de recursos; el hombre, mano de obra para la producción. La existencia completa se desacraliza, el hombre ya no es religioso -en el sentido de *religado*-, está desvinculado del *kósmos* y no posee rumbo. Está librado al azar.

A raíz de la pérdida de la brújula simbólica, Murena considera que se extravía el sentido de lo sagrado no sólo en el tiempo, sino también en el espacio. El hombre moderno vive en una geografía completamente accidental -profana-; habita ciudades que se diseñan en función de las necesidades del comercio, pero no se piensan como

catedrales para habitar. Retoma la noción de «geografía sagrada», presente ya en Mircea Eliade y René Guénon:

Existe sin duda una geografía mística -para darle un nombre que la distinga de la exclusivamente geográfica-, según la cual cada punto en la tierra posee una irradiación única, compleja y de algún modo fatídica. Esas radiaciones se hacen manifiestas -y a la vez se eclipsan- en la particular historia que se constela y estratifica en torno a cada punto terrestre (Murena 2002, 223).

La geografía sagrada es por completo ajena a cualquier habitante de la Europa moderna. Ese punto terrestre donde la historia se constela nos remite al *ómphalos* griego (Murena 2002, 276), el punto a partir del cual el caos se vuelve cosmos. No porque en ese punto el universo mismo haya comenzado, sino porque es el punto terrestre donde se da la existencia de quien contempla. Las culturas tradicionales manejaron este concepto. Establecieron sus centros de peregrinación, sus santuarios, sus sitios sagrados, sus montañas mágicas. Tener un *ómphalos* es tener un centro que orienta filosófica, espiritual y socialmente.

Luego del Renacimiento el centro comienza a borrarse y se reemplaza por otro que nada comporta de sagrado. Es el centro de una geografía exclusivamente geográfica, como señala el autor. En estas condiciones, prima lo hostil en la vida:

el hombre es la bestia que ya no posee la ciega fuerza necesaria para errar por el caos de lo sin sentido y subsistir. En cambio, desde su cima de concentración psíquica sin precedentes y por cierto peligrosa (...), el hombre cuenta con el novedosísimo poder (...) de instaurar el orden, de fundamentar el sentido. Para erigir dicho orden, para «cosmizar» el caótico mundo en bruto, el hombre debe practicar la repetición ritual de los actos míticos con que los dioses crearon el cosmos en el principio. Y dado que los dioses impusieron su *fiat* creador mediante una irrupción de la sacralidad en el caos, la criatura humana, para hacerse de un mundo en el cual pueda morar, debe consagrar, sacralizar, ordenar el ámbito elegido (2002, 275).

Visto desde la óptica junguiana, el hombre, al parir su consciencia, abandona la participación mística en la que vivía con el mundo. Los dioses, los espíritus, los demonios desaparecen del «afuera», no son ya entidades autónomas que cohabitan el mundo de los humanos. Ya no es necesario conjurarlas. Todo conjuro, toda invocación a lo sagrado, toda sacralización del espacio, supone una fuerza contraria al caos que se desea conjurar. El hombre abandona la tierra sacra para ingresar a la racionalidad

técnica. El proceso no se da sin demoras ni contramarchas, pero, en líneas generales, avanza desde Aristóteles hasta hoy. Mas el avance experimenta una gran aceleración a partir del Renacimiento. En el mundo sin misterio -del siglo XVIII en adelante- no son necesarias las protecciones de lo sagrado porque no hay nada de lo que protegerse. Dios abandona al hombre para retirarse a la morada de lo imposible.

En su soledad, el hombre descarta todos los ritos de cosmización -esos ritos ancestrales que Murena señala- e ingresa de lleno en lo profano. Mas, como advirtió Jung para la Alemania de entreguerras, esos dioses no se han retirado, sino simplemente ocultado. Ya no están en el afuera, pero se han vuelto enfermedades psíquicas que desatan verdaderas epidemias⁵. Reintegrar el mundo de los dioses en el mundo de los hombres es necesario para que se vuelva a vivir en un *kósmos*. Por esto, al inicio de la sección, nos decidimos por la palabra latina *mundus* -sinónimo del griego *kósmos*, según lo atestiguan Ernout y Meillet 2001, 420-. Aquello que se profana no es sólo el mundo en su sentido de «tierra» o «naturaleza», sino algo más abarcativo. Se profana un orden en el cual el hombre se inserta pero que no controla con su pensar titánico.

La pérdida del espacio sagrado comporta también el caos en el diseño de las ciudades, pequeño mundo en que el hombre tradicional intentaba reflejar el orden cósmico. Por ello, las ciudades modernas -en especial las americanas- no tienen ritos de fundación ni una diagramación simbólica que las organice. Se trata sólo de asentamientos de gente, construidos sobre el ideal de la conquista, es decir, el saqueo de la guerra. Las ciudades post-renacentistas se convierten en un ejercicio de la precariedad y el desamparo de la mentalidad conquistadora, destructora. Son el mundo visto a través de los ojos del pensar titánico.

En los habitantes de la ciudad sin *mundus* lo único real y propio es la Fiebre del Oro. Y cuando la Fiebre del Oro mantiene su dominio en la cruda forma primaria todo lo que signifique salir de los límites del propio *ego*, ir más allá de sí por causa de una preocupación por los otros, renunciar a algo por el bienestar general, expresar algo que concierna a todos, etcétera, se produce de un modo débil, caricaturesco o falso, como un rito que se practica pero sin entender su sentido (Murena 2002, 393).

Murena recuerda que entre los ritos tradicionales de fundación se cavaba un pozo en el centro de la futura ciudad -*ómphalos* que también sería llamado *mundus*- y allí dentro se colocaba un puñado de tierra del lugar de origen del fundador con otras

ofrendas, como frutos y miel⁶. El sentido del ritual aparece claro: propiciar la prosperidad y la abundancia en el nuevo lugar, al tiempo que remediar una afrenta: el abandono del lugar de origen. Viajar -como viaja hoy el turista o ayer el colono- no tiene sentido en las culturas tradicionales. El único viaje posible es el viaje de iniciación y se realiza con el objetivo de volver a la tierra de origen para cerrar el camino heroico. Porque la religación que prodigaba lo religioso era con los dioses, con los antepasados y con la tierra⁷.

De hecho, en un mundo sagrado la necesidad del viaje implica ya una degradación, algo que el héroe no ve y debe salir a descubrir. Como Parzifal, que va hacia el encuentro de un castillo en el que ya ha estado pero no supo apreciar, el sentido iniciático de viajar se vincula con suplir una carencia espiritual y abrir una visión antes imposible (puesto que, si la sacralidad habita en toda la geografía, no es necesario trasladarse para percibir el *numen*, éste habita en todos lados). Murena remarca que «La circunstancia de que una criatura no perciba en un lugar tales fuerzas indica que algo duerme, está ensordecido o muerto en ella. Pues un humano plenamente vivo está en contacto, se halla religado a la fuerza viviente de todo lo creado: es religioso» (2002, 276).

Finalmente, en una geografía profana y en un espacio profano, al hombre no le queda otra alternativa más que optar por un sistema de gobierno también profano. Aunque pueda sonar extemporáneo, Murena desconfía de las democracias modernas y se detiene en la noción de monarquía sagrada.

la democracia moderna que en 1789 inició una *Blitzkrieg* ideológica y material que terminaría por derribar a los regímenes de los *áristoi* de todo Occidente para sustituirlos por los gobiernos de la *bourgeoisie*, tuvo que implantar (...) una *égalité* jurídico-económica que constituía el desmañado e ineficaz gesto con que la nación intentaba imitar y suplantar el amor de Dios hacia sus criaturas. (...) Pero a la larga la inicialmente benéfica *égalité* terminó por mostrar su verdadera esencia de inapropiado y por tanto nocivo *Ersatz* del amor de Dios (...) [La] sociedad de masas ha terminado por crear, mediante el mazo de la igualdad y los granos de las criaturas, las papillas de una anónima *lonely crowd* en la que cada uno ha perdido lo mejor de sí mismo para componer algo inferior a todos (Murena 2002, 266–67).

