



Hipertexto 18  
Verano 2013  
pp. 33-54

**El haikú del lavabo**  
Eleftherios Makedonas  
Universidad Abierta de Grecia

[Hipertexto](#)

Existe en *Rayuela* todo un itinerario subterráneo de negación sistemática del sistema de valores, una feroz batalla en contra de todas las manifestaciones del pensamiento 'racional' en el que, según postula Cortázar, se ha basado con exorbitante credulidad la civilización occidental moderna. Es posible distinguir los planos concretos en los que se despliega dicha batalla, tarea que facilitaría la localización de las premisas básicas que constituyen su contenido filosófico.

Diríase primero que la palabra como agente segregativo de la vida humana, y por consiguiente generadora de una ilusión interminable, produce un dualismo dialéctico irreconciliable; la introducción subsiguiente, a nivel psicológico, del parámetro del tiempo, es una noción en realidad inexistente por pertenecer a la esfera de lo ideal, es una mera ilusión del cerebro humano y un factor intensificador de la tensión conflictiva observable en la condición humana actual. Así, la separación del hombre occidental moderno del Otro, como también del resto del mundo circundante, parecen ser los focos principales culpables de la degradación del hombre occidental contemporáneo, según Cortázar, y también los ejes principales alrededor de los cuales se desarrolla su ofensiva anti-racional en *Rayuela*. Romper a toda costa la 'lógica' tal como se implantó del mundo antiguo griego en el Occidente, a través del Renacimiento y sobre todo en la Ilustración, podría ser, bajo esta perspectiva, la meta programática fundamental de la novela.

La apropiación por Cortázar de ideas pertenecientes a algunas de las corrientes de la filosofía occidental más heterodoxas, especialmente las que aparecieron en los años de posguerra, en aquel entonces anunciadoras en cierto grado de la mentalidad posmodernista por venir, le sirven como armas de de-legitimización de la ideología oficial racionalista del Occidente. Sin embargo, el recurso del Zen y de otras tradiciones religiosas orientales semejantes le ofrecen una aún más radical opción para un desmantelamiento total de dicha ideología.

Justamente la manera según la cual se efectúa en *Rayuela* el proyecto de deconstrucción del orden establecido del Occidente, mediante la invocación del Zen y las demás tradiciones religiosas orientales, es la columna alrededor de la cual se desarrolla el resto de este ensayo. Las nociones-clave que ya se han mencionado (la palabra y el lenguaje, el dualismo, el tiempo, la separación y el Otro) constituyen las vértebras particulares de dicha columna expositiva.

En recta correspondencia con las susodichas tradiciones orientales se establecerán analogías con Jiddu Krishnamurti,<sup>1</sup> un hombre-paradigma de la transformación en *modus vivendi* de la prédica griega antigua del ‘*γνώθι σαυτόν*’, quien a pesar de su insistencia en la necesidad innegociable de renunciar a cualquier tipo de tradición, método y norma en lo que atañe a los asuntos espirituales humanos, desarrolló sin embargo una enseñanza en la cual, en su singularidad, resuenan múltiples ecos provenientes de las antiguas doctrinas religiosas y filosóficas orientales, no obstante intencionalmente desvestidas y liberadas de cualquier dogmatismo esclerotizado, infligido inevitablemente a cada sistema ideológico por la doble influencia del paso del tiempo y del subsecuente formalismo corroedor.

Se hará también alusión especial a la antítesis entre ‘transcendencia’ e ‘inmanencia’ según Georges Bataille,<sup>2</sup> quien obviamente tras un estudio meticuloso de lo oriental pudo elaborar en términos filosóficos occidentales la raíz del mismo conflicto interno fundamental, que históricamente ha definido el destino no sólo del hombre occidental en particular, sino del ser humano en general. Otras analogías que sorprenden se harán patentes, entre Krishnamurti y G. Bataille, corroborando la común genealogía de toda filosofía religiosa verdadera y digna de considerarse como tal, siempre en sus relaciones posibles con *Rayuela*.

De paso, a lo largo de todo el ensayo, las susodichas analogías y nexos entre corrientes filosófico-religiosas y pensadores tan dispares a primera vista, se vestirá de referencias a filósofos occidentales contemporáneos, pertenecientes a escuelas que florecieron especialmente en el marco europeo durante la era de posguerra, las más célebres como las de Frankfurt, del posestructuralismo francés, y del posterior posmodernismo, configurando así todo un sistema coherente filosófico anti-racional y agresivamente anti-occidental detectable en *Rayuela*.

La desconfianza a la palabra y la desconfianza generada por la palabra resumen la postura compleja de Cortázar frente al lenguaje en *Rayuela*:

*La violación del hombre por la palabra, la soberbia venganza del verbo contra su padre, llenaban de amarga desconfianza toda meditación de Oliveira, forzado a valerse del propio enemigo para abrirse paso hasta un punto en que quizá pudiera licenciarlo y seguir - ¿cómo y con qué medios, en qué noche blanca o en*

---

<sup>1</sup> De ahí en adelante, J. Krishnamurti.

<sup>2</sup> De ahí en adelante, G. Bataille.

qué tenebroso día? - hasta *una reconciliación total consigo mismo y con la realidad que habitaba*. (Cortázar 99, énfasis mío)

Vista desde esta óptica, la palabra se convierte en fuerza casi satánica: 'viola' al hombre, y 'se venga' de él', conduciendo ineludiblemente a la frustración de cualquier intento de autorrealización. Si bien a primera vista una postura como esta suena un tanto exagerada, Cortázar no es el único en haber enunciado afirmaciones semejantes. Ya desde épocas remotas el Zen ha enseñado invariablemente la necesidad de que nuestra mente se libre del mecanismo de la palabra. Según el Zen, palabra, imagen<sup>3</sup> y pensamiento son en realidad nociones sinónimas, y constituyen conjuntamente la causa principal de la ilusión en la que está inmerso el hombre: "Freeing oneself from words is liberation" enseñó Bodhidharma, una de las figuras más emblemáticas en la historia del Zen, el primero en difundirlo desde la India en tierras chinas (*Bodhidharma* 168). Y en otra parte, él mismo incita: "Go beyond *language*. Go beyond *thought*" (*Bodhidharma* 130, énfasis mío).

Según el Zen, existe una verdadera esencia intrínseca en la mente humana, la cual no conoce palabra alguna, ni idea, ni moción conflictiva proveniente de conceptos o proyecciones contradictorias entre sí. Estableciendo contacto con esta condición esencialmente inexpresiva y amorfa, significa romper de una vez y para siempre cualquier lazo con el mecanismo mismo del pensamiento, basado en la creación incesante de símbolos, de ideales,<sup>4</sup> imágenes, y sueños. El 'satori', el estado de iluminación según el Zen, se consigue sólo cuando el practicante logra cortar de repente su conexión con la palabra ilusoria, sólo así entrando en una región reiteradamente descrita en las escrituras sagradas pero en realidad no receptiva a ningún tipo de pre-ideación o preconcepción exacta donde en vez de la segregación doliente de las energías mentales, reina al contrario la unificación plena de las mismas, en un todo hecho de armonía interna y de éxtasis:

I almost lost my mind  
Between study and severe  
Training.  
But life's most valuable thing really  
Is the fishermen's songs.  
Along the Hsiao River,  
There's sunset and rain,  
Clouds and moon,  
*Excellence beyond words*

---

<sup>3</sup> Según una anécdota Zen que Alazraki toma de D.T. Suzuki, un monje le pregunta a Daiju: "¿Son las *palabras* entendimiento?", para recibir esta respuesta: "No, las palabras son condiciones externas; *no son el entendimiento*". Y más abajo, explica su tesis un poco más, relacionando la 'palabra' con la 'imagen', ambas productos del mecanismo del pensamiento humano: "El entendimiento no tiene forma y carece de imagen" (*Introduction to Zen Buddhism* citado en *Hacia Cortázar* 219, énfasis mío).

<sup>4</sup> " ... while *ideals* have, to an almost inconceivable degree, become a screen for *vileness*" escribe T. Adorno (*Metaphysics* 123), en una aseveración paradójicamente similar a la correspondiente de J. Krishnamurti "... it is a brutal thing to have ideals" (*Freedom of the Known* 122).

Singing night after night. (poema por Ikkyu citado en *Rinzai* 117, énfasis mío)

La 'excelencia' de la realidad se encuentra lejos de la irrealidad y la evanescencia ficticia e ilusoria de la palabra. El significado verdadero de la vida (si es que existe una cosa semejante) más bien se puede localizar en escenas tomadas directamente de la vida cotidiana y de la naturaleza, tal como sucede en el poema citado del maestro Ikkyu, como también en los famosos haikús japoneses. El Zen declaradamente opta por una aproximación más bien pictórica a la vida, en vez de la léxica, nocional y abstracta, por la que tan entregadamente se dejó atraer la mentalidad occidental desde sus inicios. Se escatiman palabras a toda costa, con miras a llegar a expresar lo inexpressable de la realidad magnífica y a la vez indescifrable que nos rodea: "The autumn moon / Shining so brightly / So I wrote this." (haikú por Sekkei en *Zen haiku* 72). Sólo tanto se puede decir en última esencia sobre lo que se vive por el hombre en un universo tan absurdo y maravilloso que le resulta perturbador. Tan próximo es el horizonte de la palabra y tan inconmensurable es la realidad que nos circunda, que la primera, puro fuego artificial irreal, frívolamente ideada e emitida por nuestra mente, se muestra totalmente incapaz de captar o describir la última.

