

Mircea Eliade

MEFISTÓFELES Y EL
ANDRÓGINO

SUMARIO

Prefacio

1. EXPERIENCIAS DE LA LUZ MÍSTICA

- Un sueño
- «Qaumanek»
- La luz solidificada
- La India: la luz y el «âtman»
- El yoga y las «luces místicas»
- Teofanías luminosas
- El budismo
- La luz y el «bardo»
- Luz y «maithuna»
- Mitos tibetanos sobre el hombre-luz
- La experiencia india de la luz mística
- Técnicas chinas
- «El misterio de la flor de oro»
- Irán
- Antiguo Testamento y judaísmo
- El bautismo y la transfiguración
- Los monjes «resplandecientes»
- Palamas y la luz tabórica
- Mística de la luz
- Experiencias espontáneas de la luz
- Luz y tiempo
- Consideraciones finales

2. MEFISTÓFELES Y EL ANDRÓGINO O EL MISTERIO DE LA TOTALIDAD

- La «simpatía» de Mefistófeles
- Prehistoria de la «coincidentia oppositorum»
- La asociación Dios-Diablo y la inmersión cosmogónica
- Devas y asuras
- Vrtra y Varuna
- Los dos planos de referencia
- Mitos y ritos de integración
- El andrógino en el siglo
- El romanticismo alemán
- El mito del andrógino
- La androginia divina
- La androginización ritual
- La totalidad primordial
- Doctrinas y técnicas tántricas
- Significación de la «coincidentia oppositorum»

3. RENOVACIÓN CÓSMICA Y ESCATOLÓGICA

- El nudismo escatológico
- La llegada de los americanos y el retorno de los muertos
- Sincretismo pagano-cristiano
- La destrucción del mundo y la instauración de la edad de oro
- La espera de los muertos y la inacción ritual
- El año nuevo y la restauración del mundo entre los californianos
- El ritual karok

- Año nuevo y cosmogonía
- Regeneración periódica del mundo
- Los «ludi» romanos; el «ashvamedha»
- La consagración del rey indio
- Regeneración y escatología

4. CUERDAS Y MARIONETAS

- El «milagro de la cuerda»
- Hipótesis
- Mitos tibetanos de la cuerda cósmica
- El hilo de un chamán negrito
- La India: cuerdas cósmicas y tejido neumático
- Tejido y condicionamiento
- Imágenes, mitos, especulaciones
- Cuerdas y marionetas
- «Aurea catena Homeri»
- La «cuerda astral»
- Cuerdas mágicas
- Situaciones

5. CONSIDERACIONES SOBRE EL SIMBOLISMO RELIGIOSO

El auge del simbolismo

Las inhibiciones del especialista

Problemas de método

Lo que «revelan» los símbolos

La «historia» de los símbolos

Nota bibliográfica

Notas

2. MEFISTÓFELES Y EL ANDRÓGINO O EL MISTERIO DE LA TOTALIDAD

La «simpatía» de Mefistófeles

Hace ya alrededor de veinte años, releendo por azar el «Prólogo al cielo» del Fausto, después de haber releído Serafita de Balzac, creí entrever entre estas dos obras una cierta simetría que no llegaba a descifrar. Lo que me fascinaba y me turbaba a la vez en el «Prólogo al cielo» era la indulgencia y, todavía más, la simpatía mostrada por Dios frente a Mefistófeles. «Von allen Geistern», decía Dios,

Von allen Geistern, die verneinen,
Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.
Des Menschen Tätigkeit kann allzuleicht erschaffen, Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Dum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und winkt und muss als Teufel schaffen.

(Entre todos los espíritus negadores
es el Maligno quien menos me molesta.
La actividad del hombre se relaja con demasiada facilidad,
en seguida se complace en el reposo absoluto;
por este motivo me ha complacido darle este compañero
quien le aguijonea y estimula y, como diablo que es, debe trabajar.)

Por lo demás, la simpatía es recíproca. Cuando el cielo se cierra y los arcángeles desaparecen, Mefistófeles se queda solo. Entonces reconoce que, de vez en cuando, a él también le satisface el «Viejo»: «Von Zeit zu Zeit seh' ich den Altern gern...»

Se sabe que en el *Fausto* de Goethe ninguna palabra está empleada al azar. Me parecía, pues, que la repetición del adjetivo *gern* «con satisfacción» –pronunciado una vez por Dios y la segunda vez por Mefistófeles–, debía de tener algún significado. Aunque fuese paradójico, existía una «simpatía» inadvertida entre Dios y el espíritu negador.

Evidentemente, integrada en el conjunto de la obra de Goethe, esta «simpatía» se hace comprensible. Mefistófeles estimula la actividad humana. Para Goethe, el mal, lo mismo que el error, son productivos. «Si no cometes errores, no obtendrás la comprensión», dice Mefistófeles al Homúnculo (v. 7847). «La contradicción nos hace productivos» confiaba Goethe a Eckermann el 28 de marzo de 1827. Y en una de sus *Máximas* (n. 85), anotaba: «a veces no comprendemos cómo un error es capaz de movernos y de incitarnos a la acción con la misma fuerza que lo haría una verdad.» O, más claramente todavía: «la Naturaleza no se preocupa de los errores; los repara ella misma sin preocuparse de lo que pueda salir de todo aquello».

Dentro de la concepción de Goethe, Mefistófeles es el espíritu que niega, que protesta y, sobre todo, el que detiene el flujo de la vida e impide que las cosas se realicen. La actividad de Mefistófeles no está dirigida contra Dios, sino contra la vida. Mefistófeles es «el padre de todos los impedimentos» (*der Vater aller Hindernisse*, *Fausto*, v. 6209). Lo que Mefistófeles pide a Fausto es que *se detenga*. «*Verweile doch!*», fórmula de inspiración mefistofélica por excelencia. Mefistófeles sabe que en el momento en que Fausto se detenga habrá perdido su alma. Pero la detención no es una negación del Creador, sino de la vida. Mefistófeles no se opone directamente a Dios, sino a la vida, su principal creación. En lugar del movimiento y de la vida, se esfuerza en imponer el reposo, la inmovilidad, la muerte. Porque lo que cesa de cambiar se descompone y perece. Esta «muerte en vida» se traduce por la esterilidad espiritual; es, en definitiva, la condenación. Quien ha dejado perecer en lo más profundo de sí mismo las raíces de la vida, cae bajo la potencia del espíritu negador. El crimen contra la vida, deja entender Goethe, supone un crimen contra la salvación.

Y, sin embargo –como se ha hecho notar frecuentemente–, aunque Mefistófeles se opone al flujo de la vida por todos los medios, al propio tiempo la estimula. Lucha contra el bien, pero acaba favoreciendo el bien. Este demonio que niega la vida es, sin embargo, un colaborador de Dios. Por eso a Dios, en su presciencia divina, le satisface colocarlo al lado del hombre como un compañero.

Podrían multiplicarse fácilmente los textos que demuestran que para Goethe el error y el mal son necesarios, no sólo para la existencia humana, sino también para el cosmos, al que Goethe denomina el

«Todo-Uno». Desde luego que no se ignoran las fuentes de esta metafísica inmanentista: Giordano Bruno, Jacob Boehme, Swedenborg. Pero no me parece que el estudio de las fuentes sea el método más indicado para llegar a una mejor comprensión de la «simpatía» entre el Creador y Mefistófeles. Por otra parte, no pretendo hacer una interpretación del *Fausto* ni una contribución a la historia del pensamiento goethiano. No tengo ninguna competencia en este tipo de investigaciones. Lo que me interesaba era relacionar el «misterio», esbozado en el «Prólogo al cielo», con ciertas concepciones tradicionales que comportan misterios análogos.

Para poner orden en mis reflexiones, he escrito un pequeño estudio con el título de *La polaridad divina*. Al escribirlo fue cuando comprendí por qué intuía yo una simetría entre el «Prólogo al cielo» del *Fausto* y la *Serafita* de Balzac. Tanto una obra como otra se hacen problema del misterio de la *coincidentia oppositorum* y de la totalidad. El misterio es apenas perceptible en la «simpatía» que une a Dios con Mefistófeles, pero es perfectamente reconocible en el mito del andrógino, tomado por Balzac de Swedenborg. Poco tiempo después he publicado otro estudio sobre las mitologías del andrógino, y en 1942 reuní todos estos textos en un pequeño libro titulado *El mito de la reintegración (Mitul Reintegră di, Bucarest, 1942)*.

No tengo la pretensión de volver a ocuparme aquí de todos los temas tratados en este libro de juventud. Sólo me propongo presentar un cierto número de ritos, mitos y teorías tradicionales que implican la unión de los contrarios y el misterio de la totalidad, lo que Nicolás de Cusa llamaba la *coincidentia oppositorum*. Es sabido que para Nicolás de Cusa la *coincidentia oppositorum* era la definición menos imperfecta de Dios. También se sabe que una de las fuentes de inspiración del Cusano había sido la obra del pseudo Dionisio Areopagita. Como decía el Areopagita, la unión de los contrarios en Dios constituye un misterio. Pero no pretendo marchar por la vía teológica ni metafísica, aunque éstas tengan un gran interés para la filosofía occidental. Sin embargo, es especialmente la prehistoria de la filosofía, la fase presistemática del pensamiento, la que a mi juicio debe retener actualmente nuestra atención.