Suenan los ecos del diálogo con René Guénon, en especial *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos* (1976). Cuestionar la idea de igualdad puede resultar

incómodo para más de un lector, pero no lo es para Murena, ya que opera desde la lógica del símbolo. La igualdad a la que se refiere es la igualdad de la cantidad, de la uniformidad del mundo signico. Es la igualdad de la masa que también evoca Jung. Una igualdad que reside en la cantidad y desprecia la cualidad; una igualdad que se traduce en uniformidad. En este plano, la igualdad de la democracia moderna equivale al mero número y la deshumanización del hombre. Todo pensamiento simbólico es refractario por excelencia a este tipo de consideraciones. La interpretación de los símbolos es algo que no se puede concretar en masa. Se trata de una experiencia de la pura cualidad. Por ello, se excluye la posibilidad de lo uniforme.

Los *áristoi*, en cierto sentido, conservan para Murena todavía un gobierno a través de la cualidad, en tanto el gobierno de la democracia burguesa es el gobierno que se expresa en cantidad. El número -vaciado de simbolismo y reducido a sola cifra- es lo que determina quien será el gobernante. Puede gobernar el menos preparado, e incluso cualquiera que posea la astucia matemática necesaria. Frente a la uniformidad cuantitativa de la democracia burguesa, Murena manifiesta su interés por algo todavía más extraño a la mentalidad moderna, la monarquía sagrada:

La monarquía, a cuyo poder se le reconoce un origen divino, o sea un carácter sagrado, constituyó la espada teológica que con mayor eficacia logró cortar este nudo gordiano moral: puesto que ningún hombre es de por sí digno de gobernar, debe ser la fuerza exterior y superior a toda criatura, Dios, quien ha de empuñar el cetro (...) La democracia significa una desacralización del poder, el rechazo del misterio de la gracia divina que elige arbitrariamente a un individuo... (2002, 263).

La noción de monarquía despierta automáticamente la sensación de ejercicio despótico del poder. Pero Murena se refiere a la monarquía en su aspecto *sagrado*. Jean Hani (1998) desanda en su texto *La realeza sagrada* la historia de esta idea. Para ambos -Hani y Murena- existió un momento en el devenir humano donde el poder de organización de una sociedad descendía de la divinidad. Esta idea es diferente de la más difundida teocracia, donde el ejercicio del poder invoca a un dios como garante último de las decisiones que se tomen. Cuando el poder temporal se religa a la autoridad espiritual el gobernante es a la vez sacerdote y legislador; no busca que un dios respalde sus acciones, sino que intenta manifestar lo divino en la tierra. El gobernante, en última instancia, se transforma en vehículo; no es hacedor, sino mensajero. No es electo para el

ejercicio del poder, sino que es investido con el poder.

Para el pensar moderno tal idea de gobierno es absolutamente imposible, pero para Murena es la única vía para el hombre. No se trata de una herencia de sangre, ni del reinado de las iglesias⁸. Se trata de la recuperación de lo sagrado como fuerza rectora de las actividades del hombre. En este sentido, Murena se acerca bastante a una idea taoísta de gobernante, según podemos deducirlo de estos dos pasajes de Lao Tsé:

El Tao nunca lleva a cabo ninguna acción, pero no deja nada por hacer. Si un gobernante puede atenerse a él, todas las cosas se desarrollarán por sí mismas. Cuando se han desarrollado y tienden a agitarse, es tiempo de mantenerlas en su lugar con la ayuda de la innombrable Simplicidad Primordial; sólo ella puede moderar los deseos humanos. Cuando los deseos humanos son moderados se produce la paz, y el mundo se armoniza por su propio acuerdo (Lao Tse 2002, 60)

Cuando la gente ya no teme tu poder es señal de que está llegando un gran poder. No interfieras a la ligera en sus hogares, ni les impongas pesadas cargas. Sólo si dejas de abatirlos, dejarán de estar abatidos por tu causa. Por ello, el Sabio se conoce a sí mismo, pero no se vanagloria; se ama a sí mismo pero no se alaba. Prefiere lo que está dentro a lo que está fuera (Lao Tse 2002, 102).

No obstante estas máximas, no olvida que se encuentra anclado en la realidad que lo circunda. No propone cambios drásticos ni radicales, ya que el hombre sigue en el *Kali Yuga* y es imposible escapar a esta característica del tiempo:

déjeme introducir una veta de defensa del confucianismo en este sentido: ¿qué podemos hacer hoy con el taoísmo en el mundo en que vivimos? Quiero decir: si la necesidad y la tentación de la técnica son un constructivo de la naturaleza humana (...) ¿cómo es posible encarar la técnica? (...) Es cierto que, si por un lado me entrego por completo al confucionismo y me entrego completamente a la técnica estoy perdido. Pero si por otro lado me entrego completamente al taoísmo... (...) la altura de cada tiempo que cada uno le toca exige una sabiduría particular. No estoy hablando de progreso: creo que estamos en una época de gran retroceso desde hace muchos siglos. En estos siglos que yo considero de retroceso, ¿es posible comportarse de la misma forma en que uno se hubiera comportado en otros siglos? El momento temporal ¿no exige una sabiduría particular para tratar de realizar el máximo de taoísmo posible, tal vez transando con algo de confucionismo? (Murena y Vogelmann 2005, 49).

Comprende que el ciclo descendente del *Kali Yuga* demanda medidas especiales. Como reza la teoría de los ciclos, aquello que hace mil años era claro ahora no lo es de modo alguno. Lo mismo recoge un *hadiz* del Profeta Muhammad, cuando señala que «al

principio, quien se desvíe un centímetro de la ley será condenado; pero al final, quien respete un sólo centímetro será salvado». A los hombres de la edad de hierro no se les puede pedir que tengan la comprensión de los de la edad de oro, ni tan siquiera a los más aventajados.

La profanación del Verbo

En la sección «La voz de Saulo de Tarso» de *La cárcel de la mente* Murena se pregunta por el estado de la palabra en la sociedad actual. Si, como había concluido en sus páginas anteriores, Occidente transformó *el arte de pensar en el arte de no pensar*, considera que el problema de la palabra es concomitante. *El arte de expresar se ha vuelto el arte de persuadir*. La palabra ha dejado de ser poesía, expresión de lo misterioso, *lógos* en el sentido de San Juan Evangelista; su rostro se vuelve con insistencia sobre «lo que es del César» y decide ocuparse de sus asuntos.

Saulo de Tarso es el primer gran ejemplo de propagandista. Su palabra no difunde la divinidad, sino que insta a la conversión. Para Murena, San Pablo inventa la propaganda al suponer que todo el mundo debe ser convertido al cristianismo. Frente a los dioses anteriores -tutelares, familiares, tribales- la propuesta del cristianismo paulino se piensa universal. Es necesario que todos se conviertan para que llegue el Reino. Para esto, será necesario montar un aparato de propaganda y coerción a través de la palabra.

[La propaganda] ¿De dónde viene? Este arte con el que el capitalismo occidental ha procurado y procura enloquecer sistemáticamente a la clientela ecuménica (...) Y lo singular resulta que tal arte tiene el más puro origen *religioso* (...) Pues la propaganda nació como corolario de una iluminación religiosa superior que en ciertas criaturas engendra la necesidad de modificar el alma del prójimo mediante la comunicación espiritualmente compulsiva de una revelación divina (Murena 2002, 317).