En numerosas ocasiones en *Rayuela*, Cortázar va a explicitar su desconfianza y profundo escepticismo frente a la palabra como agente o al menos descriptor satisfactorio de la realidad, como cuando nos incita a que "No saquemos a relucir *las perras palabras, las proxenetas relucientes*" (*Rayuela* 145, énfasis mío); o cuando no vacila en afirmar que: "De acuerdo en que *no hay que fiarse de las palabras, ...*", para explicar en seguida, que lo real no puede sino preceder sobre la palabra: "... pero en realidad las palabras vienen después de *esto otro*, de que unos cuantos estemos aquí esta noche, sentados alrededor de una lamparita" (*Rayuela* 183, énfasis mío). Morelli, el escritor-filósofo, objeto constante de la adoración de los miembros del Club "... no cree en los sistemas onomatopéyicos ni en los letrismos" (*Rayuela* 478). Ni siquiera los varios 'trucos' inventados por aquellos pocos que de alguna u otra manera presintieron la deficiencia connatural e irremediable del lenguaje van a hacer funcionar, con ejemplo más característico el de los surrealistas, quienes con artimañas como la escritura automática (*Rayuela* 478), creyeron haber superado "*la estructura racionalista y burguesa del occidente*" (*Rayuela* 472, énfasis mío). En realidad, ellos permanecieron igualmente subyugados a su encanto irresistible. Porque, según asevera Morelli en otra parte: "... no se puede denunciar nada si se lo hace dentro del sistema al que pertenece lo denunciado" (*Rayuela* 478).

Por semejantes razones, el Zen siempre ha devaluado y ridiculizado en extremo la palabra como utensilio de entendimiento, considerándola trágicamente impotente frente a la inmediatez y la plurivalencia del mundo circundante: "How much more *ridiculous to adhere to words and phrases or try to understand by means of the intellect*. It is exactly like trying to strike the moon with a stick or to scratch an itchy spot on the foot through the surface of the shoe. What concern do they have with reality?" (*Gateless Gate* 7, énfasis mío). Atribuir más importancia a la palabra de la que realmente merece no es más que una actitud necia, pero lo más importante en afirmaciones del Zen como ésta, es que la palabra se equipara a la facultad del intelecto en su conjunto, el cual en vez de ser tratado así de despectivamente, más bien se aborda con un respeto casi

religioso dentro de nuestra cultura occidental. J. Krishnamurti, el gran educador e investigador penetrante de la mente humana, quien a pesar de que desde muy temprano se apresuró a rechazar cualquier conexión de su enseñanza con cualquier tradición oriental religiosa organizada, como también con cualquier ramo de la filosofía oficial occidental, y quien sin embargo no evitó similitudes, al menos frásticas, especialmente con las primeras (fueran de una manera inconsciente o no), vino también a equiparar en múltiples ocasiones la palabra con el mecanismo mismo del pensamiento y el intelecto:

*Perception without the word, which is without thought, is one of the strangest phenomena. Then the perception is much more acute, not only with the brain, but also with all the senses. Such perception is not the fragmentary perception of the intellect nor the affair of the emotions. It can be called a total perception, and it is part of meditation. Perception without the perceiver in meditation is to commune with the height and depth of the immense. (Meditations 1969 - Part 2).*

Ambos J. Krishnamurti y el maestro del Zen Yamada<sup>5</sup> aluden en realidad al mismo estado de conciencia que es por completo desprovisto de la membrana apenas perceptible, pero extremadamente distorsionante e ilusoria que crea la palabra. Cortázar es igualmente bien consciente del carácter engañoso del lenguaje en su enmarañada interconexión con el mecanismo del pensamiento: “Y por encima y por debajo, la curiosa noción de que *la herramienta principal, el logos que nos arranca vertiginosamente a la escala zoológica, es una estafa perfecta*” (*Rayuela* 182, énfasis mío). La conciencia de que el rasgo que supuestamente diferencia al hombre y lo eleva sobre las demás formas de vida ‘inferiores’, es decir la palabra, el lenguaje, no es más que una ‘estafa perfecta’, lo conduce en otro punto a preguntarse sobre la posibilidad de “Concebir una raza que se expresara por el dibujo, la danza, el macramé o una mímica abstracta” (*Rayuela* 458) en vez de por “... las *palabras que falsean las intuiciones, las petrificaciones simplificantes ...*” (*Rayuela* 319, énfasis mío). Sería de preguntarse pues, si en este caso los hombres: “¿Evitarían las *connotaciones, raíz del engaño?*” (*Rayuela* 458, énfasis mío). Morelli dará una respuesta rotunda a esta pregunta al condenar en el lenguaje “el *reflejo de una óptica y de un Organum falsos o incompletos, que nos enmascaran la realidad, la humanidad*” (*Rayuela* 470, énfasis en el original y mío). La idea, la imagen, o sea el pensamiento, es en realidad equivalente a la palabra, la que no es más que un ‘reflejo’ de una ‘óptica falsa’ creada por nosotros mismos, empañando y distorsionando sistemáticamente la realidad circundante. Detrás de este mecanismo Cortázar intuye la existencia de un factor mañosamente ocultado, de un ‘*Organum*’ el cual a pesar de sus jactancias de haberlo ordenado y resuelto todo del modo óptimo, es en realidad defectuoso e ‘incompleto’. Cortázar va a ofrecer

---

<sup>5</sup> Maestro del Zen (1907-1989) con significativa labor en el campo de la difusión del Zen en el Occidente, y autor entre otros del libro *The Gateless Gate - the classic book of Zen koans*, del que proviene la cita sobre lo ridículo de la adhesión a las palabras que se ha intercalado unas líneas más arriba.

muchos nombres alternativos para dicho *Organum*<sup>6</sup> 'falso' a lo largo de *Rayuela*, entre los más relevantes los de la razón y de la dialéctica (naciones que correctamente trata como sinónimas).

Especialmente a través de la noción de la dialéctica, se introduce en *Rayuela* la problemática de la índole dual, y por ende conflictiva de la mente humana, haciendo aún más obvios los lazos que unen la postura filosófica de Cortázar a la del Zen y las demás tradiciones religiosas orientales.

Pero, ¿por qué algo tan inocuo e imprescindible a primera vista como la palabra, debe necesariamente conducir a la escisión radical que supone el dualismo, aparentemente inherente en todo el condicionamiento dialéctico del modo de pensar del hombre occidental? Cortázar nos ofrece una explicación sorprendentemente exhaustiva al tópico:

«El lenguaje, al igual que el pensamiento, procede del funcionamiento aritmético<sup>7</sup> binario de nuestro cerebro. Clasificamos en sí y no, en positivo y negativo. (...) Lo único que prueba mi lenguaje es la lentitud de una visión del mundo limitada a lo binario. Esta insuficiencia del lenguaje es evidente, y se la deplora vivamente. ¿Pero qué decir de la insuficiencia de la inteligencia binaria en sí misma? La existencia interna, la esencia de las cosas se le escapa...». (*Rayuela* 440, énfasis mío)

Se vuelve a reconocer en el fragmento la identificación del lenguaje con el mecanismo del pensamiento por una parte, y por otra, el carácter estructural y congénito del 'funcionamiento binario' de nuestro cerebro. Lenguaje y pensamiento obedecen ambos a una tendencia clasificatoria innata de nuestra mente, según la cual cada trozo de realidad debe necesariamente escindirse en dos entidades opuestas, en guerra constante, en oposición dialéctica entre sí. De ahí el conflicto permanente que impregna casi cada aspecto de la vida humana. Bajo los efectos devastadores de dicho conflicto, preso de una 'visión del mundo limitada a lo binario', el hombre está condenado a que la 'esencia de las cosas' se le escape eternamente. El Zen describe

---

<sup>6</sup> En otra analogía que sorprende, J. Krishnamurti refiriéndose al punto muerto al que el pensamiento ha conducido al hombre, dirá en uno de sus discursos públicos en Madrás: "A new instrument is necessary to solve our human problems, and we are going to talk as we go along about it, but it is not for the speaker to tell you what the new quality of that instrument is; each one has to find for himself" (*Mirror of Relationship* 2, énfasis mío). Cortázar en otra ocasión, utilizará exactamente el mismo modo de enunciar lo que al parecer es uno y el mismo problema ("Nos hace falta un *Novum Organum* de verdad, ..."), al referirse al callejón sin salida al que aparentemente ha llegado nuestro pensamiento (dialéctico) de occidentales (*Rayuela* 580, énfasis mío).

<sup>7</sup> El Dr Bohm, célebre físico cuántico y amigo e interlocutor permanente de J. Krishnamurti, en uno de sus diálogos con él, se refiere a un documental que había visto en la televisión, sobre el caso de una mujer totalmente perturbada psicológicamente, cuyo electroencefalograma se volvía perfectamente uniforme mientras estaba ocupada haciendo unas operaciones aritméticas, para volver a su condición desordenada inicial nada más cesaba de hacerlas. J. Krishnamurti le explica a Bohm, más abajo en su diálogo: "Porque en la ocupación hay seguridad" (*Totalidad de la vida* 61).

dicho dualismo 'dialéctico' a través de la 'ley de causa y efecto'. Bodhidharma dirá al respecto que un 'buda' se diferencia del resto de la humanidad en que es libre de la lucha entre causa y efecto, y en que no ocupa su mente de estériles colisiones psicológicas entre dipolos antitéticos por él ideados (*Bodhidharma* 52).