No voy a insistir más sobre la importancia del concepto de totalidad en la obra de C. G. Jung. Baste recordar que las expresiones *coincidentia oppositorum*, *complexio oppositorum*, integración de los opuestos, *mysterium coniunctionis*, etc., son frecuentemente utilizadas por Jung para designar la totalidad del yo y el misterio de la doble naturaleza de Cristo. Según Jung, el proceso de individuación consiste esencialmente en una especie de *coincidentia oppositorum*, puesto que el yo comprende tanto la totalidad de la conciencia como los contenidos del inconsciente. En la *Psychologie der Übertragung* y en *Mysterium coniunctionis* se podrá encontrar la elaboración más completa de la teoría junguiana de la *coincidentia oppositorum* en tanto que fin último de la actividad psíquica integral.

Prehistoria de la «coincidentia oppositorum»

Para el historiador de las religiones, la *coincidentia oppositorum* o el misterio de la totalidad puede llegar a comprenderse tanto a través de los símbolos, las teorías y las creencias concernientes a la realidad última, el *Grund* de la divinidad, como mediante las cosmogonías, que explican la creación por la fragmentación de una unidad primordial, los rituales orgiásticos, que persiguen la dislocación de los comportamientos humanos y la subversión de los valores, las técnicas místicas de unión de los contrarios, los mitos del andrógino y los ritos de androginación, etc. De un modo general, puede decirse que todos estos mitos, ritos y creencias tienen por finalidad el recordar a los humanos que la realidad última, lo sagrado, la divinidad, sobrepasan sus posibilidades de comprensión racional; que el *Grund* sólo es captable en tanto que misterio y paradoja; que la perfección divina no puede concebirse como una suma de cualidades y virtudes, sino como una libertad absoluta, más allá del bien y del mal; que lo divino, lo absoluto, lo trascendente, se distinguen cualitativamente de lo humano, de lo relativo, de lo inmediato, por no consistir en modalidades particulares del ser ni en situaciones contingentes. En una palabra: estos mitos, ritos y teorías implican la *coincidentia oppositorum*, que enseña a los hombres que el mejor camino para aprehender a Dios, o la realidad última, es el de renunciar, aunque no sea más que por algunos instantes, a pensar e imaginar a la divinidad en términos de experiencia inmediata, pues tal experiencia no conseguiría percibir más que fragmentos y tensiones.

Todo esto no supone que se sea necesariamente consciente de todo lo que se hace ritualmente o de todo lo que se piensa místicamente. En ciertas culturas, en ciertos momentos históricos y para ciertas categorías de individuos, las implicaciones metafísicas de la *coincidentia oppositorum* son claramente

comprendidas y asumidas. Los ejemplos indios que citaré en seguida ilustran perfectamente esta toma de conciencia, pero la mayor parte de nuestros documentos no pertenecen a esta categoría. Así, por ejemplo, los mitos y las leyendas concernientes a la consanguinidad entre Dios y Satán o entre el santo y la diablesa. Estos mitos, de inspiración culta, han tenido un enorme éxito en los medios populares, lo cual prueba que responden a un deseo oscuro de penetrar el misterio de la existencia del mal o el misterio de la imperfección de la creación divina. Ciertamente, estos mitos y leyendas no significaban temas filosóficos o teológicos para los campesinos y los pastores que los escuchaban y difundían. Pero puede afirmarse que, para ellos, no se trataba solamente de un pasatiempo o distracción. El folklore religioso comporta siempre una enseñanza. Es todo el ser humano el que queda comprometido cuando escucha estos mitos y leyendas. Y conscientemente o no, su mensaje acaba siempre por ser descifrado o asimilado.

Un ejemplo ilustra admirablemente lo que acabo de decir y nos introduce rápidamente en el núcleo de la cuestión. Se trata de la concepción fundamental del zervanismo iranio, según la cual Ormuz y Ahrimán provenían de Zerván, el dios del tiempo ilimitado. Nos encontramos aquí ante un supremo esfuerzo de la teología irania por sobrepasar el dualismo y postular un principio único de explicación del mundo. Piénsese lo que se piense acerca del origen del zervanismo, una cosa es cierta: estas doctrinas fundamentales han sido pensadas y elaboradas por espíritus avezados a la teología y a la filosofía.

Ahora bien: es importante comprobar que doctrinas semejantes se encuentran en el folklore religioso del sureste europeo. Hay ejemplos de creencias y de proverbios rumanos según los cuales Dios y Satán son hermanos. Nos encontramos en este caso con la fusión de dos temas distintos pero relacionados: el mito gnóstico de la fraternidad de Cristo y de Satán y el mito arcaico de la asociación, incluso de la cuasi fraternidad del Dios y del Diablo. Dentro de un momento volveremos sobre este último motivo mítico. En lo concerniente al primer mito, puede atestiguiarse entre los bogomilos. Según la información transmitida por Eutimio Zigabeno, los bogomilos creían que Satanael era el primogénito de Dios y Cristo el segundo. La creencia en la fraternidad Cristo-Satán era compartida igualmente por los ebionitas, lo que deja suponer que tal concepción pudo circular en un medio judeo-cristiano. Pero entre los bogomilos esta creencia derivaba muy probablemente de una fuente irania, puesto que también en la tradición zervanita Ahrimán era considerado como el primogénito.

Pero no es el problema del origen de las creencias en la consanguinidad Cristo-Satán o de la amistad entre Dios y el Diablo lo que vamos a retener. Lo que importa subrayar es el hecho de que mitos semejantes hayan continuado circulando en los medios populares del Próximo Oriente y en la Europa oriental hasta finales de siglo. Es una prueba de que estos mitos y leyendas responden a una cierta necesidad del alma popular. La consanguinidad de los representantes del bien y del mal está ilustrada igualmente por un ciclo de leyendas polarizadas alrededor de la lucha entre un santo y su hermana, una diablesa que roba y mata a los niños. En las versiones etiopes, el nombre del santo es Susnios y su hermana es llamada Uercelia. El santo implora a Jesús que le dé la fuerza para matar a su propia hermana. Y, en efecto, Susnios atraviesa a la diablesa con su lanza y la mata. Se trata del mito antiquísimo de los hermanos enemigos, reinterpretado y cristianizado. El hecho de que el santo y la diablesa sean considerados como hermano y hermana prueba que la fabulación mítica reproduce, a niveles y en contextos distintos, la imagen ejemplar de la consanguinidad del bien y del mal.

La asociación Dios-Diablo y la inmersión cosmogónica

En cuanto al motivo de la asociación, e incluso amistad, entre Dios y el Diablo, es evidente sobre todo en un tipo de mito cosmogónico extraordinariamente extendido y que puede resumirse como sigue: en el comienzo no existían más que las aguas, y sobre las aguas se paseaban Dios y el Diablo. Dios envió al Diablo al fondo del océano con la orden de traer un poco de arcilla para hacer el mundo. Dejaré de lado las peripecias de esta inmersión cosmogónica y las consecuencias de esta colaboración del Diablo en la obra de la creación. Lo que interesa a nuestro propósito son únicamente las variantes centroasiáticas y las del sureste europeo, que ponen de manifiesto, ya la consanguinidad Dios-Diablo, ya el hecho de que Dios y el Diablo son coeternos, o bien la impotencia de Dios para crear o acabar el mundo sin la ayuda del Diablo.

Así, por ejemplo, un mito ruso nos cuenta que ni Dios ni el Diablo han sido creados, sino que existían unidos desde el principio de los tiempos. Por el contrario, según los mitos hallados entre los altaicos meridionales, los abakan-katzines y los morduinios, el Diablo ha sido creado por Dios. Pero lo que resulta

revelador es la forma en que se realiza esta creación, ya que, en cierto modo, Dios produce al Diablo mediante su propia sustancia. Veamos lo que cuentan los morduinios: Dios se encontraba solo sobre una roca. «¡Si yo tuviese un hermano crearía el mundo!», dijo, escupiendo sobre las aguas. De su escupidura nació una montaña. Dios la abrió con su espada y de la montaña salió el Diablo. Desde que apareció, el Diablo propuso a Dios que fuesen amigos y que conjuntamente creasen el mundo. «Nosotros no seremos hermanos –le respondió Dios–, pero sí compañeros.» Y unidos procedieron a la creación del mundo»

En la variante de los cingaros de la Transilvania, Dios sufre de soledad. Reconoce abiertamente que no sabe cómo hacer el mundo, ni, por otra parte, por qué debería hacerlo. Arroja entonces su bastón, del cual sale el Diablo. En una variante finesa, Dios se contempla en el agua y, al ver el reflejo de su cara, le pregunta cómo se puede hacer el mundo. Pero son principalmente las leyendas búlgaras las que conceden al Diablo un papel simpático y, en definitiva, creador. Según una de estas leyendas, Dios se paseaba completamente solo y al darse cuenta de su sombra gritó: «¡Levántate, camarada!» Levantándose Satán de la sombra de Dios, le pidió que repartiesen el universo entre ellos dos: la tierra para él, el cielo para Dios; los vivos para Dios y los muertos para él. Y firmaron un contrato a este efecto. Otras leyendas búlgaras ponen de relieve lo que podría llamarse «la imprevisión de Dios» porque, después de haber hecho la tierra, Dios no se dio cuenta de que no había lugar para las aguas y, no sabiendo cómo resolver este problema cosmogónico, envió el ángel de la guerra a Satán para pedirle consejo.