El exceso de propaganda religiosa y de guerras de religión termina por generar su contrario en Occidente, es decir, el uso de la propaganda con fines seculares. Tal es el caso, por ejemplo, del enciclopedismo francés, que utiliza medios muy similares para su proyecto iluminista. El desfalco de la palabra llega incluso a la esfera de la educación, que en su sentido moderno no es más que depósito de información y generación de

mano de obra: «la educación es un tipo de propaganda en el que, bajo el aspecto de *información*, predomina la comunicación libre, aunque la verdadera educación es la que empuja a cada cual hacia sí, y deja de serlo en la medida en que tiende a domesticar al hombre para que se adecue a un universo rígidamente preestablecido» (Murena 2002, 333).

T.S. Eliot señalaba la misma pérdida con dos versos memorables: «¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en conocimiento?/ ¿Dónde el conocimiento que hemos perdido en información?»⁹. La palabra sagrada es esencialmente oral, su degradación comienza con la escritura; de la escritura se cae en la propaganda, y de la propaganda en los medios masivos de comunicación¹⁰. Aquí la palabra ya no importa. Como reza el adagio de Marshall McLuhan «el medio es el mensaje». No hay nada para ser transmitido, el medio sólo aspira a embrutecer al hombre hasta llevarlo al límite de su degradación: el ser un puro consumidor. Guillermo Piro toma la expresión «visiones de Babel» del ensayo que cierra *La cárcel de la mente* para su compilación. La expresión es justa para referir la desintegración de la palabra según Murena. La pérdida de la palabra sabia es un efecto concomitante del tránsito por el *Kali Yuga*.

El relato bíblico alude a una situación de disgregación y vacío de sentido. Hay una multitud de lenguas que ya no comunican. Antes del castigo divino el hombre se comprendía y comprendía a sus pares; luego, reina el desconcierto y la confusión. La palabra se ha vuelto hueca. Si nos remontamos a la etimología semítica de *Babel* (*bab-Il*) nos damos con la expresión «Puerta de Dios» (Vila Ventura and Escuin 1985, 95); este aspecto simbólico también remarca un cambio importante. Hubo un momento en que las palabras de Babel se podían constituir como puertas-puentes hacia la divinidad, un momento en que el dios no era inaccesible a los hombres. El extravío de Babel es también la pérdida de una clave espiritual de comprensión. El poder hacedor de la palabra ya no habita en el hombre y el Verbo se ha oscurecido. No hay sabiduría, sólo queda el sustituto de la semiótica.

Murena requiere el aspecto trascendente de la palabra:

las palabras son simplemente mensajeras de *otra* cosa. (...) Y el único momento en que las palabras valen verdaderamente -y con *verdaderamente* quiero decir que son buenas y fértiles- es cuando quien las emite no está hablando por sí, sino que está dejando pasar a través de sí y transmite, mediante palabras, el espíritu de lo divino

(Murena y Vogelmann 2005, 38).

La comprensión moderna del lenguaje es completamente titánica. Impecable desde el punto de vista de la ciencia y la filosofía, pero inválida en su aspecto espiritual. De hecho, ni siquiera las iglesias son refugio de una interpretación espiritual -esotérica- de los textos sagrados. Por ello se vuelve tan complejo revivir la experiencia mística y numinosa. El hombre puede situarse en una tradición que le es relativamente ajena -como la islámica- para poder retomar algo de la experiencia extática que provoca su lectura¹¹. La incitación a revivir la experiencia de lo sagrado es bloqueada en el cristianismo por malos representantes espirituales, junto con la pérdida de la lengua sagrada y los cambios operados en la liturgia durante el siglo XX¹². Murena le comenta a Vogelmann que «lo más importante es haber señalado el límite de nuestras pobres palabras para expresar experiencias experimentadas como realidad por todas las grandes tradiciones religiosas y que, por lo tanto, deben ser reales más allá de lo que pueden decir las palabras» (2005, 120).

El lenguaje, tal como lo entiende la filosofía contemporánea, es artefacto autónomo, desvinculado del mundo inmanente o trascendente. A tal punto se vuelve sobre sí mismo que el ser humano pasa a ser su subordinado. Del Verbo divino se pasa a la palabra de los profetas, de los profetas a los poetas, de los poetas a los filósofos, de los filósofos a los lingüistas, de los lingüistas a los publicistas. Tal es el derrotero descendente. Frente a esto, Murena insta a un lenguaje metafórico, donde se dé cuenta de lo inefable. Un lenguaje que vaya más allá de su autorreferencialidad para volverse vehículo de lo trascendente.

Al destacar el carácter metafórico de la palabra poética, Murena resalta que, como el símbolo, es inexacta. No por falta de pericia del poeta, sino en razón de ella. La inexactitud radica en que -como toda expresión de lo sagrado- la palabra poética no se basta a sí misma y no puede cerrarse en la autorreferencialidad. La poesía intenta llevar al hombre hacia una experiencia originaria, la experiencia de lo numinoso. Mas este encuentro con lo numinoso no tiene el carácter exacto de la descripción científica, es algo abierto. Ese territorio abierto, inconmensurable, indefinible, misterioso, se muestra -de modo inexacto- a través de la palabra poética. La metáfora es en el ámbito de la palabra lo que el símbolo en el de la imagen.

La palabra babélica es figuración de lo profano sin más; pretende ser ruido y no silencio. Como palabra sagrada, la poesía intenta recomponer la imagen de algo que siempre se escapa. «La babelización de la escritura indica aguda nostalgia mala del silencio que la gran obra por naturaleza encierra y busca. La catástrofe de la letra escrita testimonia en forma invertida que la literatura surge de la necesidad de *Dios*» nos dice Murena (2002, 436). La palabra profana instaaura el ruido, es imagen exacta de lo que quiere ser: desorientación, caos, mentira. El gran problema del hombre moderno es que ya no puede diferenciar el ruido del silencio, porque desconoce el silencio. Todo es ruido, enfermedad mental, social y espiritual del hombre:

Tanto la tradición islámica como la judía declaran que en el Paraíso Adán hablaba en verso. Esta figura posee muchos sentidos. Uno concierne al habla. Aún hay vestigios en nuestras vidas del lenguaje paradisiaco: en la mirada del amor fluye una palabra muda pero inequívoca, palabra surgida de una proximidad al Centro que hemos perdido. La palabra que nos dio la serpiente, la palabra del Árbol de la Ciencia, es juzgadora, oprime hasta la muerte lo existente. En el otro polo se encuentra la poesía, en la que la palabra caída tiene de nuevo ocasión de tornarse paradisiaca. La poesía existe para salvar al mundo. El lenguaje caído, juzgador, sólo es adjetivo, comentario, charla nociva. La poesía no juzga, nombra mostrando, es sustantivo, crea, salva. Mediante el lenguaje caído la poesía halla para el lenguaje caído la redención de la metáfora (Murena 2002, 439).

No es llamativo que Murena coloque el ensayo «El arte de traducir» dentro de la sección titulada «La sombra de la Unidad», ya que ahí se revela su propuesta en torno a la palabra. Traducir no tiene que ver con trasvasar de una lengua a otra, ni es una operación del lenguaje; se trata de una operación que va más allá del lenguaje. Afirma que *trans-ducere* puede entenderse como «llevar algo más allá de sí» (2002, 447). Esto es, poner en lenguaje algo que por su propia forma de ser lo excede. Toda poesía es en sí misma una traducción de lo inefable. Traducción, símbolo y metáfora son tres formas de designar una misma operación artística: la «presentización» por medios materiales de algo que no es material.

Toda confusión comienza cuando se cree que lo traducido se encuentra «más acá», en el mismo plano de existencia del hombre. «El Tao que puede ser nombrado no es el Tao eterno», recuerda Murena del *Tao Te King* (Lao Tse 2002, 17); el problema radica en pensar que el Tao está «más acá» y puede ser comprendido con las categorías de la filosofía occidental. Cuando se opera esta confusión, el hombre se halla completamente

perdido. En la modernidad, el antropocentrismo comienza a tener un valor más rotundo y determinante que nunca antes. El hombre es el centro del universo porque él mismo se ha arrogado tal capacidad, la desacralización ha llegado a su grado máximo.