El maestro Yamada, en su 'teishō'<sup>8</sup> sobre un koan Zen, explicará el mismo principio de la no-dualidad, de la siguiente manera: "*There is no dualistic opposition in the essential nature, such as subject and object, good and bad, Buddha and the ordinary man, enlightenment and delusion. The essential nature has no form, no color, no weight, no length, no place, no concepts,*<sup>9</sup> no taint or blemish attached to it. It is perfectly pure" (*Gateless Gate* p. 28, énfasis mío). En el koan concreto, como en todos los koan del Zen, se plantea un problema a primera vista absurdo y sin significado aparente alguno: "Wakuan said: "Why has the barbarian<sup>10</sup> no beard?" ". Si se sabe una cosa sobre el rostro de Bodhidharma, es que tenía una barba llamativamente larga, ¡pero el maestro Wakuan se pregunta sobre exactamente lo contrario! El maestro Yamada con su 'teishō' explica que el koan alude a la diferencia entre el mundo exterior fenoménico y el otro, más profundo y bien oculto, que es el real. En cuanto al mundo fenoménico, Bodhidharma parece de verdad tener una barba espesa y larga, pero si alguien piensa que sólo a través de su apariencia se le puede conocer verdaderamente a él, está absolutamente equivocado. Porque la verdadera esencia intrínseca del patriarca es que él 'no tiene barba'. Si puedes ver por primera vez a Bodhidharma, no sólo limitándote a su forma exterior, sino penetrando en su verdadera esencia búdica, la posibilidad de tu propia transformación acaso se pudiera también materializar. Si al contrario, entre tú y él interfiere el muro creado por la palabra 'Bodhidharma', o sea la imagen mental del respetuoso maestro barbudo, el concepto que tu propia mente ha asociado con su figura, por arbitraria o ficticia que ella sea, entonces ya está en operación el dualismo y la división del pensamiento mediado<sup>11</sup> por la palabra, que a pesar de la posible proximidad física, crean una inconmensurable distancia entre tú y él a nivel psicológico (*Gateless Gate* p. 29).

---

<sup>8</sup> Comentario, en traducción libre. El maestro Yamada ofrece un teishō para cada koan que presenta en su libro (*The Gateless Gate*), incluyendo en ello su propia interpretación y meditación acerca del verdadero significado del mismo.

<sup>9</sup> William Barrett, en su introducción a *Zen Buddhism* de D.T. Suzuki, escribe: "Zen expresses itself concretely because Zen is above all *interested in facts not theories, in realities* and not those pallid counters for reality which we know as *concepts*" (xvii, énfasis mío).

<sup>10</sup> Se refiere lo más probable al patriarca del Zen chino Bodhidharma, quien vino a China desde India para enseñar el 'chan' ('zen' en japonés, y 'dhyana' en sánscrito). En la China de entonces, se les llamaba despectivamente 'bárbaros' a los forasteros.

<sup>11</sup> Emmanuel Levinas (de ahí en adelante, E. Levinas) escribe con respecto a la mediación de cualquier idealidad (y la palabra es ciertamente una especie de idealidad) y la separación que ella crea: "*Proximity is thus anarchically a relationship with the singularity without the mediation of any principle, any ideality*" (*Otherwise than Being* 100, énfasis mío).

Cortázar parece bien consciente de este mecanismo segregativo cuando pone en boca de Horacio las siguientes palabras: "... vos y yo somos dos entes *absolutamente incomunicados* entre sí salvo por medio de *los sentidos y la palabra, cosas de las que hay que desconfiar si uno es serio*" (*Rayuela* 184, énfasis mío). Si bien los únicos utensilios de que disponemos para comunicar eficientemente entre nosotros son los sentidos y la palabra, en ningún caso hay que fiarnos excesivamente de ambos, por más que nuestra cultura occidental así demande. La palabra sólo intenta hipostasiar la realidad por medio del concepto, sin embargo lo único que consigue en fin es a lo mejor la más absoluta incomunicación entre los seres humanos, y la más desalentadora incompreensión de cualquier otra cosa de este mundo.

En realidad se trata de la misma idea que J. Krishnamurti describió con su famosa problemática sobre la distancia entre el 'observador' y lo 'observado'. Respecto a cuál es la idónea manera de enfrentarnos con algunos sentimientos observados dentro de nosotros, que tradicionalmente nos hemos acostumbrado a tratar como negativos e indeseables, J. Krishnamurti explica: "But the moment, the second afterwards, *you term it, you name it, you call it jealousy, anger, greed*. So, you have created immediately *the observer and the observed, the experiencer and the experienced*" (*Reflections on the self* 171, énfasis mío). El nombramiento, la palabra, la atribución de un término a lo que se encuentre dentro (o fuera) de nosotros, es lo que en realidad da hipóstasis a lo que experimentamos como un sentimiento negativo, y por extensión a la entidad misma de nuestro ego o lo que J. Krishnamurti acertadamente ha denominado 'the observer'. Se trata de la entidad con la que nos identificamos como si fuera con algo real y tangible, pero que no es más que un amontonamiento verbal, un armazón de experiencias congeladas en memorias ya hace mucho tiempo muertas, una entidad pues del todo ficticia, la cual se desgasta en su esfuerzo incesante por suprimir, por superar, por perfeccionar, por imponerse. De ahí el conflicto y la corrosión en que vive el ser humano.

"Distingamos más bien *entre elemento expresivo*, o sea el lenguaje en sí, y *la cosa expresada*, o sea la realidad haciéndose conciencia" dirá en la misma línea Etienne (*Rayuela* 479, énfasis mío). Cortázar, sorprendentemente, parece bien informado de lo que J. Krishnamurti en otra ocasión pondrá de la siguiente manera: "The word 'door' is not the actuality. The name 'K' is not the actuality; the form is not the actuality. So, *the word is not the thing*."<sup>12</sup> The 'door', the word, is different from the actuality"<sup>13</sup> (*Exploration into Insight*). La confusión fundamental del cerebro humano reside en la identificación de las cosas con los signos que, solamente por razones

---

<sup>12</sup> "The ideas live in the cavities between *what things claim to be and what they are*" escribe T. Adorno, mostrando otra vez admirables analogías con las problemáticas respectivas encontradas en las filosofías orientales y en la enseñanza de J. Krishnamurti (*Negative Dialectics* 150).

<sup>13</sup> En cuanto a la postura del Zen con respecto a la diferencia abismal que existe entre un hecho real y una palabra, es decir, un signo, un concepto, en general un agente que lo representa, D.T. Suzuki escribe: "Just as two stainless mirrors reflect each other, *the fact and our spirits* must stand facing each other *with no intervening agents*. When this is done *we are able to seize upon the living, pulsating fact itself*" (*Zen Buddhism* 15, énfasis mío).



convencionales y funcionales, ello mismo les ha atribuido.<sup>14</sup> Una vez que a un signo, a una palabra, se le adhiere una cosa, un sentimiento, un ser, ya un proceso de separación subrepticio y taimado acaba de ponerse en marcha. El signo sólo indica hacia la cosa, pero nunca puede ser la cosa misma. Entre la palabra y la cosa existe la incalculable distancia que nosotros experimentamos psicológicamente entre nuestro 'yo' y el Otro, o un animal, una planta, o el universo entero. Es la misma distancia generadora de alienación,<sup>15</sup> conflicto y terror, que experimenta el 'observador' cuando, herméticamente encerrado en su armadura de protección imposible, se encamina a afrontar un mundo igualmente hermético, incomprensible y hostil, infranqueablemente separado y remoto de él. En el vacío creado por el cisma entre palabra y realidad prospera el dualismo dialéctico del que con más intensidad sufre aparentemente el hombre occidental. Y nada más ajeno a la realización interna buscada por el Zen, que dicho dualismo: "Esta realización automática no comporta *ningún pensamiento dualista*" (*El tesoro del Zen* 21).<sup>16</sup>

Entonces, palabra, nombre, imagen, son los factores divisivos de la integridad inicial del ser humano, los que crean miles de bifurcaciones ficticias, los que dan hipóstasis a entidades inexistentes, a 'observadores' y a 'observados', a 'analizadores' y a 'analizados' dentro de nosotros, estableciendo la distancia, la separación, el aislamiento y el conflicto dualista como leyes implacables de la condición humana.

G. Bataille propondrá al respecto la noción de la 'inmanencia', que condensa de manera impresionante toda la esencia de la antigua problemática de las religiones orientales, y la cual, paradójicamente, encaja también con la distinción entre 'observador' y 'observado' acuñada por J. Krishnamurti.<sup>17</sup> Según el pensador francés, lo que en última esencia diferencia al animal-hombre del resto de los animales es que el

---

<sup>14</sup> Intuición que al parecer se sintieron también, de manera revolucionaria, los filósofos posmodernistas, en tierras occidentales. Jean-François Lyotard escribe: "First of all, *names are not the realities to which they refer, but empty designators* which can only fulfill their current ostensible function if they are assigned a sense whose referent will be shown to be the case by an ostensive phrase. One does not prove something, one proves that a thing presents the signified property" (*The Differend* 51).