En ciertas variantes del mito cosmogónico (altai-kizi, buriatos, vogules, cingaros de la Transilvania), el propio Dios reconoce su incapacidad para crear el mundo y recurre al Diablo. Este motivo de la impotencia cosmogónica de Dios es solidario de otro tema: la ignorancia de Dios en cuanto al origen del Diablo. Pero esta ignorancia es interpretada por los mitos de diferente modo. En ciertos casos (altai-kizi, yacutos orientales, vogules, bucovinos), el hecho de que Dios no sepa de dónde viene el Diablo resalta con mayor fuerza su incapacidad y su impotencia. En otras variantes del mismo mito (mordvins, cingaros, bucovinos y ucranianos), Dios muestra claramente su poder cosmogónico, pero ignora, sin embargo, el origen del Diablo. Es otro modo de decir que *Dios no tiene nada que ver con el origen del mal*. Puesto que no sabe de dónde procede el Diablo, no es responsable de la existencia del mal en el mundo. En resumen: se trata de un esfuerzo desesperado por *desolidarizar a Dios del hecho de la existencia del mal*. Nos enfrentamos aquí con una reinterpretación moralizante de un tema mítico más antiguo. Del mismo modo exactamente que en ciertas variantes ugrias y turco-mongolas, el hecho de que el Diablo haya surgido de la escupidura de Dios no se mira ya como una prueba de su cuasi consustancialidad con Dios, sino, por el contrario, como la prueba aplastante de su inferioridad.

Todos estos mitos y leyendas merecerían un análisis mucho más detenido del que aquí puede hacerse. Basta comprobar que, a nivel del folklore religioso, y entre la población central-asiática y europea, desde hace mucho tiempo islamizadas o cristianizadas, todavía se aprecia la necesidad de hacerle un lugar al Diablo, y no sólo en la creación del mundo –lo que podía comprenderse por la necesidad de explicar el origen del mal–, sino también en la proximidad de Dios como compañero, nacido de la necesidad de Dios de salir de su soledad. Importa poco para nuestro propósito el decidir si se trata de creaciones folklóricas de origen herético o culto, por decirlo de otro modo. Lo interesante es que tales mitos y leyendas hayan circulado en los medios populares y hayan gozado de un cierto favor, puesto que todavía permanecen vivos después de siete u ocho siglos de cruzada eclesiástica antiherética. En suma, estos mitos y leyendas forman parte del folklore cristiano con el mismo título que otros materiales míticos «despaganizados» y asimilados por el cristianismo. Lo que cuenta para nosotros es que el alma popular se complazca imaginando la soledad del Creador y su camaradería con el Diablo, el papel de este último como servidor, como colaborador y consejero supremo de Dios, y aún más, en imaginar el origen divino del Diablo, pues, en el fondo, la escupidura de Dios no deja de ser una escupidura divina; en imaginar, por último, una cierta «simpatía» entre Dios y el Diablo que nos recuerda la «simpatía» entre el Creador y Mefistófeles.

Una vez más: todo esto pertenece al folklore, a ese inmenso depósito de creencias, mitos y concepciones no sistemáticas, a la vez arcaicas y modernas, paganas y cristianas. Es tanto más significativo el comprobar que temas más o menos similares han servido de motivo de meditación a espirituales, sabios y místicos indios. Pero cuando miramos hacia la India, es necesario cambiar radicalmente de decorado.

Devas y asuras

La India ha vivido obsesionada por el problema de la realidad última, por el ser unitario enmascarado por la multiplicidad y la heterogeneidad. Las *Upanishads* han identificado esta realidad última con el Brahman-átman. Más tarde, los sistemas filosóficos explicaron la multiplicidad, bien –como en el caso del *Vedānta*–* por la ilusión cósmica, bien –como en el *Sāṃkhya* y el yoga– por la dinámica de la materia, en continuo movimiento, transformándose continuamente para incitar al hombre a buscar su liberación. Pero la etapa presistemática del pensamiento indio es todavía más importante para nuestro propósito. En los *Vedas* y en los *Brāhmanas*, la doctrina de la realidad única está ya implícita en los símbolos y en los mitos. La mitología y la religión védicas nos presentan una situación paradójica a primera vista. Por una parte existe distinción, oposición y conflicto entre los devas y los asuras, los dioses y los «demonios», las potencias de la luz y las de las tinieblas; una parte considerable del *Rig Veda* está consagrada a los combates victoriosos del dios campeón Indra contra el dragón Vrtra y los Asuras. Pero, por otra parte, numerosos mitos ponen en evidencia la consustancialidad o la fraternidad entre devas y asuras. Nos da la impresión de que la doctrina védica se esfuerza por establecer una doble perspectiva: si bien en la realidad inmediata, la que se manifiesta ante nuestros ojos, los devas y los asuras son irreconciliables, de una naturaleza diferente y condenados a combatirse recíprocamente desde el principio de los tiempos, antes de la creación o antes de que el mundo hubiese tomado su forma actual, eran consustanciales.

En efecto, ellos son los hijos de *Prajāpati* o de *Tvastr*; hermanos, pues, procedentes de un padre único. Los aditias –es decir, los hijos de Aditi, los «soles»– eran originalmente serpientes. Pero se despojaron de sus viejas pieles, lo cual quiere decir que han adquirido la inmortalidad (que «han vencido a la muerte»), llegando a ser dioses, devas (*Pancavimsha Brāhmaṇa*, XXV, 15, 4). En la India védica, como en otras muchas tradiciones, cambiar la piel es liberarse del «hombre viejo» y encontrar la juventud o acceder a un modo de ser superior. Esta imagen abunda en los textos védicos. Pero lo que resulta sorprendente es que este comportamiento reptiliano pueda ser propio de los dioses. Cuando amanece, se dice en el *Satapatha Brāhmaṇa* (II, 3; I, 3 y 6), el sol «se libera de la noche [...] del mismo modo que Ahi [la serpiente] se libera de su piel». También, en cuanto al dios Soma: «como Ahi abandona su vieja piel». El acto de despojarse de una piel de animal, arrastrándose fuera de ella, desempeña un importante papel ritual: al que lo efectúa se le considera como liberado de la condición profana, de los pecados y de la vejez. Pero no sólo el dios Soma se comporta como la serpiente mítica Ahi. El *Satapatha Brāhmaṇa* identifica literalmente a Vrtra con el dragón primordial.

Esta identificación paradójica de un dios con el dragón ejemplar no constituye una excepción. Ya el *Rig Veda* calificaba a Agni de «sacerdote asura» (VII, 30, 3) y al sol de «sacerdote asura de los devas» (VIII, 101, 12). Dicho de otro modo: los dioses son, o han sido, susceptibles de convertirse en asuras, o en dioses. Agni, el dios del fuego y del hogar, el dios luminoso por excelencia, es consustancial a la serpiente Ahi Budhnya, símbolo de las tinieblas subterráneas y equiparable a Vrtra. En el *Rig Veda* (I, 79, 1), Agni es llamado «serpiente furiosa». El *Aitareya Brāhmaṇa* (III, 36) afirma que Ahi Budhnya es de un modo invisible (*parokṣena*) lo que Agni Gārhapatyā es de una manera visible (*pratyakṣa*). En otros términos, la serpiente es una virtualidad del fuego, en tanto que las tinieblas lo son de la luz no manifestada. En el *Vājasaneyi Samhitā* (V, 33), Ahi Budhnya y el sol (Aja Ekapad) son identificados.

Es posible que de la imagen del nacimiento del fuego deriven las especulaciones sobre la esencia ofidiana de Agni. El fuego «nace» de las tinieblas o de la materia opaca como de una matriz ctónica, y reptá como una serpiente. En el *Rig Veda* (IV, 1, 11-12), el fuego que se enciende –«cuando nace sobre su propio terreno»– se describe como «sin pies y sin cabeza, escondiendo sus dos extremidades» (*guhāṃāno antā*), como una serpiente enroscada. Dicho de otro modo: es presentado como un Uroboros,** imagen, al mismo tiempo, de la conjunción de los extremos y de la totalidad primordial. El acto de separar los pies de la cabeza simboliza en la India la fragmentación de la unidad inicial después de la creación. En la cosmogonía transmitida por el *Rig Veda* (X, 90, 14), la creación había comenzado por la separación de la cabeza y los pies del gigante Purusa. Hemos de añadir que la paradoja de la doble naturaleza de Agni (serpiente y dios a la vez) aparece también en la ambivalencia religiosa del fuego. Este fuego es, según el *Rig Veda* (X, 1, 6, 9, etc.), por una parte potencia devoradora de hombres que es preciso evitar a toda costa; por otra parte es el heraldo (*data*) de los dioses, amigo (*mitra*) y hospedador (*atithi*) de los hombres.

Vrtra y Varuna

*Doctrina metafísica esencial de la tradición hindú, basada en las *Upanishads*. (N. del T.)