En *La metáfora y lo sagrado* Murena habla de un «impulso metafórico» (2002, 440). ¿Cómo entenderlo? Si, como lo advirtieron Durand (1999) y Cassirer (2006), el hombre es un productor de símbolos, el impulso metafórico es la búsqueda incesante de una metáfora verdadera. Así como los símbolos no tienen dueños ni autores, pertenecen a la humanidad en su conjunto, es un error muy común creer que las metáforas -comparaciones- son propiedad del poeta. En este caso, estaríamos frente a una capacidad metafórica profana, anclada netamente en la creatividad y el ingenio de quien escribe. Pero el impulso metafórico remite a algo más complejo, a algo que puede llamarse *imaginatio vera*. Carl G. Jung la llamó «imaginación activa» (Comandini 2009). A grandes rasgos, esta imaginación no es el capricho de la mente, sino que se activa cuando la consciencia se deja atrapar, poseer, por imágenes que no le pertenecen en sentido estricto. Son imágenes del colectivo humano. Así, el símbolo posee al hombre y no el hombre al símbolo. Lo mismo podemos decir para el impulso metafórico de Murena. Es una comparación que se desarrolla a partir de las herramientas del lenguaje caído, pero no caprichosa; es fruto de una asociación misteriosa que atañe a lo humano, no a un individuo en particular. Y hay que salir a buscarla a los rincones más remotos, donde lo humano se roza con lo meta-individual, ya sea el inconsciente colectivo junguiano, sea el *mundus imaginalis* propuesto por Henry Corbin (1996). En cualquier caso, no es una asociación al azar. Es la revelación de una correspondencia a nivel profundo, una sincronicidad que nos desoculta algo más allá de la materia, es acausal e increado.

Finalmente en el recorrido de Murena, la búsqueda de la palabra sagrada vuelve al ámbito de lo religioso. El impulso metafórico lleva nuevamente al hombre al encuentro con el numen. El mejor ejemplo son las lenguas de fuego del evangelio:

En la persona de los apóstoles se completa epifanía de la Unidad recuperada. Tal Unidad, a la cual se llega sólo a través del completo abandono a Dios, restablece la unidad de la lengua: la comunicación total entre quienes, desde Babel, hasta entonces se hallaban separados. Aquí se vuelve a descubrir que el don más alto otorgado por Yahveh a las escrituras no es el pensar, como suponía el hombre de Babel, sino esa pobreza de espíritu que permite que el Espíritu

Santo penetre en la criatura y que se llama fe: pobreza de espíritu que es el don más alto porque significa oblación del don más alto, pues la vida plena constituye sacrificio de sí para volver a ser el Otro (2002, 458).

La palabra poética llega a su grado sumo en los textos sagrados, y la capacidad performativa de los textos sagrados llega a su grado sumo cuando se vuelve plegaria constante. No en vano, al final de *La cárcel de la mente* Murena rescata a los Padres del Desierto y los Hesicastas. En ellos, la palabra se ha vuelto mantra, ciclo continuo, recitación que busca disolver el *ego* para posibilitar el reencuentro con la Unidad. Frente a la plegaria que pide, la oración es un puro entregarse, un dejarse estar en la palabra para que aflore lo sagrado:

Oración, de *oratio*, que a su vez proviene de *os-oris*, boca. Quien pronuncia la *oratio* se convierte en pura boca, se anula para concentrarse en ser el limpio conducto a través del cual pasa el soplo divino para sonar como alabanza de la Creación de Dios, el Creador: esa armonía cósmica es la suprema beatitud para una criatura que difunde, entonces, beatitud. La plegaria es una oración que difiere de categoría. Plegaria, de *precor*, suplicar. En la plegaria se pide algo. A la criatura no le basta con que el paso del hálito del Creador la confirme en esa inmortalidad que es su recuerdo de la Unidad: pide, necesita pruebas que se refieran a su particular persona dentro de lo creado (Murena 2002, 457).

Ars sacra

La reflexión de Álvarez Murena sobre el *Kali Yuga* debía tener una sección dedicada al arte. A juzgar por la cantidad de las páginas, más que una sección parece ser el centro de su preocupación. Como lo señala en *La cárcel de la mente*, «el arte es el alma de una época» (2002, 349); por tanto, podríamos decir que uno de los dos pilares del pensamiento del segundo Murena se orquesta a partir de la pregunta por la estética y la decadencia del arte (el otro pilar, con el cual cerraremos el trabajo, tiene que ver con las vías de recuperación de lo sagrado).

Al acercarse al arte de vanguardia y post-vanguardia constata que se ha perdido cualquier componente tradicional. El pensamiento materialista pervierte las obras de artes -antiguas y modernas- porque tiende sobre ellas un manto de profanidad. Las considera en sus aspectos materiales y las adora como obras: la perfección de la técnica, su significación, el tiempo histórico en que fueron concebidas, el campo artístico... En

las reflexiones posmodernas sucede lo mismo: se toma al símbolo por lo simbolizado. Entonces, ya no hay vínculo con nada de «más allá» (metáfora), sino que todo se queda en el «más acá», arrobado en su propia finitud.

la sociedad de masas -en la que la burguesía se disuelve-, si bien no quiere en verdad cultura, reclama sus *circenses* con apariencia cultural. Y el surrealismo (...) ofrecía a la industria cultural una ocasión óptima porque los trazos surrealistas eran más fáciles de asimilar o imitar y reproducir (...). Así aconteció que el precepto del catecismo surrealista que afirmaba que «la poesía debe ser hecha por todos» se transformó de tal suerte que quien visite los salones y museos en que se exhibe el arte hoy comprobará que ha quedado convertido en otro precepto que dice que «la poesía puede ser hecha por cualquiera» (2002, 347).

Murena destaca que en el arte del siglo XX se da algo paradójico: por primera vez aspira a la autonomía total. Considera esto un autismo artístico que busca expresar una inexistente mismidad. Se ha perdido el último vestigio de un arte sacro y queda sólo un arte profano. Por otro lado, con el adjetivo «circenses» señala también la superficialidad del arte en la sociedad de masas. El hombre unidimensional reclama una cultura y un arte que secunden la ausencia de profundidad. El *kitsch* remarca que nada numinoso anida ya en el arte: «Si el arte es el alma de una era, el alma del último medio siglo proclama que esta era se halla poseída por un *accelerando* de esclerosis en el que todo impulso supuestamente curativo no hace más que prestar su energía a la enfermedad. Y quien supone entusiasmarse por el arte “de vanguardia” aplaude en verdad la muerte del arte» (Murena 2002, 349). Desde la vanguardia, y a partir de la reproductibilidad técnica, se ha modificado la relación con la obra de arte de modo tal que el espíritu se ausenta. La tecnología ha «desventrado» (2002, 253) el mundo, ha puesto lo misterioso por fuera del templo (lo que constituye profanación) y se ha complacido en decir que nada de misterioso existe en el misterio. En términos generales, Titus Burckhardt refiere la idea de este modo: «La ciencia y el arte de la época moderna evolucionan en el sentido horizontal de la trama “material”; la ciencia y el arte de la Edad Media, al contrario, se refieren a la vertical de la urdimbre trascendente» (1982, 52).