<sup>15</sup> Con respecto al término de la 'alienación', E. Levinas irá aún más allá. Él propondrá la prioridad absoluta de la 'responsabilidad' exigida por nuestra 'proximidad' al Otro, la cual no puede ser simplemente degradada a una cualidad tan insinuante de voluntad y de acción intencionada y premeditada, y por extensión tan determinada por la 'identidad' del ego, como la 'alienación' simple: "It (the 'passivity') is, however not an *alienation*, because the *other* in the same is my *substitution* for the other through *responsibility*, for which I am summoned as someone irreplaceable. *I exist through the other and for the other, but without this being alienation*: I am inspired. This inspiration is the psyche. The psyche can signify this alterity in the same without *alienation* in the form of incarnation, as *being-in-one's-skin, having-the-other-in-one's skin*" (*Otherwise than Being* 114-15).

<sup>16</sup> Las palabras pertenecen al maestro del Zen Wanshí.

<sup>17</sup> Bryan McGee hablando con William Barrett en "William Barrett on Existentialism, part 1 of 3 - Heidegger and Modern Existentialism", dice sorprendentemente en cierto momento de su conversación: 'The notion that reality is split between *observer* and *observed* or subject and object isn't something that ever presented itself naturally to me ...'.

primero ha llegado a perder por completo el estado de 'inmanencia', o sea la inmediatez<sup>18</sup> en su relación con la vida y el mundo natural. En otras palabras, la transformación del hombre en el animal 'racional' que es, supuso una separación abrupta del mundo natural del que en un principio formaba parte íntegra, y sólo pudo materializarse con la mediación del concepto, del que obviamente sólo él ha sido portador: "A non-human animal is *deprived of universal concepts and ideas that serve as schemes for constructing a world out of life*" escribe Direk, resumiendo la idea de la 'inmanencia' (33, énfasis mío). Idea reminiscente de otras semejantes que recorren obsesivamente el pensamiento de T. Adorno, como la de la 'extirpación' de todo lo natural por el hombre 'ilustrado', tras calificarlo de 'mitológico' (*Dialectic of Enlightenment* 22) o la del 'χωρισμός', es decir de la disyunción entre la verdad (la realidad del mundo) y nuestra facultad de comprenderla (*Critique of Pure Reason* 174)<sup>19</sup>; y que está en recta correspondencia con la distinción entre 'observador' y 'observado' con que J. Krishnamurti expresó más o menos la misma intuición. Tanto G. Bataille como T. Adorno y J. Krishnamurti parecen converger en que el resultado final de dicha ruptura es una alienación profunda e irremediable del resto de los seres humanos, y del mundo entero. Especialmente en cuanto al carácter problemático que han asumido las relaciones de los seres humanos entre sí, J. Krishnamurti recalcará otra vez la influencia perniciosa que ejerce la pantalla de palabras, imágenes, juicios, y memorias con que nos acercamos al Otro, eliminando cualquier posibilidad de afecto y de contacto verdadero con él: "Thought creates the thinker. The thinker begins to create *the image about himself ... But if you had no image about yourself, then you would look at me, observe me, without creating the image about me*" (*Mirror of Relationship* 13, énfasis mío). Y el problema básico con las imágenes es que: 'There is no love between two images'<sup>20</sup> (*Mirror of Relationship* 11). G. Bataille expresará la misma idea de la siguiente manera: "In this world even *things*, on which he<sup>21</sup> brings his reflection to bear, *are profoundly separated from him, and the beings themselves are maintained in their*

---

<sup>18</sup> "From this viewpoint, animality is *immediacy or immanence*" escribe en *Theory of Religion* (17, énfasis mío).

<sup>19</sup> A dicha disyunción, T. Adorno se refiere con el término 'the Kantian block' (*Critique of Pure Reason* 175-76).

<sup>20</sup> E. Levinas, el filósofo posmoderno, localiza también el núcleo del problema de las relaciones entre los seres humanos en la creación de imágenes conceptuales que impiden el afecto verdadero, y que niegan la 'proximidad' entre sí, según el vocabulario propio de Levinas. En *Otherwise than Being*, escribe: "*Proximity appears as the relationship with the other, who cannot be resolved into "images" or be exposed in a theme. It is the relationship with what is not disproportionate to the ἀρχή in thematization, but incommensurable with it, with what does not derive its identity from the kerygmatic logos, and blocks all schematism*" (100, énfasis mío). No es la única vez que se puede detectar una concordancia asombrosa entre escritos pertenecientes a filósofos posmodernistas o posestructuralistas, y algunas de las premisas encontradas en las filosofías religiosas orientales, como también en pensadores independientes como J. Krishnamurti: aquí E. Levinas también asocia la 'imagen' al ('kerygmatic') 'logos', considerando ambos como contradictorios al establecimiento de una comunicación y relación verdaderas entre dos seres humanos ('proximity').

<sup>21</sup> Se implica, 'man'.

*incommunicable individuality*" (*Theory of Religion* 74). Se trata obviamente de la misma incomunicación de la que hablaba Horacio (*Rayuela* 184) al darse cuenta de que las únicas ligazones entre los seres humanos, los sentidos y las palabras, no son para nada utensilios de comunicación fidedignos. Tal vez la raíz de los problemas humanos radique en aquella segregación del hombre del resto de las cosas y de los seres, cuya causa principal deba buscarse en la red conceptual que él ha edificado a nivel intelectual, víctima de sus propias capacidades mentales avanzadas; la misma red del pensamiento que la religión sería ha tratado de erradicar, especialmente en sus formas más genuinas, como en el caso del Zen japonés o el Tao chino, de las que Cortázar se presta una multitud de elementos, en su ansia por blindar a Horacio con armas que lo pudieran librar de su reclusión dentro de su condicionamiento racional de hombre occidental. Cortázar escribirá al respecto: "Cómo nos odiamos todos, sin saber que *el cariño* es la forma presente de ese odio, y cómo la razón del odio profundo es esta *excentración, el espacio insalvable entre yo y vos, entre esto y aquello*". (*Rayuela* 424, énfasis mío). En el fragmento se resume toda la problemática acerca de la negación del amor y del cariño en las relaciones humanas causada por esa escisión profunda entre el 'yo y vos', entre 'observador' y 'observado' según J. Krishnamurti, entre 'inmanencia' y 'transcendencia' según la respectiva distinción batailleana. La alienación y el aislamiento como resultado de la independización de la entidad del 'yo' en 'observador' de un Otro 'observado', y el 'espacio insalvable' que este cisma crea, es también según Cortázar el factor más importante de degradación del ser humano.

En palabras de Direk: "... *the immanent relation with the other* does not involve a *separation, a distinction between me and the other*" (39, énfasis mío). Es así. Mejor dicho, así parece haber sido en un pasado lejano, en algún 'paraíso perdido',<sup>22</sup> hace mucho tiempo olvidado por nosotros. El hombre arcaico seguramente debió haber sido capaz de disfrutar un estado de 'intimidad' o de 'inmanencia' con el mundo, en términos batailleanos. En contraste, "... *man of the dualistic*<sup>23</sup> *conception* is opposite to archaic man in that *there is no longer any intimacy between him and this world*. This world is in fact *immanent* to him but this is insofar as he is no longer characterized by *intimacy*, insofar as *he is defined by things, and is himself a thing, being a distinctly separate individual*" (*Theory of Religion* 74, énfasis mío). Todo al contrario, los animales han preservado el estado de continuidad, de inmanencia con el resto del mundo, y como prueba de este hecho G. Bataille utilizará el ejemplo inquietante del animal que está comiendo otro animal: "I do not mean a *fellow creature* perceived as such, but *there is no transcendence between the eater and the eaten*;" (*Theory of Religion* 17, énfasis mío). No existe 'transcendencia' entre dos animales porque ellos no son capaces de introducir entre sí los muros verbales del 'yo' y del 'otro', del 'observador' y del 'observado', del 'mío' y del 'tuyo'. En este sentido, el animal logra protegerse del proceso de 'reificación' al que está sujeto el hombre, es decir de la conversión en

---

<sup>22</sup> *Rayuela* 185.

<sup>23</sup> La preocupación de Cortázar por esta concepción dualista del mundo, y en general con la predisposición binaria y dialéctica del pensamiento del hombre occidental es casi fetichista a lo largo de *Rayuela*, como por ejemplo se corrobora indicativamente en las páginas 429, 461, y 525.

objeto de cada ser y cosa que no se perciba como identificable con la entidad independizada e interiorizada del 'yo': "Insofar as tools are developed with their end in view, consciousness posits them as *objects*, as *interruptions in the indistinct continuity*. The developed tool is the nascent form of *the non-I*" (*Theory of Religion* 27 énfasis mío). Una vez empezado con el utensilio, el proceso de la reificación pronto se propagó en todo el espectro de las relaciones del hombre con su alrededor, rompiendo aquella continuidad " ... which for the animal could not be distinguished from anything else ..." (*Theory of Religion* 35), conduciendo pues a un mundo percibido como compuesto de objetos separados, y por ende irreparablemente alienados entre sí (*Theory of Religion* 41).