**«Serpiente cósmica». Símbolo tradicional que representa el cosmos manifestado y su duración cíclica. (N. del T.)

La ambivalencia de la divinidad constituye un tema que se encuentra en toda la historia religiosa de la humanidad. Lo sagrado atrae al hombre y al mismo tiempo le causa pavor. Los dioses se presentan a veces benévolos y terribles otras. En la India, al lado de la forma graciosa y amable, cada divinidad comporta una «forma terrible» (*krodha murti*): es su aspecto indignado, amenazador, terrorífico. Varuna es, por excelencia, el dios que atrae y espanta. Numerosos textos védicos hablan de los «lazos de Varuna», y una de las oraciones más frecuentes consiste en pedir «verse libre de Varuna» (por ejemplo, *Rig Veda*, VII, 86, 2). Varuna es también asimilado a la serpiente Ahi y al dragón Vrtra. En el *Atharva Veda* (XII, 3, 57), es llamado «víbora». Los nombres Vrtra y Varuna participan probablemente de la misma etimología. Más todavía: hay una cierta correspondencia estructural entre Vrtra y Varuna. El costado «nocturno» de Varuna le ha permitido convertirse en un dios de las aguas, relacionándole con Vrtra, que «detiene» o «encadena» las aguas. Hay un aspecto «demoníaco» en Varuna, hechicero temible, que «ata» a los hombres a distancia, los paraliza, al igual que Vrtra bloquea las aguas en los huecos de la montaña, los «encadena», amenaza con extinguir la vida y volver a sumergir el universo en el caos. Y, sin embargo, estos aspectos ofidianos y estos atributos «demoníacos» no deberían formar parte de la naturaleza de Varuna, dios cósmico y soberano universal, dios del cielo estrellado, dios «de los mil ojos», etc. Pero como todos los grandes dioses, Varuna es un dios ambivalente, y el pensamiento indio se afana por interpretar esta ambivalencia ya como una biunidad divina, ya como una *coincidentia oppositorum*.

El esfuerzo del pensamiento indio por llegar a un *Urgrund* único del mundo, de la vida y del espíritu ha conseguido un éxito semejante a propósito de Vrtra, el monstruo ofidiano por excelencia. Vrtra simboliza tanto las tinieblas, la inercia, la inmovilidad, como las virtualidades: lo amorfo, lo indistinto; en una palabra: el caos. El conflicto entre Indra y Vrtra –el adversario ejemplar de los dioses– desempeña un papel considerable en la mitología védica. El combate entre el dragón y el dios o el héroe solar es, como se sabe, un motivo mítico muy extendido, que se encuentra en todas las mitologías del Próximo Oriente antiguo, en Grecia y entre los antiguos germanos. Bajo la forma del combate entre la serpiente –símbolo de las tinieblas– y el águila, pájaro solar, se encuentra en Asia central y septentrional hasta Indonesia. El antagonismo entre el dragón y el dios campeón es susceptible de múltiples interpretaciones. No voy a tratar de examinar aquí los diferentes planos de referencia de este mito ejemplar. Será suficiente recordar que la victoria de Indra tiene en la India una significación cosmológica. Al liberar las aguas inmovilizadas por Vrtra, Indra salva al universo o, dicho en términos míticos, *lo crea de nuevo*.

Ahora bien: es sorprendente comprobar que este temible adversario es, de alguna manera, un «hermano» de Indra, puesto que ha sido creado por su padre, Tvastr. En efecto, según el mito, Tvastr había omitido invitar a su hijo Indra a un sacrificio de *soma*, pero Indra logró aproximarse al lugar del sacrificio y se apoderó del *soma* por la fuerza. Furioso, su padre arrojó al fuego lo que quedaba de la bebida divina, exclamando: «¡Crece y conviértete en el enemigo de Indra!» De este resto de *soma* vertido sobre el fuego nació Vrtra. Éste no tardó en devorar a los dioses Agni y Soma, y las otras divinidades tuvieron miedo. El propio Tvastr se alarmó hasta tal punto que entregó su arma, el rayo, a Indra, asegurándole de este modo la victoria final.

No voy a exponer todas las fases del combate. Según ciertas fuentes, el cielo y la tierra han sido formados del cuerpo de Vrtra, del mismo modo que en la mitología mesopotámica Marduk creó el cielo y la tierra del cuerpo despedazado de Tiamat. El *Satapatha Bráhmāna* (I, 6, 3) nos proporciona un detalle muy significativo: una vez vencido, Vrtra se dirigió a Indra en estos términos: «¡No me golpees más, porque tú eres ahora el que yo era!» Y le suplicó que le seccionase en dos, cosa que hizo Indra. Con la parte que contenía el *soma*, Indra creó la luna. Con la otra parte de Vrtra, es decir, con su porción no divina, hizo el vientre de los hombres. Por esta razón se dice: «¡Vrtra está en el interior de nosotros!»

En conclusión, se comprueba que estos mitos y su exégesis teológica revelan un aspecto menos conocido, por menos evidente, de la historia divina. Casi se podría decir que se trata de una «historia secreta» de la divinidad no inteligible más que a los iniciados, o sea, a aquéllos que conocen las tradiciones y comprenden la doctrina. La «historia secreta» védica manifiesta, por una parte, la consanguinidad de los Devas y de los Asuras, el hecho de que estas dos clases de seres sobrehumanos provienen de un solo y mismo principio; por otra, desvela la *coincidentia oppositorum* en la estructura profunda de las divinidades, que se muestran alternativa o simultáneamente benévolas y terribles, creadoras y destructivas, solares y ofidianas (esto es, manifiestas y virtuales), etc. Se reconoce en esto el esfuerzo del espíritu indio por alcanzar un principio único de explicación del mundo, por llegar a una perspectiva en que los contrarios se reabsorban y las oposiciones se anulen. La metafísica clásica no hará otra cosa más que elaborar y sistematizar esta concepción total de lo real esbozada en los *Vedas* y los *Bráhmānas*. Aquello

que resulta contradictorio, imperfecto, malo, «demoníaco», etc., en este mundo se explica como un aspecto negativo de la realidad. Los Devas y los Asuras se conciben como modalidades complementarias o momentos sucesivos de la misma potencia divina.

Los dos planos de referencia

Esto, evidentemente, no es verdad más que en una perspectiva trascendental y atemporal; en la experiencia inmediata del hombre, en su existencia concreta, histórica, los Devas se oponen a los Asuras, y el hombre tiene el deber de perseguir el bien y combatir el mal. *Lo que es verdad en el nivel de lo eterno no lo es necesariamente en el de lo temporal*. El mundo comenzó a existir tras una ruptura de la unidad primordial. La existencia del mundo, lo mismo que la existencia *en* el mundo, presupone la separación entre tinieblas y luz, la distinción entre el bien y el mal, la elección y la tensión. Pero, en la India, el cosmos no es percibido como el modo ejemplar e insuperable de lo real, y la existencia en el mundo no se considera el *summum bonum*. Tanto el cosmos como la existencia del hombre en el cosmos representan situaciones particulares, y una situación particular no puede agotar la riqueza fabulosa del ser. El ideal del espíritu indio es, como se sabe, el *jivan mukta*, el «liberado en vida», es decir, el que, pese a vivir en el mundo, no está condicionado por las estructuras del mundo, el que no está ya «en situación», sino que, como lo expresan los textos, es «libre de moverse a voluntad» (*kamacarin*). El *jivan mukta* se encuentra simultáneamente en el tiempo y en la eternidad; su existencia es paradójica en cuanto que constituye una *coincidentia oppositorum* imposible de comprender o de imaginar.

Los esfuerzos que el hombre lleva a cabo para superar los contrarios le fuerzan a salir de su situación inmediata y personal y a elevarse a una perspectiva transubjetiva; en otros términos: a llegar al conocimiento metafísico. En su experiencia inmediata, el hombre está constituido por parejas de contrarios. Más aún, no sólo distingue lo agradable de lo desagradable, el placer del dolor, la amistad de la enemistad, sino que llega a creer que estos opuestos son igualmente valederos en el plano de lo absoluto; en otras palabras: que la realidad última se deja definir por las mismas parejas de opuestos que caracterizan la realidad inmediata en la cual el hombre se encuentra inmerso por el simple hecho de vivir en el mundo. Los mitos, los ritos y las especulaciones indias hacen vacilar esta tendencia humana a considerar la experiencia inmediata del mundo como un conocimiento metafísicamente válido que reflejase la realidad última. Superar los contrarios es, como se sabe, un *leitmotiv* de la espiritualidad india. Por la reflexión filosófica y la contemplación –como enseña el *Vedānta*– o por las técnicas psicofisiológicas y las meditaciones –como recomienda el yoga– se llega a trascender las oposiciones, incluso a realizar la *coincidentia oppositorum* en su propio cuerpo y en su propio espíritu.

Después nos detendremos en algunos métodos indios de unificación. Por el momento digamos que en la India, como en toda cultura tradicional, las verdades fundamentales se expresan en todos los niveles del saber, aunque sean manifestadas por medios propios en cada uno de los diferentes planos de referencia. Los principios claramente expuestos y articulados en las *Upanishads* o los sistemas filosóficos se encuentran también en la devoción popular y en el folklore religioso. Es significativo, por ejemplo, comprobar en ciertos textos del vishnuismo medieval que el archidemonio Vrtra se convierte en un brahmán, un guerrero ejemplar e incluso un santo. El demonio Ravana, que había capturado a Sîtâ y la había llevado a Ceilán, es considerado igualmente como el autor de un tratado de medicina mágica infantil, *Kumâratantra*. ¡Un demonio autor de un tratado que contiene fórmulas y rituales antidemoníacos! La diosa Hârîtî obtendrá el derecho de devorar a los niños gracias a los méritos conseguidos en una existencia anterior.