Las razones que subyacen a la desacralización del mundo, la palabra y el arte le resultan oscuras al autor. Pertenecen al orden de lo inefable. Se remite al *Kali Yuga* como teoría general que nos permite explicar la necesidad de la decadencia del arte,

pero no puede explicar por qué se da el ciclo de las edades descendentes. Tampoco puede explicar -ni aceptar- con facilidad que la decadencia del arte sea necesaria; he allí el gran enigma cuya comprensión le está vedada al hombre. No obstante esta condición, Murena considera que no por ello se debe fomentar lo profano. A pesar de que el hombre atravesase una época oscura no debe entregarse a la oscuridad; parafraseando al evangelio de Mateo podemos decir «¡Ay del mundo por los escándalos! Es forzoso, ciertamente, que haya escándalos, pero ¡ay del aquel hombre por quien viniere el escándalo!» (Mt. 18, 7). Como planteaba Guénon (1976), en lugar de darse a la aceleración de los ciclos el hombre debiera tratar de buscar la luz de una nueva edad de oro que se avizora. Por ello, propone retomar los aspectos sagrados y simbólicos de la obra de arte como forma de reconducir al hombre a su propia humanidad.

Se reflexiona sobre el arte en dos textos fundamentales: *La metáfora y lo sagrado* y «El arte como mediador entre este mundo y el otro» (ambos reunidos en *Visiones de Babel*). En el primero señala lo siguiente:

Por feliz y libre que en su verdad un objeto aparezca en la obra, siempre recordará, habrá de recordar -esto es condición de la obra- su lugar originario. Todos los elementos de la obra de arte señalan una distancia: junto con el movimiento que la engendra, *la distancia es el fundamento de la obra* (2002, 450).

¿A qué se refiere Murena con la idea de distancia? Evidentemente, aquí suenan los ecos de Titus Burckhardt, una cita recurrente de Murena. Para el crítico suizo el fin último del arte sagrado

no es evocar sentimientos o transmitir emociones; es un símbolo que utiliza elementos simples y primordiales, una pura alusión, cuyo objeto real es inefable. Es de origen angélico porque sus modelos reflejan realidades supraformales. Al recapitular en parábolas la creación -«arte divino»- el arte sagrado demuestra la naturaleza simbólica del mundo y desvincula el espíritu humano de los hechos toscos y efímeros (1982, 3).

Con la distancia señala, en principio, la condición del arte profano desde Grecia hasta la modernidad (con la excepción de la Edad Media). El arte sacro, que se rige por normas y reglas establecidas desde muy antiguo, busca «presentizar» una ausencia, mostrar algo que es, por definición, misterio y distancia. Esto sólo es posible a través del símbolo y con consciencia del fracaso inevitable. Con la perspectiva renacentista, la distancia se hace cada vez más patente, pero ahora es distancia del mundo; el hombre se

siente cada vez más alejado de las cosas que lo rodean, ya no forman parte de su espíritu y se hallan fuera de sí. Por eso, el hombre es ajeno al devenir el mundo y ya no siente piedad por él. El arte, desde el Renacimiento en adelante, sólo remarca el enajenamiento del hombre sobre el mundo, su autismo, su irrevocable soledad.

La distancia, en el arte sagrado, era por completo diferente. Era consciencia de una distancia con el Principio que anima el cosmos, y era también comunión con lo que se encuentra en lo inmediato. Hombre y árbol comparte una misma condición: están alejados del Principio divino. El arte vuelve al hombre consciente de esa distancia, que debe ser remontada. El helenista Jean Hani, continuador de la obra de Burckhardt, lo ejemplifica de esta manera:

En la perspectiva invertida, los objetos se ensanchan o aumentan en proporción al alejamiento del espectador; el punto de fuga, en vez de estar al fondo de la pintura, se encuentra en el espectador; el tema del cuadro va hacia él y, en cierto modo, entra en él. (...) la imagen se abre hacia el espectador, lo que le permite acceder al sentido teológico y no detenerse en el simple sentido narrativo (...) Escenas y personajes se ven abstraídos a las condiciones del universo espaciotemporal y proyectados a la intemporalidad y la instantaneidad del universo espiritual (Hani 2005, 370).

Evidentemente, con «perspectiva invertida» se refiere a las representaciones europeas pre-renacentistas. Con el advenimiento de la perspectiva, el volumen de la pintura deviene realista, adquiere las mismas formas del espacio tridimensional físico. Y es, justamente, en función de esta innovación que se pierde la noción de espacio sagrado que está presente en la «perspectiva inversa». ¹³ En ambos tipos de pintura hay una perspectiva -una distancia- pero una marca el misterio de lo divino, en tanto la otra señala el orden profano. Por ello, resulta claro el apotegma de Murena: «El arte es metafísico: lo es -está vivo- en cuanto recuerda la distancia que constituye el recuerdo de la Unidad perdida» (2002, 451).

El arte sagrado tiene la premisa de acercar algo inefable a este mundo. Y como lo inefable no puede irrumpir sino a través del símbolo, todo arte sagrado debe ser simbólico.

Esa nostalgia no constituye el tema sino la esencia del arte (...) Se trata de la esencia que resulta evidente de la operación básica del arte: en la metáfora se «lleva» (fero) «más allá» (meta) el sentido de los elementos concretos empleados para la forja de la obra. ¿Se llevan más allá?: llevar más allá lo sensible y mundano significa traer más

acá el otro mundo. La metáfora consiste en romper las asociaciones de uso común de los elementos concretos e instalarlos en otro contexto en el cual -gracias a la súbita distancia que les confiere el desplazamiento- cobran nueva vivacidad, componen otro mundo (Murena 2002, 401).

Se cumple así con la idea inicial de concebir al arte como «mediador entre este mundo y el otro». En esa mediación concurren dos actos. El primero, acercar lo divino al mundo terrenal para poder expresarlo; lo segundo, la elevación de lo material por la cercanía con lo trascendente. Este segundo punto no es menos importante. Como también lo piensa Marechal en su *Descenso y Ascenso del Alma por la Belleza*, el trabajo artístico es *mejorativo*. Ayuda a la transustanciación de lo material en lo espiritual; y por esto no destruye los materiales con los que trabaja -como es el caso de la técnica titánica- sino que los ennoblece, cual proceso alquímico.

El trabajo del artista en Occidente, para poder reencontrarse con lo sagrado, debe recuperar dos aspectos que estuvieron presentes y se olvidaron. Uno, es «el ideal clásico de que el arte sea anónimo» (Murena 2002, 455). El anonimato retoma una condición fundamental del arte medieval. No conocemos los constructores de catedrales, ni a los bardos y trovadores que compusieron gran parte de los cantares de caballería; poco sabemos de los maestros vidrieros que levantaron vitrales o de los alquimistas que escribieron tratados. Los pocos datos que se pueden recabar suelen estar teñidos por un aura mítica que los eleva a dimensiones simbólicas. El arte sagrado desconoce la noción de autoría. «El fin principal de la obra no es mostrar las ideas, la personalidad y la sensibilidad del artista con respecto al objeto representado, que son cosas totalmente accidentales para el arte sagrado» (Hani 2005, 363). En efecto, la subjetividad -que el arte moderno pone en el centro de la escena- es del todo irrelevante para el ámbito tradicional. El artista debe volverse vehículo, mensajero de algo que no le pertenece.

Anota Burckhardt (1982, 45) que la entrega de las herramientas en las iniciaciones artesanales era el momento cumbre. En los mitos, las herramientas son los atributos del dios; por ello, los instrumentos, como la obra misma, son más que el artesano y lo superan en tanto individuo. En el arte tradicional, siempre la obra supera al ejecutor; lo que se busca es la disolución del *ego*, sin el deseo meramente egoico de reconocimiento que genera la noción de autor, el ser humano está en mejores condiciones para

manifestar algo que no le pertenece. Por ello, para Murena «El arte es Dios operante, mostrándose a través de la súbita ausencia que se produce en un punto cuando algo es desplazado por la metáfora desde ese punto hasta otro» (2002, 440).