Pero simultáneamente, sucede que el objeto no puede existir fuera de una duración temporal fija, o sea fuera de la dimensión del tiempo:

On the contrary, the objective and in a sense *transcendent* (relative to the subject) positing of the world of things has *duration as its foundation*: no thing in fact has a separate existence, has a meaning, *unless a subsequent time is posited*, in view of which it is posited as an object. *The object is defined as an operative power only if its duration is implicitly understood*. (*Theory of Religion* 46, énfasis mío)

En un mundo de meros objetos, creado a imagen y a semejanza de un hombre profundamente alienado y escindido por la índole dualista y 'transcendental' de su mente, tal como el mundo en que vivimos, el gasto exuberante e instantáneo de las energías disponibles en el momento activo del presente se ha sustituido irreversiblemente por los valores de la acumulación, con miras a un consumo siempre aplazado a un futuro lejano, que nunca se realiza: "*It*<sup>24</sup> *is therefore opposed to the scale of values of the intimate order*, which placed the highest value on that whose meaning is given *in the moment*" (*Theory of religion* 70, énfasis mío). El principio fundamental de la moral de nuestro mundo occidental es la consagración de la existencia temporal del hombre y de las cosas, es la condición 'transcendental' o sea conceptual del hombre, que no sabe gozar de lo momentáneo, de lo sin-motivo, y de lo auto-desgastado por el puro placer de su mero desgaste.<sup>25</sup> Este es un mundo lleno de razón y de moralidad, puestas en estrecha colaboración con el fin del conseguimiento de la mera preservación<sup>26</sup> biológica de la especie, que no puede tener relación alguna con aquel otro estado de cosas, el de la 'inmanencia', el que también predica el Zen, el que en vano está buscando Horacio, y el que sólo la Maga parece capaz de conocer vivencialmente: "Solamente Oliveira se daba cuenta de que la Maga se asomaba a

---

<sup>24</sup> Se insinúa: 'morality'.

<sup>25</sup> El mismo G. Bataille, en su *The Accursed Share*, explicará su posición hereje que el desgaste de las energías excesivas disponibles es la ley principal que rige la vida y el universo, en vez de la acumulación de las mismas: "Under present conditions, everything conspires to obscure *the basic movement that tends to restore wealth to its function, to squandering without reciprocation*" (38, énfasis mío).

<sup>26</sup> *Enlightenment* 65, y *Theory of Religion* 71.

cada rato a esas grandes terrazas sin tiempo que todos ellos buscaban dialécticamente". (*Rayuela* 43, énfasis mío)

La Maga, sistemáticamente objeto del menosprecio y la ironía de los integrantes del Club por su carencia exorbitante de conocimientos técnicos sobre cultura y metafísica, y por su postura inaceptable de 'lectora-hembra' según el término acuñado especialmente para ella por Cortázar, se alaba en ocasiones como ésta de su inexplicable capacidad natural de estar plenamente inmersa en un estado que Oliveira parangona con las 'grandes terrazas sin tiempo' que él está buscando 'dialécticamente'. Cuanto más Horacio y sus demás amigos pedantes se esfuerzan en encontrar este estado a través de sus lecturas rebuscadas y conversaciones interminables, tanto se alejan de ello. Como si justamente el sólo pensar sobre cómo conseguirlo, tratar de preconocerlo en todo su detalle, leer y conversar a nivel filosófico e intelectual sobre su índole exacta y los pormenores del itinerario y el método que deba seguirse para alcanzarlo, mientras no se decida simplemente a saltar dentro de ello, fuera justamente el factor que lo repele y lo niega.<sup>27</sup>

Y es verdad: todas las tradiciones orientales, muchas de las cuales Cortázar invoca en numerosas ocasiones en *Rayuela*, han insistido enfáticamente en que la adquisición de meros conocimientos técnicos sobre ese estado, su mera aproximación intelectual, la superficial búsqueda de métodos y pasos concretos hacia su realización, paradójicamente conducen a su negación en vez de a su conseguimiento. Así pues los sufies siempre se han burlado de la pedantería de los expertos y lo inútil y lo ridículo del conocimiento en general, especialmente en lo que atañe a la búsqueda de la

---

<sup>27</sup> La paradoja parece corresponder al presentimiento todavía no bien cristalizado de Kant, que nuestra razón es connaturalmente deficiente con respecto al entendimiento de la realidad: "That is to say, the more *subjectivism* there is, the more *reification*, and vice versa. This means that *the more we appropriate*, the more we find ourselves *alienated from what we are really looking for*, and what we do actually appropriate is only a kind of *lifeless residue* ... this experience, is hard to express in rational terms, because the sphere of *rationality* is the sphere that *contradicts experience*" (*Critique of Pure Reason* 176, énfasis mío). Relacionando con lo anteriormente dicho, el *subjectivismo* que menciona Kant corresponde a la identidad del 'yo' formada dentro de la mente humana, o sea a la ideación, a la palabra y el concepto. Según la lectura de Kant hecha por T. Adorno, se rastrea ya en el primero la premonición de que nuestro *subjectivismo* necesariamente conduce a una *reificación* del mundo circundante, término que aquí interpretamos como una especie de transformación del objeto real y tangible en cosa ideada, y por eso irreal e inexistente. De esta manera, la realidad se escapa pertinazmente de nuestro entendimiento, por más racional que ello sea. Cuanto más Horacio y sus amigos se 'apropian' de la realidad que tratan de captar 'dialécticamente', más aumenta la 'reificación' que le imponen a dicha realidad, y más 'alienados' de ella se encuentran, simplemente porque 'rationality is the sphere that contradicts experience'.

verdad.<sup>28</sup> Y en China, Zhuangzi, el gran maestro taoísta, insistió en la superioridad de la 'no-acción' y la aversión hacia el conocimiento como única receta para una vida sana e íntegra, especialmente si se busca entrar en contacto con el gran Tao. De la famosa historia de Zhuangzi sobre la búsqueda del Tao por el personaje que él nombra 'Conocimiento', Cortázar parece haber reservado el papel del 'Conocimiento'<sup>29</sup> y del 'Emperador Amarillo' para Horacio y los demás integrantes del Club: ellos constantemente 'dicen', y por eso 'no conocen'; y el papel de 'No-Acción'<sup>30</sup> el Sin-nombre' para la Maga: ella ni siquiera puede utilizar la terminología laberíntica de sus amigos intelectuales, y es justamente por eso que parece estar naturalmente en contacto con algo que les es totalmente incomprensible y ajeno a ellos. Porque ellos están buscando 'dialécticamente' (*Rayuela* 43), lo que la Maga nunca ha pensado que siquiera tenga que buscar; o que exista. Y es exactamente por esa razón que ya lo tiene en su palma sin esfuerzo alguno: "Feliz de ella *que estaba dentro de la pieza, que*

---

<sup>28</sup> Existe por ejemplo la historia sufí de un hombre quien se cree muerto y se está llevando en un ataúd al cementerio. Se recupera momentáneamente dentro del ataúd, para realizar lo que le está sucediendo y se desmaya por el susto. Al despertar de nuevo cuando ya están a punto de enterrarlo, se adereza del féretro y trata de explicar a la gente congregada para la ceremonia macabra que él está vivo. Pero en vano. La gente no le da ningún crédito, porque su muerte se ha atestiguado por 'expertos'. El hombre exclama '¡Pero soy vivo!'. De nada le sirve, porque el experto científico 'imparcial' al que se apela para resolver el asunto, tras escuchar la opinión del 'difunto', se dirige a continuación hacia los cincuenta dolientes que han acudido al funeral, y les pide también su propia 'versión de la verdad'. Todos concurren en que el hombre es muerto. Y lo entierran (*Just like that* 144-45).

<sup>29</sup> Según va la anécdota, el 'Conocimiento' vaga por varias regiones, preguntando sobre el cómo se puede llegar al Tao. Primero, encuentra a 'No-Acción el Sin-nombre', quien ni siquiera le contesta una cosa. Entonces encuentra a 'Salvaje el Tonto', quien le dice que sí conoce la respuesta pero apenas empieza a explicarle, se da cuenta de que se ha olvidado de lo que estaba a punto de decirle. Finalmente, encuentra al Emperador Amarillo, quien de verdad le da una respuesta: "You can get to know Tao *without thinking or contemplating*. You can comply with Tao without living in any place or doing anything. You can obtain Tao without going in any direction or taking any approach" (*Zhuangzi II* 361, énfasis mío). Pero a la segunda pregunta del 'Conocimiento' sobre cuál de las tres respuestas que ha recibido hasta el momento debe considerarse la más correcta, el Emperador Amarillo le va a contestar de la manera característicamente paradójica del Tao: "Well, Non-Action the Nameless was perfectly right and Wild the Witless was almost right. You and I are far away from Tao. *Those who know never say and those who say never know*. Therefore, *the perfect man teaches without words*" (*Zhuangzi II* 363, énfasis mío).