Estos casos no son excepcionales. Según se cree, muchos demonios han conquistado su prestigio demoníaco por las buenas acciones llevadas a cabo en existencias anteriores. Por tanto, el *bien* puede servir para hacer el *mal*. Mediante sus esfuerzos ascéticos, un ser demoníaco gana la libertad de hacer el mal; la ascesis conduce a la obtención de una reserva de fuerzas mágicas que permiten emprender no importa qué acción, sin distinción de su valor «moral». Todos estos ejemplos no son más que ilustraciones particulares y populares de la doctrina india fundamental: que ni el bien ni el mal tienen sentido ni razón de ser más que en el mundo de las apariencias, en la existencia profana y no iluminada. En una perspectiva trascendental, el bien y el mal son, por el contrario, tan ilusorios y relativos como las demás parejas de contrarios: calor-frío, agradable-desagradable, corto-largo, visible-invisible, etc.

Todos los mitos, los ritos y las creencias que acabo de citar tienen en común esta nota esencial: forzar al hombre a comportarse de otro modo de como lo haría espontáneamente, a contradecir mediante el pensamiento lo que le muestra la experiencia inmediata y la lógica elemental; en suma, a convertirse en lo que no es –en lo que no puede ser– en su estado profano, no iluminado, en su condición humana. Dicho de otro modo: estos mitos y su hermenéutica tienen una función iniciática. Se sabe que en las sociedades tradicionales la iniciación prepara al adolescente para asumir las responsabilidades del adulto, le introduce en la vida religiosa, en los valores del espíritu. Gracias a la iniciación, el adolescente accede a un conocimiento transpersonal que le era inaccesible hasta aquel momento. Ahora bien, como acabamos de ver, los mitos indios de la *coincidentia oppositorum* ayudan al que los medita a trascender el plano de la experiencia inmediata y a descubrir una dimensión oculta de la realidad.

Mitos y ritos de integración

Los ejemplos que acabamos de comentar no significan excepciones en la historia del espíritu indio. Como ya he dicho, integrar, unificar, totalizar, en una palabra: abolir los contrarios y reunir los fragmentos representa en la India el camino real del espíritu. Esto es ya evidente en la concepción brahmánica del sacrificio. Cualquiera que haya sido el papel del sacrificio en la protohistoria indoaria y en la época védica, la realidad es que sólo a partir de los *Bráḥmanas* el sacrificio se convierte principalmente en un medio de restauración de la unidad primordial. En efecto, mediante el sacrificio se unen los miembros separados de Prajâpati, es decir, se reconstituye el ser divino, inmolado desde el comienzo de los tiempos, a fin de que de su cuerpo pueda nacer el mundo. La función esencial del sacrificio consiste en reunir de nuevo (*samdhá*) lo que fue dividido *in illo tempore*. Al lado de la reconstitución simbólica de Prajâpati, se verifica un proceso de reintegración en el propio oficiante. Al reunir ritualmente los fragmentos de Prajâpati, el oficiante se «unifica» (*samharati*) a sí mismo, se esfuerza por integrar la unidad de su verdadero yo. Como ha escrito Manda Coomaraswamy, la unificación y el acto de llegar a ser sí mismo representan a la vez una muerte, un renacimiento y un desposorio. Ésta es la razón por la que el simbolismo del sacrificio indio es extremadamente complejo: se opera simultáneamente con símbolos cosmológicos, sexuales e iniciáticos.

El sacrificio, concebido como el medio de unificación por excelencia, ilustra, junto con muchos otros ejemplos, la irreprimible aspiración del espíritu indio a trascender los contrarios y a elevarse a una realidad total. La historia ulterior a la espiritualidad india se desarrolla casi exclusivamente en esta dirección, lo cual explica, entre otras cosas, por qué el espíritu indio se niega a conceder valor a la historia y por qué la India tradicional no tuvo conciencia histórica, pues, en comparación con la realidad total, lo que nosotros llamamos historia universal no representa más que un momento particular de un grandioso drama cósmico. La India, insistimos, rehúsa conceder una significación destacada a todo aquello que no suponga para su ontología más que un aspecto fugitivo de una situación particular; a aquello que nosotros llamamos actualmente «la situación del hombre en la historia».

El andrógino en el siglo XIX

Serafita es, sin lugar a dudas, la más seductora de las novelas fantásticas de Balzac. Y no a causa de las teorías de Swedenborg, por las cuales estaba influido, sino porque Balzac ha logrado dar un esplendor sin par a un tema fundamental de la antropología arcaica: el andrógino considerado como imagen ejemplar del hombre perfecto. Recordemos el escenario y el tema de la novela. En un castillo, a orillas del pueblo de Jarvis, cerca del fiordo Stromfjord, vivía un ser extraño de una belleza cambiante y melancólica. Como ciertos personajes de Balzac, parecía esconder un terrible «secreto», un «misterio» impenetrable. Pero en esta ocasión no se trata de un «secreto» comparable al de Vautrin. El personaje de *Serafita* no es un hombre atormentado por su propio destino y en conflicto con la sociedad. Es un ser cualitativamente distinto del resto de los mortales, y su «misterio» tiene relación no con ciertos episodios tenebrosos de su pasado, sino con la estructura de su propia existencia. Porque el misterioso personaje ama a Minna y es correspondido por ella. Ella le ve como un hombre, Serafitus. Al mismo tiempo, es amado por Wilfredo, a los ojos del cual pasa por ser una mujer, Serafita.

Los padres de este perfecto andrógino habían sido discípulos de Swedenborg. Aunque no había salido jamás de su fiordo, aunque no había abierto ningún libro, ni hablado con ningún sabio, ni practicado ningún arte, Serafitus-Serafita daba pruebas de una erudición considerable y sus facultades mentales sobrepasaban a las de los mortales. Balzac describe con una patética ingenuidad las cualidades de este andrógino, su vida solitaria, sus éxtasis contemplativos. Todo esto está basado, evidentemente, sobre las doctrinas de Swedenborg, puesto que la novela fue escrita sobre todo para ilustrar y comentar las teorías swedenborgianas sobre el hombre perfecto. Pero el andrógino de Balzac sólo pertenece a la tierra en muy escasa medida. Su vida espiritual está enteramente dirigida hacia el cielo. Serafitus-Serafita vive exclusivamente para purificarse... y para amar. Aunque Balzac no lo dice expresamente, se comprende que Serafitus-Serafita no puede abandonar la tierra sin haber conocido el amor. Se trata quizá de la última y más preciosa perfección: amar *realmente* y conjuntamente a dos seres de sexos opuestos. Amor seráfico, claro está, lo cual no quiere decir amor abstracto, general. El andrógino de Balzac ama a dos seres perfectamente individualizados; se mantiene, pues, en lo concreto, en la vida. No es aquí, sobre la tierra, un ángel; es un hombre perfecto, esto es, un «ser total».

Serafita es la última gran creación literaria europea que tiene como motivo central el mito del andrógino. Otros escritores del siglo XIX han utilizado a su vez el tema, pero sus obras son mediocres, cuando no francamente malas. A título de curiosidad, recordemos *L'Androgyne* de Péladan (1891), el tomo octavo de la serie de veinte novelas tituladas *La décadence latine*. En 1910, Péladan volvió sobre el mismo tema en su librito *De l'androgyne* (serie «Les idées et les formes»), que no está absolutamente desprovisto de interés a pesar de su confusa información y de sus aberraciones. Toda la obra del Sar Péladan –que nadie se atrevería a leer actualmente– parece dominada por el motivo del andrógino. Anatole France escribió «que está dominado por la idea del hermafrodita que inspira todos sus libros». Pero toda la producción del Sar Péladan –como la de otros de sus modelos contemporáneos: Swinburne, Baudelaire, Huysmans– se desarrolla bajo un signo muy diferente al de *Serafita*: los héroes de Péladan son «perfectos» en sensualidad. La significación metafísica del «hombre perfecto» se degrada y acaba por perderse en la segunda mitad del siglo XIX.

Los decadentismos inglés y francés vuelven esporádicamente sobre el tema del andrógino, pero se trata siempre de un hermafroditismo mórbido, hasta satánico (como, por ejemplo, en Aleister Crowley). Como en todas las grandes crisis espirituales de Europa, nos encontramos aquí en presencia de una *degradación del símbolo*. Cuando el espíritu ya no es capaz de percibir la significación metafísica de un símbolo, éste es entendido en niveles cada vez más groseros. Para los escritores decadentes, el andrógino significa únicamente un hermafrodita en el cual los dos sexos coexisten anatómica y fisiológicamente. Ya no se trata de una plenitud debida a la fusión de ambos sexos, sino de una superabundancia de posibilidades eróticas. No es percibido como la aparición de un nuevo tipo de humanidad, en el cual la fusión de ambos sexos habría producido una nueva conciencia, apolar, sino como una supuesta perfección sensual como resultado de la presencia activa de los dos sexos.

Esta concepción del hermafrodita fue alentada, probablemente, por el examen atento de ciertas obras de la escultura antigua. Pero los escritores decadentes ignoraban que el hermafrodita hubiese representado en la antigüedad una situación ideal que se intentaba actualizar espiritualmente mediante ritos; por lo demás, si al nacer un niño mostraba signos de hermafroditismo era eliminado por sus propios padres. El hermafrodita concreto, anatómico, estaba considerado como una aberración de la Naturaleza o como un signo de la cólera de los dioses y, por consiguiente, era suprimido en el acto. Sólo el andrógino ritual constituía un modelo, por implicar no la acumulación de órganos anatómicos, sino simbólicamente la totalidad de las potencias mágico-religiosas propias de uno y otro sexos.