El otro aspecto a ser rescatado es la figura de Cristo como centro de la tradición iconográfica occidental: «El arte occidental, en cuyos orígenes está la figura de Cristo -símbolo por excelencia del Mediador, del Hombre, tanto por su misión como por unirse en él la naturaleza celeste y la naturaleza terrestre-, se ha fundado como ningún otro en la imagen humana» (Murena 2002, 413). La discusión aquí, como ya se planteaba en el caso de Rojas, es qué figura humana se representa. Puede ser la natural -propia del hombre moderno- o la del hombre cósmico, el arquetipo del hombre. Si se toma la imagen el hombre mundano, no pasará mucho tiempo antes de que el arte termine mediando entre nada y se cierre en su autonomía¹⁴. Al no mediar nada, sólo le dice el mundo al mundo y pierde su valor simbólico. Aquí, Murena retoma la propuesta de Burckhardt, quien señala en la Introducción a *Principios y métodos del arte sagrado*: «Para el cristianismo, la imagen divina por excelencia es la forma humana de Cristo; en consecuencia, el arte cristiano tiene un solo objeto: la transfiguración del hombre, y del mundo que depende del hombre, por su participación en Cristo» (1982, 5) ¹⁵.

Así, en lo que respecta al arte en general, las dos directrices señaladas corresponden a la voluntad de anonimato que debe tener el artista -una suerte de purificación mística que lo protege de sus propio ego- y la figura del Cristo cósmico como símbolo fundamental en torno al cual organizar la simbólica de su producción -algo que ya se percibía en los rosetones de las catedrales góticas-. Resta ahora revisar *La metáfora y lo sagrado* para puntualizar algunos aspectos que atañen al arte de la palabra.

Como señalábamos anteriormente, Murena queda embelesado por la recitación del Corán que realiza el recitador egipcio Abdul Basset (2002, 431). Sobre esta audición anota:

En el recitador musulmán, en el derviche, en el coro gregoriano, es la propia vida como instrumento la que, gracias al genio de la fe, se convierte en arte. Cuando se pasa a usar instrumentos exteriores, cuando se escribe la partitura, se establece ya una separación entre obra y vida, se delega sutilmente el empeño de la vida a elementos materiales. (...) El arte, al entregarse al relativo materialismo de lo estético, indica que su autonomía ha tenido el precio del perder el

contacto directo con lo absoluto (2002, 433).

La palabra es, antes que sentido, música. En múltiples mitos y cosmogonías, los dioses crean a través de la música y la palabra. Ya sea porque nombran, porque cantan o porque diseñan complicados sistemas musicales (como es el caso del *Timeo* de Platón). La música es vehículo hacia lo trascendente y elemento sagrado por excelencia porque prescinde de la representación, no es figurativa. El misterio de las armonías transporta, propicia la visión de lo misterioso. Por ello destaca el canto gregoriano o la recitación del Corán, porque son músicas contemplativas que evaden las necesidades modernas de autoría, brevedad y pasatismo.

Acaso también la música interesa a Murena por su carácter efímero. Frente a la palabra escrita de la poesía, que siempre necesita de un soporte material para ser, la música no tiene ni siquiera este anclaje. La música no está en los pentagramas, está en la ejecución. Y toda ejecución es rito que se desvanece cuando termina, nace para borrarse. Esta humildad espiritual que prodiga la música es justamente la que busca el artista tradicional, disuelto tras la obra. En el caso de la poesía, el esfuerzo mayor será por volver al blanco que hizo posibles todos los versos:

Ese blanco del que la palabra brota y en el que acaba por desaparecer es el Silencio primordial. Principio y fin de cada criatura, de todo lo creado, el blanco escribe para nosotros lo fundamental de toda escritura: el círculo de misterio que envuelve nuestra existencia. La calidad de cualquier escritura depende de la medida en que transmite el misterio, ese silencio que no es ella (2002, 436).

Leer es leer lentamente, meditar, tratar de asimilar el misterio. La palabra poética es sagrada en tanto asusta a los apurados, a los propagandistas de la lengua. Poesía y oración terminan formando parte de la misma práctica y tienen los mismos fines: reinstaurar la experiencia de lo sagrado en el corazón del hombre, única experiencia posible que lo devuelve a su humanidad, es decir, a su centro. Tener un centro interior implica, al mismo tiempo, tener consciencia de ese otro centro -del todo misterioso- al que se está religado.

Conclusiones: resacralizar la existencia

Para cerrar nuestro recorrido por la obra del segundo Murena diremos algunas palabras sobre el hecho de vivir en América. Para el autor, el americano es un «europeo desterrado» que, incapaz de afrontar la realidad que le toca en suerte, pretende encubrirla mediante el desprecio por «lo dado» del lugar en que se vive (2002, 245). La nostalgia por Occidente vuelve al sujeto americano un desposeído que no puede regresar, pero tampoco tiene dónde ir.

La apuesta de Murena radica en resucitar el viejo vínculo del hombre con lo sagrado. Quizás el americano se sienta desplazado de su geografía tradicional, pero la sensación de desarraigo y pérdida -que comparte con el norteamericano y el europeo- tiene su raíz en la obturación de lo sagrado de su horizonte vital. Pero en América, lo sagrado está aún vivo a flor de piel y puede constituirse como un refugio donde la existencia se rehaga. El indígena vive aún en el mundo sacralizado; cualquiera de las culturas tradicionales de Medio Oriente y Asia oriental siguen orquestándose en torno a lo sacro. Sólo la Europa post-renacentista y todas sus ramificaciones posteriores han desertado de ese mundo para constituir una existencia autónoma, escindida de cualquier tipo de relación con lo divino. Como lo advirtió Jung, esta deserción es sólo aparente y no puede realizarse por completo. Por ello, situarse por fuera del pensamiento europeo moderno (que equivale a abdicar de la historia, una renuncia que angustia al americano mestizo) es regresar a la Gran Historia, que se desarrolla más allá de los deseos de Europa¹⁶.

La identidad americana -al menos la que considera Murena, es decir, el mestizo ciudadano y los descendientes de inmigrantes- está en conflicto porque no encuentra aún las fuerzas suficientes para dar un salto de independencia cultural y espiritual de Europa. Acarrea los problemas de un continente lejano para adscribir a una identidad cultural decadente y cansada. Su territorio no está surcado por las huellas de la antigua cristiandad medieval, último refugio tradicional de Occidente. Por ello, con tanta mayor soltura se amolda al pensar titánico. Estados Unidos, como ejemplo paradójico, conjugó los dos intereses dando lugar a una religión materialista. Más allá de este ejemplo *circense*, el espíritu profano sella la identidad occidental. Tratar de evadir el problema mediante recetas de *new age* no constituye solución para Murena, por tanto declara: «para vivir mi breve vida, debo vivir de algún modo el destino de toda la humanidad

(...) Para ello, mi primer deber consiste en *cobrar conciencia* de que el caos y el nihilismo se hallan instalados en mi vida» (2002, 304).

Como vemos, la propuesta de hombre futuro se ancla en dos aspectos antinómicos y, quizás por eso, complementarios. Uno angustiante y el otro revivificante. El aspecto angustiante -de cariz heideggeriano- se expone en el punto 17 de «Los nihilistas». Allí entiende que, considerada a fondo, la vida de Occidente no presenta más alternativas que la repugnancia o la resignación. La vida tecnocrática termina doblegando al hombre, obligándolo a asumir roles y papeles que no le son propios, hasta que sucumbe a la poderosa red y opta por el fármaco de la cotidianeidad. Es tanto más fácil estar dormido que soportar la lucidez (2002, 306). Frente a esto, la única posibilidad es rebelarse. Rebelarse consiste en llegar al límite, y el límite consiste en una extrema lucidez. La desestructuración de lo cotidiano, el desarme del entramado de la rutina, la renuncia a la vida media son los pasos de esta rebeldía que conduce, en última instancia, a la aceptación sin miedo de la muerte.