<sup>30</sup> Respecto al tópico de la acción, Cortázar escribe en otra parte en *Rayuela*: "Crear que *la acción* podía colmar, o que *la suma de las acciones* podía realmente equivaler a una vida digna de este nombre, era una ilusión de moralista. Valía más renunciar, porque la renuncia a la acción era la protesta misma y no su máscara" (*Rayuela* 35, énfasis mío), y así se puede corroborar el nitzscheísmo que en realidad permea toda la novela, pasando por la figura emblemática de G. Bataille ("Existence as entirety remains beyond any one meaning-and it is the conscious presence of humanness in the world inasmuch as this is nonmeaning, having nothing to do other than be what it is, no longer able to go beyond itself or give itself some kind of meaning through action" - *On Nietzsche* xxvi, xxvii, énfasis mío).

tenía derecho de ciudad en todo lo que tocaba y convivía, pez río abajo,<sup>31</sup> hoja en el árbol, nube en el cielo, imagen en el poema' (*Rayuela* 38, énfasis mío). Porque 'No era en la cabeza donde (la Maga) tenía el centro' (*Rayuela* 43).

Manteniéndose cuanto más lejos de la sofisticación intelectual de la que no pueden escapar Horacio y sus amigos, la Maga parece capaz de estar sumergida en el estado que en vano anhelan conquistar, mediante un sinfín de palabras y de conversaciones, los últimos. Con asombrosa correspondencia entre las varias tradiciones religiosas orientales y *Rayuela*, la palabra, el conocimiento, el pensamiento, el contenido mismo de la conciencia humana, emergen reiteradamente de manera trágica como obstáculos infranqueables para la búsqueda de la verdad y como factores de diferenciación insalvable entre la Maga y Horacio.

¿Pero, cuál es el factor mediante el que se ratifica la incompatibilidad absoluta de la palabra y en general del intelecto con la realización espiritual del hombre? Las dos cosas parecieran totalmente inconexas a primera vista, especialmente dentro de nuestro condicionamiento occidental. J. Krishnamurti otra vez, con la minuciosidad anatómica de su espíritu, nos ofrece la respuesta exacta al problema:

At the moment of anger there is no "I"; the "I" comes in immediately afterwards; which means *time*. Can I look at the fact without the factor of *time*, which is *the thought*, which is *the word*? This happens when there is the *looking without the observer*. ... I now begin to perceive a way of looking; perceiving *without the opinion*, the conclusion, *without condemning, judging*. Therefore, I perceive that there can be "seeing" without *thought, which is the word*. So the mind is *beyond the clutches of ideas, of the conflict of duality* and all the rest of it. ... The *mind is the result of time, and time is the word*; how extraordinary to think of it! *Time is thought*; it is *thought that breeds fear*, it is *thought that breeds the fear of death*; ... ("How do I Look at Anger?")

El tiempo en realidad no existe como tal, dice J. Krishnamurti; se genera dentro de la mente humana, definiéndose como la brecha entre un hecho, ya sea éste el surgimiento de un sentimiento cualquiera dentro de nosotros o un objeto del mundo exterior, y su casi automático nombramiento por el mecanismo de nuestro pensamiento. Una vez nombrado, el hecho se vuelve en mera ficción, ideación, y la entidad de nuestro ego acaba de nacer. Contemporáneamente al nombramiento, otro mecanismo, el de la memoria se activa, registrando lo que acaba de nombrarse, dando así vida a la sucesión temporal que interiormente identificamos como el 'yo', el 'ego'.

---

<sup>31</sup> La metáfora del 'pez río abajo' parece aludir a otra historia taoísta, según la que Confucio ve a un hombre nadando en las aguas tempestuosas de una catarata, y creyendo que él se está suicidando, manda a sus discípulos a seguirlo desde la orilla a ver si le pueden ofrecer alguna ayuda. Sin embargo, el hombre parece estar nadando con pleno control de la situación y cuando al fin sale tranquilo del agua, Confucio le pregunta cuál es su método de poder nadar en unas aguas tan feroces con habilidad y serenidad admirables. El hombre le responde que no tiene ningún método especial y que, dado que le tocó en su vida haber crecido junto a las aguas, solamente hace sin pensar lo que está acostumbrado a hacer durante toda su vida (*Zhuangzi* 310-11). Todas las demás metáforas de este fragmento se prestan mucho de la imaginación encontrada en los haikús y en las anécdotas del Zen y del Tao.

Siendo nada más que una brecha, un cisma entre hecho y palabra (es decir, una idea), el ego se edifica desde un principio sobre una sustancia conflictiva per se. De ahí el 'conflicto de la dualidad', propiedad connatural de la mente humana según J. Krishnamurti. Mente, tiempo, palabra, pensamiento, ego, describen en realidad una y la misma cosa, la raíz verdadera de los males de siempre que azotan la raza humana. Desde la perspectiva de la noción del tiempo como otra ideación irreal generada también por la palabra, el símbolo, la imagen, la empresa asumida por Horacio en *Rayuela* podría resumirse justamente en un esfuerzo desesperante de llegar a sumirse en la dimensión sin tiempo que de modo natural disfruta la Maga. Cortázar no se encuentra solo en esta empresa, personificada en su héroe literario. G. Deleuze ha sido uno de los filósofos occidentales que se acercaron a intuiciones muy próximas a las de las religiones orientales en este respecto: criticando la dialéctica de Hegel, G. Deleuze explicará que a pesar de que sí existe cierto movimiento en su sistema filosófico cerrado, eso se hace no obstante a un nivel meramente conceptual, y por eso completamente falso. Lo que se mueve allí, es en realidad solamente palabras y conceptos.<sup>32</sup> Pero, desafortunadamente, nunca se puede producir un movimiento real y tangible sólo utilizando unos meros agentes de mediación y representación,<sup>33</sup> tales como la palabra y la idea (*Difference and Repetition* 63).

Aproximaciones como la de G. Deleuze, quizás por primera vez en el marco del mundo occidental, empiezan a discernir algo radicalmente erróneo en la norma establecida del Occidente, es decir, la tendencia a la deificación de la idea, especialmente cuando ella se haya matizado de 'buena', 'humanitaria', y 'progresista', como sucede con el sistema filosófico hegeliano.<sup>34</sup> Sin embargo, si algo nos ha enseñado el Oriente, es adoptar en cualquier caso una postura absolutamente escéptica frente al sinnúmero de ideaciones ilusorias que genera nuestra mente, ya las nombremos deseos, sueños, ideologías emancipadoras, progreso, perfeccionamiento, futuro y presente. Y es que, al fin y al cabo, sí existe un denominador común en todas dichas ficciones: es el factor del tiempo, como incansablemente ha explicado a lo largo de su vida J. Krishnamurti. O como insistentemente ha predicado el Zen: "Con toda la energía de vuestro cuerpo y de vuestra mente, lanzaos totalmente en el *komyozo*, *sin giraros hacia atrás para contemplar el tiempo*" (*El tesoro del Zen* 33, énfasis en el

---

<sup>32</sup> La postura del Zen acerca del concepto por otra parte se puede cristalizar en frases como las del maestro Hyakujo: "The surangama sutra says, perceptions employed as a base for building up possible *concepts* are the origin of all *ignorance*. Perception that there is nothing to perceive - that is nirvana, also known as deliverance" ("Hyakujo-The Everest of Zen" 34, énfasis mío). El concepto se identifica invariablemente con la ilusión y la ignorancia, dentro de las enseñanzas del Zen.

<sup>33</sup> D.T. Suzuki, en una muestra más de los rasgos que comparte el Zen con algunas corrientes filosóficas occidentales surgidas especialmente en el marco europeo de la posguerra, y por extensión con algunas posturas adoptadas por Cortázar en *Rayuela*, escribe: "And this is never really realized until we once personally experience it through our own efforts, independent of any *ideational representation*" (*Zen Buddhism* 16, énfasis mío).

<sup>34</sup> Bauman, el sociólogo posmodernista, asevera al respecto que: "It (Nineteenth century's philosophy) started with a grandiose *optimistic utopia* of Hegel; ..." (*Life in fragments* 17, énfasis mío).



original y mío). El mérito más excepcional de *Rayuela* quizás radique en que, primero detecta -cosa nada despreciable o fácil dada su ascendencia y entronque occidentales- y luego ejerce una crítica implacable a todas esas ficciones, constitutivas de la noción del tiempo. Así pues, con respecto al deseo, en cierto punto de la novela Horacio, fatalmente aburrido e intencionalmente alejado de la discusión entre Etienne y Perico sobre 'una posible explicación del mundo por la pintura y la palabra', preferirá más bien el tacto factual de la cintura de la Maga, y meditará sobre la índole verdadera del deseo, describiéndolo como "*trampa del tiempo para crear las ilusiones*"<sup>35</sup> (*Rayuela* 54, énfasis mío), obviamente por estar ello solamente compuesto de palabras e imágenes ficticias, y de una ida y vuelta incesante desde el pasado al futuro y al revés<sup>36</sup>; por otra parte, en lo que atañe a la notoria predisposición teleológica de signo triunfal de la cultura occidental moderna, también producida por la misma sensación lineal del tiempo, Cortázar muestra en toda *Rayuela* una magistral capacidad de despedir sin más cualquier noción progresista, perfeccionista y en general utópica, en lo político y en lo ampliamente humano, alineándose admirablemente con los posteriores estallidos anti-humanísticos y hasta misántropos posmodernistas: "Yo te hablo de las cosas que *soñaba Yrigoyen, las cuspideaciones históricas, las prometizaciones augurales, esas esperanzas de la raza humana tan venida a menos por estos lados*"<sup>37</sup> (*Rayuela* 323,

---

<sup>35</sup> Cortázar parece haber captado el problema en sus correctas dimensiones: el deseo es de verdad una ilusión en la medida que no es más que la creación de una imagen como respuesta del pensamiento a un estímulo sensorial proveniente del mundo exterior, o sea una reacción del 'yo' en relación con el objeto que le ha emitido el estímulo, como cuando por ejemplo observamos un coche caro y nos imaginamos conduciéndolo. Como extensivamente ha explicado J. Krishnamurti, el deseo es en todo caso el resultado de una respuesta fragmentada y unívoca del cerebro a un estímulo sensorial, y en este sentido arranca de la división interna que se crea en el pensamiento entre él que está observando algo, y el objeto de su observación (*Mirror of Relationship* 26). Dado que según J. Krishnamurti la sensación del tiempo, psicológicamente, se genera justamente de esa entidad ficticia del pensamiento que él llamó 'el observador', se puede establecer una recta analogía con la aseveración de Cortázar que el deseo es una 'trampa del tiempo para crear las ilusiones': la proyección del 'observador' dentro del coche conduciéndolo, cuando en este momento concreto que lo está observando en realidad no lo posee (ni existe una posibilidad de que lo posea en algún momento futuro, lo más probable), implica necesariamente tiempo: 'no tengo ese coche maravilloso ahora, pero algún día voy a comprarme uno'.