El romanticismo alemán

No hay más que dirigirse hacia los románticos alemanes para darse cuenta de la distancia que separa el ideal de un Péladan del de un Novalis. Para los románticos alemanes, el andrógino era el tipo de hombre perfecto del futuro. Ritter, médico ilustre y amigo de Novalis, había esbozado, en su libro *Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers*, toda una filosofía del andrógino. Para Ritter, lo mismo que Cristo, el hombre del futuro será andrógino. «Eva –escribe– fue engendrada por el hombre sin la ayuda de la mujer; Cristo fue engendrado por la mujer sin ayuda del hombre; el andrógino nacerá de los dos. Pero el esposo y la esposa se fusionarán unidos en un solo y mismo esplendor.» El cuerpo que entonces nazca

será inmortal. Describiendo a la nueva humanidad del futuro, Ritter utiliza la terminología alquímica, lo cual indica que la alquimia era una de las fuentes de los románticos alemanes en su reactualización del mito del andrógino.

Wilhelm von Humboldt se ocupó del mismo tema en un escrito de juventud, *Über die männliche und weibliche Form*, en el cual trató especialmente del andrógino divino, tema arcaico y muy extendido del que nos ocuparemos más tarde. Friedrich Schlegel trató también el ideal del andrógino en su ensayo *Über die Diotima*, criticando la acentuación de los caracteres exclusivamente masculinos o femeninos que llevaban a cabo la educación y las costumbres de su tiempo. Porque, según decía, el fin hacia el cual debe tender la especie humana es la reintegración progresiva de los sexos hasta la obtención del andrógino.

Pero entre los autores románticos es Franz von Baader especialmente quien concedió al problema del andrógino una importancia considerable. Para Baader, el andrógino existió en el comienzo, y existirá de nuevo al fin de los tiempos. La principal fuente de inspiración de Baader era Jacob Boehme. De Boehme tomó la idea de una primera caída de Adán: el sueño de Adán durante el cual su compañera celeste se separó de él. Pero gracias a Cristo, el hombre volverá a ser andrógino, parecido a los ángeles. Baader decía que «el fin del matrimonio como sacramento es la restauración de la imagen celestial o angélica del hombre, tal como debería ser». El amor sexual no debe confundirse con el instinto de reproducción: su verdadera función es la de «ayudar al hombre y a la mujer a integrar interiormente la imagen humana completa, es decir, la imagen divina original». Baader estimaba que la teología que presentase el «pecado como una desintegración del hombre y la redención y la resurrección como su reintegración» triunfaría sobre el resto de las teologías»

Para buscar las fuentes de esta revalorización del andrógino en el romanticismo alemán sería preciso examinar las opiniones de Jacob Boehme y de otros teósofos del siglo XVII, especialmente J. G. Gichtel y Gottfried Arnold. Gracias a la antología comentada del profesor E. Benz, *Adam. Der Mythos des Urmenschen* (Munich, 1955), este trabajo podría ser rápidamente trazado. Para Boehme, el sueño de Adán representa la primera caída: Adán se separa del mundo divino y se «imagina» sumergido en la Naturaleza, y por esto mismo se degrada haciéndose terrestre. La aparición de los sexos es una consecuencia directa de esta primera caída. Según ciertos continuadores de Boehme, Adán, habiendo visto aparearse a los animales, se sintió turbado por el deseo, y Dios le concedió el sexo a fin de evitar males mayores. Otra idea fundamental de Boehme, de Gichtel y de otros teósofos era que Sofía, la virgen divina, se encontraba originalmente en el hombre primordial. Éste quiso dominarla, y entonces la virgen se separó de él. Para Gottfried Arnold fue el deseo canal el que hizo perder al ser primordial esta «esposa culta». Pero, incluso en su actual estado de caída, cuando un hombre ama a una mujer, desea siempre secretamente a esta virgen celeste. Boehme comparaba la separación de la naturaleza andrógina de Adán con la crucifixión de Cristo.

Jacob Boehme tomó probablemente la idea del andrógino no de la cábala, sino de la alquimia, cuya terminología utiliza por otra parte. En efecto, uno de los nombres de la piedra filosofal era precisamente *Rebis*, el «ser noble» (literalmente «dos cosas») o el andrógino hermético. *Rebis* nacía a consecuencia de la unión del sol y de la luna o, en términos alquímicos, de la unión entre el azufre y el mercurio. Sería inútil insistir sobre la importancia del andrógino en el *opus alchymicum* después de los trabajos fundamentales de C. G. Jung.

El mito del andrógino

Nuestro propósito no es resumir la historia de la doctrina del andrógino en el Renacimiento, la Edad Media y la Antigüedad. Es suficiente recordar que, en sus *Dialoghi d'Amore*, León Hebreo había intentado poner en relación el mito del andrógino de Platón con la tradición bíblica de la caída, interpretada como una dicotomía del hombre primordial. Una doctrina diferente, pero semejantemente centrada sobre la unidad primitiva del ser humano, había sido sostenida por Escoto Erígena, inspirado a su vez en Máximo el Confesor. Para Escoto, la separación de los sexos formaba parte de un proceso cósmico. La división de las sustancias había comenzado en Dios y había continuado progresivamente hasta alcanzar la naturaleza del hombre, que quedó de este modo separado en macho y hembra. Por esta razón, la reunión de las sustancias deben comenzar por el hombre y proseguir hasta llegar de nuevo a todos los planos del ser, incluido Dios. En Dios no existe división, porque Dios es todo y uno. Para Escoto Erígena, la división sexual fue una consecuencia del pecado, pero esta división llega a su fin mediante la

reunificación del hombre, que será seguida por la unión escatológica del círculo terrestre con el paraíso. Cristo ha anticipado esta reintegración final. Escoto Erígena cita a Máximo el Confesor, según el cual Cristo había unificado los sexos en su propia naturaleza, pues, al resucitar, no era «ni varón ni hembra, aunque nació y murió como varón».

Recordemos también que varios *midrashim* presentaban a Adán como originalmente andrógino. Según el *Bereshit rabba*, «Adán y Eva fueron hechos espalda contra espalda y unidos por los hombros; después Dios los separó de un hachazo, dividiéndoles en dos. Existen otras opiniones: el primer hombre (Adán) era hombre en su mitad derecha y mujer en su mitad izquierda; pero Dios dividió las dos mitades». Pero son, sobre todo, ciertas sectas gnósticas cristianas las que han concedido a la idea del andrógino un puesto central en sus doctrinas. Según las enseñanzas transmitidas por san Hipólito, Simón el Mago llamaba al espíritu primordial *arsénothély*, «varón-hembra». Los naasenos concebían igualmente al hombre celeste, Adamas, como un *arsénothéllys*. El Adán terrestre no era sino una imagen del arquetipo celeste. Por tanto, él también era andrógino. Por el hecho de que los humanos descienden de Adán el *arsénothéllys* existe virtualmente en cada hombre, y la perfección espiritual consiste justamente en encontrar en sí mismo esta androginia. El espíritu supremo, el logos, era también andrógino. Y la reintegración final, «tanto de las realidades espirituales como de las animales y materiales, tendría lugar en un hombre, Jesús, hijo de María» (*Refutatio*, V, 6). Según los naasenos, el drama cósmico comporta tres elementos: 1.º, el Logos preexistente en tanto que totalidad divina y universal; 2.º, la caída, que tuvo como resultado la fragmentación de la creación y el sufrimiento, y 3.º, la venida del Salvador, que devolverá su unidad a los infinitos fragmentos que constituyen actualmente el universo. Para los naasenos, el andrógino es uno de los momentos en el grandioso proceso de totalización cósmica.

En la *Epístola de Eugnostio el Bienaventurado*, cuyos dos manuscritos han sido recientemente descubiertos en Khénoboskion, el Padre engendra de sí mismo un ser humano andrógino. Éste, uniéndose con Sofía, procrea un hijo andrógino. «Este hijo es el Padre primer engendrador, el Hijo del Hombre, que se llama también Adán de la luz. [...] Éste se une con su Sofía y engendra una gran luz andrógina, que es, por su nombre masculino, el Salvador, creador de todas las cosas, y por su nombre femenino, Sofía, generadora de todo, que se llama también Pistis. Por estas dos últimas entidades son engendradas otras seis parejas de andróginos espirituales, que a su vez engendran setenta y dos, después trescientas setenta entidades...». Como se ve, se trata de una progresión a partir de un Padre andrógino y que se repite en forma de tramos decrecientes (cada vez más alejados del «centro» en que se encuentra el Padre autógeno).