La situación parece aterradora, pero frente al nihilismo europeo, Murena advierte que en América se puede la recuperación de lo sagrado. El hombre americano está mejor preparado -quizás por tener que lidiar con un paisaje devorador o por su cercanía con la intemperie- para volver a lo sagrado: «Por la posición limítrofe en que se halla, está en la mayor cercanía que se pueda alcanzar respecto a la fuente de lo sacro, a la *latens Deitas* que circula y acecha en la sociedad que la expulsó y que empero agoniza sin ella» (2002, 309).

Así aparece el segundo aspecto de la propuesta de Murena, el aspecto vivificante. Pero la recuperación de lo sagrado es un camino de individuación y búsqueda que se da lejos de la masa. Recuperar la salud social consciente en entender que la curación no radica en la modificación del ambiente externo. Más bien, radica en asumir y transformar el ambiente interno. Lo primero es delegar, sacar fuera de sí; lo segundo, es asumir una vida auténtica.

El método más recomendable consiste en que, retomando la corriente, se esfuerce por llegar a ese centro de sí que es el que regula la compleja armonía de su unidad psicosomática y que, abandonado por él, incurrió en la desarmonía que se tradujo en el incidente patológico con que en cierta forma lo llama hacia sí (...) *empujar* al enfermo hacia el centro de sí a fin de que se asuma (2002, 310).

Ahora bien, este camino de individuación espiritual no se comprende como un ejercicio del autismo que sustrae al hombre de la sociedad. En sus diálogos con Vogelmann señala repetidamente que no se pueden soslayar las actividades propias del individuo que vive en comunidad (2005, 16). El problema radica en el tiempo. El pensar titánico arroja al hombre permanentemente hacia el pasado y el futuro. Al dejar de lado el momento presente no es capaz de entregarse a sí mismo ni al prójimo. La civilización moderna extroyecta al hombre de su tiempo natural y lo proyecta sobre un tiempo en cierta medida abstracto y ficticio que le provoca angustia y dolor. Recuperar lo sagrado comporta, entonces, salirse del nihilismo europeo y del tiempo titánico de la producción. A estas dificultades Murena agrega una tercera: salirse de los esquemas religiosos agotados:

[la] polarización de lo sacro en unos pocos repercute como una presunta desacralización íntima de los muchos (...) que se vuelve intolerable a medida que los muchos comienzan a sospechar, a percibir de modo oscuro que lo sacro se halla instalado en el centro mismo de cada criatura, como forma inherente de su propia vida, como motor primero cuyas perturbaciones afectan a dicha vida en lo hondo (2002, 296).

Depositar la administración de lo sagrado en el exterior y vivirlo como algo externo a la persona, atrofia la capacidad de religarse con lo sacro interior. A su vez, lo sacro interior es tanto más complejo y el hombre debe hacer un camino de exploración hacia su intimidad para dar con esa sacralidad, de la cual se terminarán nutriendo otras tantas sacralidades exteriores. He aquí la clave para resacralizar el mundo.

No tiene nada que ver con fundar nuevas iglesias; antes bien, tiene que ver con volverse templo uno mismo, recinto de lo sagrado. Murena llama a esto «resucitar el Adán primordial»: «Resucitar al Adán primordial exige llevar una vida metafórica. Volver a hablar en verso, igual que en el Paraíso, representa la capacidad de recordar en forma activa la Ausencia: no buscarla en el pasado ni esperarla para el futuro, sino hacer vivir el recuerdo en nuestro instante presente» (2002, 445).

La vida metafórica es fundamental y no se regula a partir de una liturgia. Jung la llamó «vida simbólica» y comporta lo mismo: trabajo interior, *coincidentia oppositorum*, búsqueda de la unión entre lo profano en que vivimos y lo sagrado que deseamos, abolición del tiempo inexistente (pasado y futuro), vida en el perpetuo

instante. Tal vez por esto Murena cierra *La cárcel de la mente* con un apartado en que rescata la espiritualidad de los Padres del Desierto. ¿Qué representan estos hombres, precursores del monacato occidental? Frente a los gruesos volúmenes teológicos de la patrística griega y latina, ellos poseen sólo un puñado de aforismos. Frente a los templos colosales y áureos, unas pocas ermitas perdidas en el desierto egipcio. Frente a estrictos dogmas y rituales, la vida en oración y silencio. Frente a la masa de feligreses, la comunidad de hermanos.

Murena ve en ellos el modelo de una espiritualidad donde el hombre se hace cargo de sí mismo. Frente al modelo católico, que detenta el control de lo sagrado, los Padres del Desierto incentivan el trabajo personal:

Los padres del desierto ¿caminaron sobre las aguas, curaron a los enfermos, resucitaron a los muertos, hablaron con las bestias en su propio lenguaje? Se dice. De todos modos, irradia siempre de sus testimonios una alegría sin par, la de la energía espiritual extraordinaria. Nosotros, en los eremitorios de las ciudades, hemos dado en sufrir las mismas pruebas, intentar proezas similares, demostrar pareja obstinación. Sin embargo, lo que termina por abrirse en nuestro interior es la ponzoñosa flor de la irrealidad, de la muerte espiritual en vida. Si no fuera por la desesperanza que exhalamos, a veces sería necesario tocarnos para comprobar que somos humanos y no animales. Todo porque nos decidimos a no creer en aquello cuya existencia no era demostrable ante el tribunal de la razón. Dios, espíritu, alma, esperanza, fe. Las palabras hoy impronunciables. Decidimos que tras ellas no había nada. Y nada es lo que hoy tenemos (Murena 2002, 426).

El hombre moderno tiene necesidad de plegarias. Arrojado hacia los confines del campo intelectual de su tiempo, Murena señala un nuevo camino.

© **Javier Mercado**

Notas

1 Aquí trabajaremos con la edición de Fondo de Cultura Económica que, bajo el título *Visiones de Babel* (2002), compendió los libros *La cárcel de la mente* y *La metáfora y lo sagrado* (junto con otros textos narrativos y poéticos). En tanto que para *El secreto claro* utilizaremos la reedición de Alción (2005).

2 Esta afirmación es discutible en tanto los intereses del grupo conformado por Victoria Ocampo es menos homogéneo de lo que se suele pensar. Podemos matizarla teniendo en cuenta lo que afirma Axel Gasquet: «Después de Fatone la atracción filosófica del Oriente será un hecho institucionalizado y la misma ejercerá una gravitación perceptible en escritores del grupo Sur como Eduardo Mallea, Victoria Ocampo, Jorge L. Borges y Héctor A. Murena» (2008, 16). Incluso, podríamos afirmar que se acerca a miembros que no conforman el centro de la publicación, como es el caso de Armando Asti Vera. Por tanto, se podría concluir que, si bien la revista Sur había manifestado interés por la filosofía y la espiritualidad de Oriente, Murena se compromete con ellas más allá del plano intelectual. A diferencia de Borges, cuya curiosidad puede considerarse estética y abstracta, Murena se interesa por una praxis concreta y su aplicación a la vida cotidiana moderna.

3 Guénon mismo fue uno de los intelectuales franceses que más batalló contra la teosofía en su trabajo *La teosofía, historia de una pseudoreligión*.