<sup>36</sup> La intuición de Cortázar acerca de la interrelación entre deseo (que es una de las formas más características con que se manifiesta el pensamiento humano) y tiempo, parece ser también de una genealogía marcadamente batailleana: "*The fragmentary state of humanity is basically the same as the choice of an object. When you limit your desires to possessing political power, for instance, you act and know what you have to do. The possibility of failure isn't important - and right from the start, you insert your existence advantageously into time. Each of your moments becomes useful. With each moment, the possibility is given you to advance to some chosen goal, and your time becomes a march toward that goal-what's normally called living*" (*On Nietzsche* xxiv, énfasis en el original y mío).

<sup>37</sup> En Makedonas (2013) se hace extensa referencia a los múltiples niveles de crítica que Cortázar lanza en *Rayuela* en contra del optimismo humanista melifluo hacia el que tendió la mentalidad occidental desde la era de la Ilustración hasta la Segunda Guerra Mundial, con ejes principales las nociones del 'progreso', el 'perfeccionamiento', la deificación del 'conocimiento' científico, la 'utopía' política, etc., en su correlación con las posturas filosóficas fundamentales de posestructuralismo y posmodernismo.

énfasis mío). ‘Sueños’, ‘cuspideaciones históricas’, ‘prometizaciones augurales’,<sup>38</sup> todas las ‘esperanzas de la raza humana’ son otra manera más poética para referirse a la escisión radical entre lo real (siempre encontrado en un presente activo), y lo irreal (obligatoriamente, siempre anclado en un distante futuro o reminiscente de un igualmente distante pasado), tarea siempre mediada por la palabra. Apuntan hacia un ‘reino milenario’, una ‘Arcadia’ lejana (*Rayuela* 374), pero una ‘Arcadia’ que es a la vez ‘de bolsillo’ (*Rayuela* 86), del todo irreal e inexistente, y por eso peligrosamente dañina. En este sentido, se componen de tiempo, y además, lo que es lo más curioso, invariablemente desembocan en resultados diametralmente opuestos a los supuestamente perseguidos. “Uno se siente seguro teniendo un ideal” dirá al respecto J. Krishnamurti (*Totalidad de la vida* 29).

La esencia verdadera de cada ‘Arcadia’ según Cortázar, es sin duda la palabra, junto con su vástago, el tiempo, pero el tiempo invariablemente conduce a la tristeza y la desilusión, y no a un supuesto progreso o mejoramiento<sup>39</sup> de la lamentable situación humana, como se tiende a creer. Cada futuro luminoso no es más que una reacción psicológica al profundo sentimiento de inseguridad del que siempre ha sufrido el hombre.<sup>40</sup> Cada ‘llegar a ser’ se acompaña necesariamente de un ‘cesar de ser’, y cada ‘simplemente ser’ se materializa sólo cuando ha cesado cualquier proyección y movimiento del ‘yo’ dentro del espacio lineal del tiempo. Ikkyu, el gran maestro e incomparable poeta Zen lo capta magistralmente en un *haikú*: “Myself of long ago, / In nature / Non-existent: / No final destination, / Nothing of any value” (*Rinzai* 159, énfasis mío). El *satori* presupone la aniquilación del ego, es decir, el cese definitivo del vaivén interminable de la memoria dentro del tiempo que se esclerosa en la identidad del ‘yo’. La eliminación definitiva del impulso por lo más, lo mejor, lo idóneo, por cada vez aún más excitantes experiencias, por aún más luminosos y prometedores futuros, es lo único que debe hacer el hombre quien está dispuesto a entrar en contacto con la situación atemporal que se oculta detrás de las apariencias. Menos mal la naturaleza ofrece innumerables indicaciones de que en realidad, ésta es la lógica interna que rige vida y universo: “To land after land *without time* / The wild geese return” (*haikú* por Shumpa en *Zen haiku* 63, énfasis mío). El fenómeno de la vida, las leyes eternas del

---

<sup>38</sup> Los filósofos posmodernistas llegaron a una bastante profunda, aunque todavía intelectual comprensión del tema de la ilusión en que consiste la proyección de finalidades y teleologías a un distante futuro prometedor y luminoso. Tal vez el más conocido exponente de dicha mentalidad posmoderna, la cual a propósito presenta impresionantes analogías con la disposición general de Cortázar en *Rayuela*, Jean-François Lyotard, escribirá: “... that universal history does not move inevitably “toward the better” as Kant thought or rather, that *history does not necessarily have a universal finality*” (*Postmodern explained* 51, énfasis mío).

<sup>39</sup> Otra vez, Jean-François Lyotard, refiriéndose a sus promesas de emancipación y progreso para toda la humanidad, concluye que la era Moderna no pudo en definitiva cumplirlas, y que hoy en día, las altas tasas de analfabetismo, el desempleo, y la pobreza sin precedente que azota el Sur y el Mundo Tercero delatan el fracaso absoluto de nociones como el ‘desarrollo’ o el ‘progreso’ (*Postmodern explained* 96).

<sup>40</sup> Cuando en uno de sus diálogos, el sicólogo Dr. Shainberg define la seguridad como ‘el llegar a ser’, J. Krishnamurti la especifica más en detalle así: ‘Sí, *llegar a ser, mejorar, tornarse perfecto*’ (*Totalidad de la vida* 46).

cosmos no parecen compartir con nosotros el encuadramiento temporal de nuestra mente con todas sus complicaciones. Todo parece suceder sin la restricción necesaria de un telón espeso de palabras, sin pensamiento, sin conciencia alguna, sin tiempo en última esencia. Y todo, excepto el hombre, parece tender hacia la perfección, más bien estar inmerso en ella sin siquiera saberlo, sólo porque nunca se le ha ocurrido a buscarla, como sólo la Maga conoce hacer. Las intuiciones antiguas del Zen, junto con las más recientes de J. Krishnamurti y de G. Bataille sobre la noción del tiempo como plaga del hombre convergen en los anhelos de Horacio por las ‘terrazas sin tiempo’ que frente a él está disfrutando la Maga.

Se trata de unos anhelos tan vehementes que, incapaz de romper su celda de hombre racional occidental mediante un arsenal ideológico igualmente occidental (véase palabras, lecturas filosóficas, conversaciones a base de argumentaciones lógicas y coherentes), Horacio se valdrá también de unos recursos del todo ilógicos y absurdos, en un flirteo peligroso con la locura y la aniquilación. Así pues se explican según Alazraki, correctamente en gran medida, episodios como el “... del concierto de Berthe Trépat, de la muerte de Rocamadour, del encuentro con la *clochard*, de la larga escena del tablón-puente y de los capítulos dedicados al circo y a la clínica...” (*Hacia Cortázar* 214). Si bien nos inclinamos a distinguir también una fuerte influencia surrealista especialmente en episodios como estos, Alazraki tiene razón al catalogarlos como indicativos de una intencionada apelación de parte de Cortázar al rompimiento de cualquier coherencia lógica, a lo ilógico y lo absurdo, en recta correspondencia con la mentalidad del Zen. “Evidently, Zen is the most irrational, inconceivable thing in the world” dice D.T. Suzuki (*Zen Buddhism* 15), y esto se puede fácilmente comprobar en los koan, cuya ‘lectura’ correcta justamente presupone el abandono definitivo de cualquier movimiento del intelecto y del pensamiento racional de parte del principiante: “A monk once asked Chao-chou, “Has a dog the Buddha-nature?” to which the master answered, “Wu!” (*Zen Buddhism* 166). Ante tales diálogos paradójicos e incoherentes el hombre occidental queda completamente perplejo. Sin embargo en el mundo del Zen, el koan ha constituido un arma fuerte hacia la negación del razonamiento intelectual con el fin último de la iluminación repentina, el satori. La verdadera meta del koan del “Wu” es cortar bruscamente toda vía hacia la especulación, según explica D.T. Suzuki (*Zen Buddhism* 163). Sobre el mismo koan, el maestro Yamada comenta que “Mu<sup>41</sup> has no meaning whatsoever” (*Gateless Gate* 15), pero meditando consistentemente sobre el “Mu” el discípulo puede en fin llegar a la condición del no-yo, donde cada ‘concepto’ e ‘idea dualista’ ha cesado de ser (ídem). Ningún pensamiento racional y lógico va a ser de ayuda en la solución de un koan. Lo que se requiere es una aproximación factual al problema que se plantea, una solución tipo nudo gordiano (*Gateless Gate* 33), un cese abrupto de la ‘costumbre del razonamiento’ (*Zen Buddhism* 171), así que el salto al abismo se haga finalmente posible. A una táctica semejante obedecen los episodios absurdos y llenos de ironía como el de Berthe Trépat que enumera Alazraki. Y a la misma lógica pertenece el ‘haikú’ breve que Horacio confeccionará con ironía desbordante inspirado en su contacto diario con el lavabo de su baño: “Yo entresueño,