La androginia es también atestiguada en el *Evangelio de Tomás*, que, sin ser una obra gnóstica propiamente dicha, testimonia la atmósfera mística del cristianismo naciente. Revisada e reinterpretada, esta obra fue, por otra parte, bastante popular entre los primeros gnósticos, y la traducción en dialecto saídico figuraba en la biblioteca gnóstica de Khénoboskion. En el *Evangelio de Tomás*, Jesús se dirige a sus discípulos diciéndoles: «¿Cuándo convertiréis a los dos [seres] en uno, y cuándo haréis a lo de dentro igual a lo de fuera y lo de fuera igual a lo de dentro, y lo alto igual a lo bajo? Cuando consigáis que el varón y la hembra sean uno solo, a fin de que el varón no sea ya varón y la hembra no sea hembra, entonces entraréis en el Reino». En otro *logion* (n. 106, ed. Puech; n. 103, Grant), Jesús dice: «Cuando hagáis que los dos sean uno os convertiréis en hijos del hombre, y si decís: "¡Montaña, desplázate!", ella se desplazará» (Doresse, II, p. 109, n. 110). La expresión «convertiréis en» se menciona todavía tres veces (log. 4 Puech; 3 Grant; 10 Grant, 11 Puech; 24 Grant, 23 Puech). Doresse remite a algunas citas del Nuevo Testamento relacionadas también con este aspecto (*Juan*, 17, 11; 20-23; *Romanos*, 12, 4-5; *Primera a los Corintios*, 12, 27, etc.). Pero es sobre todo *Gálatas*, 3, 28, la más importante: «Ya no hay ni judío ni griego, ni esclavo ni hombre libre, ni varón ni hembra; porque todos vosotros no sois más que en Cristo Jesús». Esta unidad es la de la primera creación, antes de la creación de Eva, cuando el «hombre» no era ni varón ni hembra (Grant, p. 144). Según el *Evangelio de Filipo* (códice X de Khénoboskion), la separación de los sexos –la creación de Eva, separada del cuerpo de Adán– fue el principio de la muerte. «Cristo ha venido para restablecer lo que estuvo así [separado] al principio y para unir de nuevo a los dos. ¡A los que están muertos por encontrarse separados les devolverá la vida al reunirlos!» (Doresse, II, p. 157).

Otros escritos incluyen pasajes similares sobre la unión de los sexos como condición del Reino. «Interrogado por alguien sobre la venida del Reino, el Señor respondió: "Cuando los dos se hagan uno, lo de dentro igual a lo de fuera y el varón con la hembra ni varón ni hembra"» (*Segunda Epístola de Clemente*, citada por Doresse, II, 157). La cita que se encuentra en la *Epístola de Clemente* deriva probablemente del *Evangelio según los egipcios*, de donde Clemente de Alejandría ha conservado este pasaje: «Habiendo preguntado Salomé cuándo se llegarían a conocer las cosas a las que se refería, el

Señor dijo: "Cuando tú pisotees las vestiduras de la vergüenza y cuando los dos se conviertan en uno y el varón con la hembra no sean ni varón ni hembra"» (*Stromates*, III, 13, 92; Doresse, II, 158).

No es éste el lugar de estudiar el origen de estas fórmulas gnósticas y paragnósticas sobre la totalidad divina y la androginia del «hombre perfecto». Se sabe que las fuentes del gnosticismo son extremadamente dispares; al lado de la gnosis judía, de las especulaciones sobre el Adán primordial y sobre la Sofía, se encuentra el aporte de las doctrinas neoplatónicas y neopitagóricas, así como las influencias orientales, sobre todo iránicas. Pero, como acabamos de ver, san Pablo y el Evangelio de Juan consideraban ya la androginia entre las características de la perfección espiritual. En efecto, llegar a ser «varón y hembra» o no ser «ni varón ni hembra» son expresiones plásticas mediante las cuales el lenguaje se esfuerza por describir la *metanoia*, la «conversión», la subversión total de los valores. Es tan paradójico ser «macho y hembra» como volver a ser niño, nacer de nuevo, pasar a través de la «puerta estrecha».

Evidentemente, concepciones semejantes se encuentran también en Grecia. En *El banquete* (189E-193D), Platón describe al hombre primitivo como un ser bisexuado, de forma esférica. Lo que interesa a nuestro tema es el hecho de que en la especulación metafísica de Platón, así como en la teología de un Filón de Alejandría, en los teósofos neoplatónicos y neopitagóricos, en los hermetistas que recurren a Hermes Trismegisto o a Poimandres, o en numerosos gnósticos cristianos, *la perfección humana se imaginaba como una unidad sin fisuras*. Por otra parte, ésta no era más que un reflejo de la perfección divina, del Todo-Uno. En el *Discurso perfecto*, Hermes Trismegisto revela a Asclepio que «Dios no tiene nombre, o mejor dicho, que los tiene todos, puesto que es conjuntamente uno y todo. Infinitamente lleno de la fecundidad de los dos sexos, alumbra todo lo que se propone procrear».

-¿Qué? ¿Pretendes decir, ¡oh, Trismegisto!, que Dios posee los dos sexos?
-Sí, Asclepio. Y no sólo Dios, sino todos los seres animados y vegetales...»."

La androginia divina

Es esta idea de la bisexualidad universal, consecuencia necesaria de la idea de la bisexualidad divina en tanto que modelo y principio de toda existencia, la que puede aclarar nuestro tema. Porque, en el fondo, lo que está implicado en una concepción semejante es la idea de que la perfección y, por consiguiente, el ser consiste, en suma, en una unidad-totalidad. Todo lo que es por excelencia debe ser total, comportando la *coincidentia oppositorum* en todos los niveles y en todos los contextos. Esto se verifica tanto en la androginia de los dioses como en los ritos de androginización simbólica, e igualmente en las cosmogonías que explican el mundo a partir de un huevo cosmogónico o de una totalidad primordial en forma de esfera. Ideas, símbolos y ritos semejantes se encuentran no sólo en el mundo mediterráneo y el Próximo Oriente antiguo, sino en otras numerosas culturas exóticas y arcaicas. Una difusión parecida no puede explicarse sino porque estos mitos presentan una imagen satisfactoria de la divinidad, incluso de la realidad última en tanto que totalidad indivisa, e incitan al mismo tiempo al hombre a aproximarse a esta plenitud mediante ritos o técnicas místicas de reintegración.

Algunos ejemplos nos ayudarán a la mejor comprensión de este fenómeno religioso. En las más antiguas teogonías griegas, los seres divinos neutros o femeninos engendraban por sí solos. Esta partenogénesis implica la androginia. Según la tradición transmitida por Hesíodo (*Teogonía*, 124 y ss.), del caos (neutro) nacieron el Erebo (neutro) y la noche (femenina). La tierra dio a luz por sí sola al cielo estrellado. Se trata de fórmulas míticas de la totalidad primordial, que encierran todas las potencias y, por tanto, todas las parejas de opuestos: caos y formas, tinieblas y luces, virtual y manifestado, macho y hembra, etc. En tanto que expresión ejemplar de la potencia creadora, la bisexualidad se coloca entre los atributos de la divinidad. Hera engendra por sí sola a Hefestos y a Tifeo, y esta «diosa nupcial posee, en principio, figura andrógina». En Labranda, Caria, se adoraba un Zes barbudo con «seis tetillas dispuestas en triángulo sobre el pecho». Heracles, el héroe viril por excelencia, cambió sus vestidos con Omfalía. En los misterios de Hércules Victor italiota, el dios, así como los iniciados, se vestían de mujer; como ha demostrado Marie Delcourt, este rito era considerado como «promotor de la salud, la juventud, el vigor, la duración del ser humano e incluso como si confiriese una especie de perennidad».

En Chipre se veneraba una Afrodita barbuda, llamada Afroditos, y en Italia una Venus calva. En cuanto a Dionisos, era el dios bisexuado por excelencia. En un fragmento de Esquilo (fragmento 61), alguien exclamó a su vista: «¿De dónde vienes tú, hombre-mujer, y cuál es tu patria? ¿Qué clase de vestido es el tuyo?». Al principio se imaginaba a Dionisos como a un ser robusto y barbudo, doblemente potente a

causa de su doble naturaleza. Solamente más tarde, en la época helenística, el arte le convirtió en un afeminado. Por no hablar de otras divinidades andróginas del sincretismo, la Gran Madre frigia, por ejemplo, y los seres bisexuados que ésta alumbró, Agditis y Misé. En cuanto a la figura divina que los antiguos designaban con el nombre de Hermafrodita, tomó consistencia bastante tarde, hacia los siglos IV o III. Su historia, bastante compleja, es menos importante para nuestro estudio.

No voy a ocuparme aquí de las divinidades andróginas atestiguadas en otras religiones. Su número es considerable. Se las encuentra también en las religiones complejas y evolucionadas; por ejemplo, entre los antiguos germanos, en el Próximo Oriente antiguo, en el Irán, en la India, en China, en Indonesia, etc., así como en los pueblos de cultura arcaica, en África, en América, en Melanesia, en Australia y en Polinesia. La mayor parte de las divinidades de la vegetación y de la fertilidad son bisexuadas o comportan rasgos de androginia. «*Sive deus sis, sive dea*», decían los antiguos romanos de las divinidades agrícolas; y la fórmula ritual *sive mas sive femina* era frecuente en las invocaciones. En ciertos casos (por ejemplo, entre los estonios), las divinidades agrícolas son consideradas un año como varones, y como hembras el año siguiente. Pero he aquí lo más curioso: son andróginas las divinidades masculinas o femeninas por excelencia, lo cual se explica si tenemos en cuenta que existe una concepción tradicional según la cual uno no puede ser algo en grado excelente si no es simultáneamente la cosa opuesta o, más exactamente, si no se es otras cosas más al mismo tiempo.

Zerván, el dios iranio del tiempo infinito, era andrógino, como lo era la divinidad suprema china de las tinieblas y de la luz. Estos dos ejemplos nos muestran claramente que la androginia era la fórmula por excelencia de la totalidad, pues, como hemos visto, Zerván era el padre de los gemelos Ormuz y Arihmán, dioses del bien y del mal; y las tinieblas y la luz, en China como en la India, simbolizan las modalidades no manifestadas y manifestadas de la realidad última.