4 La síntesis de un pensamiento anclado en la tradición alemana que dialoga con las filosofías de oriente es remarcado por Axel Gasquet, que señala: «Los rasgos orientales del peculiar escritor y ensayista Héctor A. Murena se observan, indirectamente, por la ascendencia del linaje filosófico alemán en su obra. Las huellas del romanticismo y el existencialismo filosófico germanos son perceptibles en casi todos sus ensayos. Una síntesis de estas influencias a la par germánicas y orientales puede encontrarse en *El secreto claro*» (2008, 17). Acordamos en el postulado general, aunque -como hemos referido- el diálogo con Oriente y las corrientes esotéricas no está mediado por la filosofía alemana, sino que se recibe de primera mano a través de las traducciones al francés. Dedicamos especial atención a Jung porque su caso es semejante al de Murena. Proviene de campos no especializados en religión (la psicología, la literatura) pero advierten que el olvido de lo sagrado en Occidente tendrá efectos devastadores. Igualmente, colocan en el centro de sus reflexiones la relación entre el hombre actual y la religión.

5 Sobre la transformación de los dioses en epidemias psíquicas se pueden consultar los siguientes ensayos de Jung: «El problema anímico del hombre moderno» y «La lucha con la sombra». Ambos están compilados en el Tomo 10 de las *Obras completas* (Jung 2014).

6 Para conocer la dinámica de los ritos de fundación recomendamos el capítulo 9 del libro *Mitos, ritos símbolos: antropología de lo sagrado* de Fernando Schwarz (2008).

7 Dice en una charla con Vogelmann: «Creo que hemos hablado respecto de cómo se han fundado las ciudades en todas las tradiciones. En el sentido de que esto implica un rito de propiciación de los dioses. Cavar un pozo circular, que es donde se instala una especie de cerco protector. La construcción de una bóveda subterránea, que es la matriz. Y la residencia de los dioses, donde se hacen ofrendas a los antepasados para tratar de restañar el hecho de haber abandonado el lugar de los antepasados anteriores» (Murena y Vogelmann 2005, 54).

8 Sobre éste, afirma: «Las iglesias cristianas son fósiles por los que una vez pasó lo

religioso, pero hoy no guardan ya relación con el cristianismo vivo; tal es la razón por la cual el capitalismo se alía con ellas porque, como él, son fósiles» (2002, 338).

9 Fragmento del poema «El primer coro en la roca», traducción de Jorge Luis Borges.

10 Murena se interesa por el paso de la oralidad a la escritura, y considera este tránsito como lo hiciera Platón, de modo negativo, como profanación. Toda la sección «Lecturas» del capítulo IX de *La cárcel de la mente* se aboca a esto. Al respecto agrega: «La lectura de mera diversión, aunque acelerada, se limita a trivializar más la vida de que vive trivialmente, lejos de sí. En el polo opuesto de la sagrada, en cambio, se halla la escritura cuyo fin es brindar información» (2002, 422).

11 En el caso de Murena, la audición de la recitación del Sheik Abdul Basset Abdul Samat.

12 He aquí un punto interesante para otro trabajo. Las reformas emprendidas por el Concilio Vaticano II han sido ampliamente aceptadas por diferentes sectores y actores sociales. En general se la considera una «apertura» de la Iglesia Católica a los nuevos tiempos. En cierto sentido, puede que lo sea. Pero en la reforma se dejaron en segundo plano todos los aspectos simbólicos que comportaban la liturgia, el latín, los ritos fijados por la tradición. Estos cambios, más allá del debate que se pueda entablar sobre su necesidad, muestran a las claras que los componentes exotéricos (sígnicos, morales y temporales) de la religión priman hoy sin dudas por sobre el esotérico (simbólico y metafísico).

13 Para el caso específico del arte cristiano, apunta Burckhardt: «Nada ilustra mejor esta ley como la introducción de la perspectiva matemática en la pintura del Renacimiento: ésta no es más que la lógica del “punto de vista” individualista, del sujeto particular que se toma a sí mismo como centro del mundo. Si el naturalismo parece captar el mundo visible tal cual es, en su realidad “objetiva”, es porque ha proyectado primero la continuidad puramente mental del sujeto individual sobre el mundo exterior, tornándolo pobre y duro y vaciándolo de misterio; la pintura tradicional, en cambio, se limita a transcribir símbolos, dejando a la realidad sus profundidades insondables» (Burckhardt 1982, 132). Los críticos acuerdan en colocar a Andrei Rublev como el pintor más reconocido de la vertiente tradicional.

14 Burckhardt afirma que en la medida que se pierda la comprensión espiritual del arte y su carácter simbólico, se ganará en naturalismo y verosimilitud pictórica (1982, 60).

15 Esta afirmación es respaldada por el mismo Burckhardt desde el punto de vista teológico: «El Verbo no es solamente la Palabra, tanto eterna como temporal de Dios; el Verbo es también la imagen, según lo afirmó San Pablo (Col. 1, 15), es decir, que refleja a Dios en todos los grados de manifestación. Así, la imagen de Cristo es la última proyección del descenso de Verbo divino a la tierra» (1982, 61).

16 Guénon, Burckhardt y Jung vieron que la Europa desvinculada de lo sacro tarde o temprano terminaría por colapsar. Todos ellos fueron autores frecuentados por Murena y comparten la idea central -más allá de las diferencias de cada caso- de que lo fundamental para el hombre es tener un vínculo con lo sagrado que le permita desarrollar una existencia plena.

Bibliografía citada

BENOIST, Luc. *El Esoterismo*. Buenos Aires: Nova. 1969. Impreso.

BURCKHARDT, Titus. *Principios y métodos del Arte Sagrado*. Buenos Aires: Lidium. 1982. Impreso.

- CASSIRER, Ernst. *Antropología Filosófica*. Popular. México: FCE. 2006. Impreso
- COMANDINI, Federico. "La Imaginación Activa de C.G. Jung. Hacia Una Nueva Consciencia Ético-Psicológica Del Mundo." En *Aportaciones Al Estudio de La Cosmovisión*, editado por Fernando Sancén Contreras, traducido por César Mureddu Torres. México: UAM-X, CSH. 2009. Impreso
- CORBIN, Henry. *Cuerpo Espiritual y Tierra Celeste: Del Irán Mazdeísta al Irán Chiíta*. Madrid: Siruela. 1996. Impreso
- DURAND, Gilbert. *Ciencia del Hombre y Tradición. El Nuevo Espiritu Antropológico*. Barcelona: Paidós. 1999. Impreso
- ERNOUT, Alfred, y Alfred Meillet. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*. París: Klincksiek. 2001. Impreso
- GASQUET, Axel. "El Orientalismo Argentino (1900-1940): De La Revista Nosotros Al Grupo Sur." *Working Papers*, Latin American Studies Center, University of Maryland, no. 22. 2008. Impreso.
- GUÉNON, René. *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*. Madrid: Ayuso. 1976. Impreso.
- . *Esoterismo Cristiano*. Buenos Aires: Obelisco. 2003. Impreso.
- HANI, Jean. *La Realeza Sagrada: Del Faraón al Cristianísimo Rey*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta. 1998. Impreso.
- . *Mitos, Ritos Y Símbolos*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta. 2005. Impreso.
- JACOBI, Jolande. *La Psicología de C. G. Jung*. Madrid: Espasa Calpe. 1963. Impreso.
- JUNG, Carl G. *Obra Completa 10. Civilización en Transición*. Madrid: Trotta. 2014. Impreso.
- LAO TSE. *Tao Te King*. Traducción de John Wu. Madrid: Edaf. 2002. Impreso.
- MURENA, Héctor A. *Visiones de Babel*. Editado por Guillermo Piro. México: FCE. 2002. Impreso.
- MURENA, Héctor A., y David Vogelmann. *El Secreto Claro (Diálogos)*. Córdoba: Alción. 2005. Impreso.
- SCHWARZ, Fernando. *Mitos, Ritos, Símbolos: Antropología de Lo Sagrado*. Buenos Aires: Biblos. Impreso.
- VILA VENTURA, Samuel, y Santiago Escuin. 1985. *Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado*. Barcelona: Clie.
- VOGELMANN, David J. «Murena y el mundo hermético». *La Nación*, 06 de Julio 1975. Impreso.