---

<sup>41</sup> Existen dos versiones de este koan: una en la que la exclamación de Chao-chou aparece como “Wu”, y otra donde aparece como “Mu”.

buzo de lavabos” (*Rayuela* 383). En su ‘haikú’ se cristaliza toda la estrategia de Cortázar en *Rayuela*: atravesar la agonía de una vida cotidiana trivial, regida por las normas incompetentes de una racionalidad supuestamente óptimamente ordenada y ordenadora de todo lo humano, para llegar repentinamente ‘a lo otro’ (*Rayuela* 384), al ‘lado de allá’, por medio de la transgresión de lo absurdo, lo irracional, y lo irónico. Todos, recursos que según las propias explicaciones de Cortázar:

Constituyen un medio de extrañar al lector, de colocarlo poco a poco fuera de sí mismo, de extrapolarlo. ... Los principios lógicos entran en crisis, el principio de identidad vacila. En mi caso, estos recursos extremos me parecen la manera más factible de que el autor primero, y luego el lector, dé un salto que lo extrañe, lo saque de sí mismo ... (“Julio Cortázar, o la cachetada metafísica” por Luis Harss citado en *Hacia Cortázar* 227)

La colocación de autor y lector ‘fuera de sí mismo’, su ‘extrapolación’, a través de estratagemas y tácticas que provocan agresivamente los ‘principios lógicos’, exactamente a la manera Zen, tal vez pudieran materializar ‘el salto’ a lo desconocido que Cortázar, mediante Horacio, está buscando en toda *Rayuela*; mediante una sacudida fuerte a la ‘identidad’, al ‘yo’, al ‘observador’ ‘transcendental’, tal vez se consiguiera la devolución del hombre a la ‘inmanencia’, a su condición prehistórica de continuidad y coincidencia plena con el universo que lo engloba; sólo así quizás se hicieran realidad factual y tangible ‘aquellas terrazas sin tiempo’ a las que sólo la Maga tiene acceso por el momento. Sólo así se le volvería a atribuir a la palabra y a la imagen su lugar propicio como meros mediadores semióticos, convenidos y regidos por el hombre, en vez de dominadores omnipotentes suyos, conducentes al dualismo, la separación, y la confusión eterna. Porque no se puede hablar de un ser humano íntegro mientras toda ‘transcendencia’ o sea separación, disyunción y distanciamiento alienante no se haya erradicado por completo (*On Nietzsche* xxvi); mientras el ‘observador’ no realice que en realidad no es otra cosa que lo ‘observado’, según diría J. Krishnamurti; mientras el hombre no vuelva a ser como ‘water in the water’ (*Theory of Religion* 19); mientras no rompa de una vez el cubo sobre cuyo agua se reflejaba la luna.<sup>42</sup>

### Obras Citadas

Baghwan Shree Rajneesh (Osho). *Rinzai. Master of the irrational*. Cologne, West Germany: The Rebel Publishing House GmbH, n.d.

---. *No water no moon*. Cologne, West Germany: The Rebel Publishing House GmbH, n.d.

---

<sup>42</sup> Se refiere a la historia de la monja del Zen Chiyono, según la que ella se iluminó repentinamente al quebrarse el cubo lleno de agua que llevaba, sobre el agua del cual se reflejaba la luna. Al derramarse el agua por el suelo, Chiyono se enteró instantáneamente de la índole engañosa de la mente, que se asemeja a una superficie de agua sobre la que se refleja el mundo falso de las apariencias (*No water no moon* 2).

- . *Bodhidharma. The Greatest Zen Master*. Cologne, West Germany: The Rebel Publishing House GmbH, n.d.
- . "Hyakujo-The Everest of Zen". n.p., n.d. Web. 10 Jul. 2012. <[http://www.messagefrommasters.com/Beloved\\_Osho\\_Books/Zen/Hyakujo\\_The\\_Everest\\_of\\_Zen.pdf](http://www.messagefrommasters.com/Beloved_Osho_Books/Zen/Hyakujo_The_Everest_of_Zen.pdf)>.
- Adorno, Theodor. *Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge: Polity Press, 2001. Impreso.
- . *Metaphysics. Concept and problems*. Stanford, California: Stanford U P, 2001. Impreso.
- . *Negative Dialectics*. New York: Continuum, 2007. Impreso.
- Alazraki, Jaime. *Hacia Cortázar: aproximaciones a su obra*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1994. Impreso.
- Bataille, George. *On Nietzsche*. London: Continuum, 2004. Impreso.
- . *Theory of religion*. New York: Zone Books, 1992. Impreso.
- . *The Accursed Share*. New York: Zone Books, 1991. Impreso.
- Barrett, William. "William Barrett on Existentialism, part 1 of 3 - Heidegger and Modern Existentialism". 1978. Online video clip. YouTube. Accessed on 13 Jul 2012.
- Bauman, Zygmunt. *Life in fragments*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1995. Impreso.
- Clements, Jonathan (selection and translation). *Zen Haiku*. London: Frances Lincoln Ltd, 2007. Impreso.
- Cortázar, Julio. *Rayuela*. Madrid: Alfaguara, 2003. Impreso.
- Deshimaru, Taisen. *El tesoro del zen*. Madrid: Oniro-Espasa Libros, S.L.U., 2011. Impreso.
- Direk, Zeynep. "Bataille on Immanent and Transcendent Violence." *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Français* (2004): 29-49. Impreso.
- Krishnamurti, Jiddu. *La totalidad de la vida*. Editorial Sirio S.A., 1993. Impreso.
- . *Reflections on the Self*. Chicago and LaSalle, Illinois: Open Court, 1998. Impreso.
- . *The Mirror of Relationship*. Krishnamurti Publications of America, 2000. Impreso.

- . *Freedom from the known*. Disponible en: *Krishnamurti Text Collection (KTX)*. Vers. 3.3. Computer software. Krishnamurti Foundation Trust Ltd, 1991-2005. Downloadable software. También disponible como: "J. Krishnamurti Freedom from the Known Chapter 16". *J. Krishnamurti ONLINE*. KFT, KFA, KFI, FKL. n.d. Web. 21 Jul. 2012. <<http://www.jkrishnamurti.org/krishnamurti-teachings/view-text.php?tid=48&chid=56798&w=>>>.
- . *Meditations - Part 2*. Disponible en: *Krishnamurti Text Collection (KTX)*. Vers. 3.3. Computer software. Krishnamurti Foundation Trust Ltd, 1991-2005. Downloadable software. También disponible como: "Meditations 1969 Part 2". *www.jiddu-krishnamurti.net*. n.p., n.d. Web. 23 Jul. 2012. <<http://www.jiddu-krishnamurti.net/en/meditations/1969-00-00-jiddu-krishnamurti-meditations-part-2>>.
- . *Exploration into Insight*. Disponible en: *Krishnamurti Text Collection (KTX)*. Vers. 3.3. Computer software. Krishnamurti Foundation Trust Ltd, 1991-2005. Downloadable software. También disponible como: "Exploration Into Insight ' Registration, the Movement of Millennia". *www.jiddu-krishnamurti.net*. n.p., n.d. Web. 23 Jul. 2012. <<http://www.jiddu-krishnamurti.net/en/exploration-into-insight/1976-12-13-jiddu-krishnamurti-exploration-into-insight-registration-the-movement-of-millennia>>.
- . "How do I Look at Anger?". *J. Krishnamurti ONLINE*. KFT, KFA, KFI, FKL. n.d. Web. 26 Jul. 2012. <<http://www.jkrishnamurti.org/krishnamurti-teachings/view-daily-quote/20110330.php?t=Fear>>.
- Levinas, Emmanuel. *Otherwise than Being*. Pittsburg, Pennsylvania: Duquesne U P, 2009. Impreso.
- Liotard, Jean-François. *Postmodern explained*. Minneapolis: Minnesota U P, 2003. Impreso.
- Makedonas, Eleftherios. "Nostalgias perdidas en *Rayuela* de Cortázar." *Journal of Iberian and Latin American Research (JILAR)* 19.1 (2013): 104-117. Impreso.
- Suzuki, D.T. *Zen Buddhism*. New York: Three Leaves Press, Doubleday, 1996. Impreso.
- Yamada, Kōun. *The gateless gate*. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2004. Impreso.
- Zhuangzi. *Zhuangzi II*. Human People's Publishing House - Foreign Languages Press. Bilingual edition, n.d.