Numerosas divinidades eran llamadas «padre y madre». Esto suponía a la vez una alusión a su plenitud, o a su eventual autogénesis, y una indicación de sus potencias creadoras. Es igualmente probable que un cierto número de «parejas divinas» sean elaboraciones tardías a partir de una divinidad primordial andrógina o la personificación de sus atributos. Puesto que la androginia es un signo distintivo de una totalidad originaria en la cual todas las posibilidades se encuentran reunidas, el hombre primordial, el antepasado mítico de la humanidad, es concebido en numerosas tradiciones como andrógino. Ya hemos citado a Adán como el ejemplo más importante. Tuisto, el primer hombre de la mitología germánica, era también bisexuado; su nombre está relacionado etimológicamente con el término noruego antiguo *tvist* (bipartito), del védico *dvis*, del latín *bis*, etc. En ciertas tradiciones, el antepasado mítico andrógino ha sido reemplazado por una pareja de gemelos, como Yama y su hermana Yami en la India y Yima y Yimagh en el Irán.

La androginización ritual

Todos estos mitos de la androginia divina y del hombre primordial bisexuado representan modelos ejemplares para el comportamiento humano. Por consiguiente, la androginia es simbólicamente reactualizada mediante los ritos. Los fines de esta androginización ritual son múltiples, y su morfología es extremadamente compleja. No es cuestión de emprender aquí su estudio. Es suficiente recordar que, en numerosas poblaciones primitivas, la iniciación de la pubertad implica la androginización previa del neófito. El ejemplo más conocido, si bien insuficientemente explicado, es el proporcionado por la subincisión iniciática utilizada en ciertas tribus australianas, y que presta simbólicamente al neófito un órgano sexual femenino. Si tenemos en cuenta que para los australianos, como por otra parte para muchos otros pueblos primitivos, los no iniciados son considerados como asexuados, y que el acceso a la sexualidad es una de las consecuencias de la iniciación, la significación profunda de este rito parece ser la siguiente: no se puede llegar a ser un varón sexualmente adulto sin antes haber conocido la coexistencia de los sexos, la androginia; dicho de otro modo: no se puede acceder a un modo de ser particular y bien determinado sin antes haber conocido un modo de ser total.

La androginia iniciática no está siempre simbolizada por una operación como entre los australianos. En muchos casos está sugerida por el acto de disfrazar a los muchachos de muchachas, y viceversa. Esta costumbre ha sido atestiguada en ciertas tribus africanas y también en la Polinesia. Podríamos preguntarnos si la desnudez ritual, frecuente en muchas iniciaciones de pubertad, no significa igualmente una androginización simbólica. Del mismo modo, las prácticas homosexuales, comprobadas en diversas

iniciaciones, se explican probablemente por una creencia similar, a saber: que los neófitos, durante su instrucción iniciática, desarrollan los dos sexos.

El intercambio intersexual de vestimenta era frecuente también en la Grecia antigua. Plutarco recuerda algunos usos que le parecen singulares: «En Esparta –escribe–, la que tiene a su cargo arreglar a la joven esposa le afeita la cabeza, le pone calzado y vestidos masculinos y después la tiende sobre el lecho sola y a oscuras. El marido viene a reunirse con ella a escondidas» (Plutarco, *Licurgo*, 15). «En Argos, la casada se pone una falsa barba para la noche de bodas» (Plutarco, *Virtud de las mujeres*, p. 245). «En Cos, es el marido el que se viste con ropa femenina para recibir a su mujer» (Plutarco, 58, *Cuestión griega*). En todos estos ejemplos, la inversión del vestido era una costumbre nupcial. Ahora bien: sabemos que en una época arcaica los matrimonios se llevaban a efecto en Grecia después de las iniciaciones de la pubertad. El intercambio de vestidos tenía lugar igualmente con ocasión de las oscoforias* atenienses, ceremonia en la cual se puede distinguir «un resto de iniciaciones masculinas, una fiesta de la vendimia y una conmemoración del retorno de Teseo. Si bien estos aspectos se han mezclado, se debe, como ha demostrado H. Jeanmaire, a que la leyenda de Teseo hunde sus raíces en el antiguo rito social de las poblaciones, de las cuales es, al menos parcialmente, una interpretación narrativa.

Pero aparte estos restos de disfraz iniciático, los intercambios de vestimenta intersexuales se practican en Grecia en ciertas ceremonias dionisiacas, en las fiestas de Hera en Samos y aun en otras ocasiones. Si tenemos en cuenta que los disfraces se encontraban muy extendidos durante el carnaval o en las fiestas de primavera en Europa, e igualmente en diversas ceremonias agrícolas en la India, en Persia y en otras comarcas de Asia, se comprende la principal función de este rito: se trata, en suma, de salir de sí mismo, de trascender una situación particular, fuertemente historizada, y de recobrar una situación original transhumana y transhistórica, puesto que precede a la constitución de la sociedad humana; una situación paradójica, imposible de mantener en la duración profana, en el tiempo histórico, pero que interesa reintegrar periódicamente a fin de restaurar, aunque sólo sea por un instante, la plenitud inicial, la fuente intacta de la sacralidad y de la potencia.

El cambio ritual de los vestidos implica una subversión simbólica de los comportamientos, pretexto para bufonerías carnalescas, pero también para el libertinaje de las saturnales. En suma, se trata de una supresión de las leyes y de las costumbres, ya que la conducta de los sexos se transforma en lo opuesto de lo que normalmente debe ser. La inversión de los comportamientos implica la confusión total de los valores y constituye la nota específica de todo ritual orgiástico. Morfológicamente, los disfraces intersexuales y la androginia simbólica son equiparables a las orgías ceremoniales. En cada uno de estos casos se constata una «totalización» ritual, una reintegración de los contrarios, una regresión a lo distinto primordial. En suma, se trata de la restauración simbólica del «caos», de la unidad no diferenciada que precedía a la creación y este retorno a lo indistinto se traduce por una suprema regeneración, por un acrecentamiento prodigioso de la potencia. Ésta es la razón, entre otras, de la orgía ritual realizada en beneficio de las cosechas o con ocasión del nuevo año: en el primer caso, la orgía asegura la fertilidad agrícola; en el segundo, la orgía simboliza el retorno al caos precosmogónico, con la inmersión en el reservorio ilimitado de potencia que existía antes de la creación del mundo y que hizo posible la cosmogonía. El año en trance de nacer corresponde al mundo en trance de ser creado.

La totalidad primordial

Podemos apreciar que estos ritos de totalización por androginia simbólica o mediante la orgía pueden ser valorados de diferentes formas. Pero todos ellos se llevan a cabo cuando se trata de asegurar el éxito de un *comienzo*: ya sea el comienzo de la vida sexual y cultural significada por la iniciación, ya sea el nuevo año, o la primavera, o el «comienzo» representado por toda nueva cosecha. Si se tiene en cuenta que, para el hombre de las sociedades tradicionales, la cosmogonía representa el «comienzo» por excelencia, se comprende la presencia de los símbolos cosmogónicos en los rituales iniciáticos, agrícolas u orgiásticos. «Comenzar» una cosa quiere decir, en suma, que se está creando dicha cosa, y, por tanto, que se manipula una enorme reserva de fuerzas sagradas. Esto explica la semejanza estructural entre el mito del andrógino primordial, el antepasado de la humanidad y los mitos cosmogónicos. Tanto en un caso como en otro, los mitos revelan que en el comienzo, *in illo tempore*, existía una totalidad compacta, y que esta totalidad fue seccionada o fracturada para que el mundo y la humanidad pudiesen nacer. Al andrógino primordial,

*Ofrendas de uvas a Dionisos. (*N. del T.*)

especialmente el andrógino esférico descrito por Platón, corresponden, en el plano cósmico, el huevo cosmogónico o el gigante antropocósmico primordial.

En efecto, un gran número de mitos cosmogónicos presentan el estado original –el «caos»– como una masa compacta y homogénea, en la que ninguna forma era discernible, o también como una esfera parecida a un huevo, en la cual el cielo y la tierra se encontraban unidos, o como un macrántropo gigante, etc. En todos estos mitos, la creación se lleva a cabo mediante el seccionamiento del huevo en dos mitades –que representan el cielo y la tierra–, o por la división del gigante, o por la fragmentación de la masa unitaria.

En el comienzo existía, pues –tanto en el plano cósmico como en el plano antropológico–, la plenitud, que contenía todas las virtualidades. Pero esta obsesión por el *comienzo*, resaltada por tantos mitos y ritos diferentes, debe ser interpretada igualmente en otra perspectiva. Porque se comprueba que la tendencia a la unificación, a la totalización, aunque esta totalización se verifique a niveles múltiples, se expresa por medios variados y persigue fines diferentes. La integración de los contrarios y la abolición de los opuestos tienen lugar tanto en una orgía ritual como en una androginización iniciática, *pero los planos de realización no son los mismos*. Una reintegración de los principios polares se efectúa igualmente mediante las técnicas yóguicas, sobre todo las del yoga tántrico. En este caso también se persigue la obtención de una «unidad-totalidad», pero la experiencia se desarrolla sobre varios niveles a la vez, y la unificación final no se deja describir más que en términos trascendentales. Dicho de otro modo: en los planos de la experiencia oscura de la orgía ritual, de la androginización ritual o de la regresión del caos precosmogónico, nos encontramos con tendencias de reintegración y de unificación que son comparables, por su estructura, a la tendencia del espíritu a regresar al uno-todo. No es ocasión de insistir ahora sobre esta tendencia paradójica de la vida a alcanzar el comportamiento del espíritu. Importa, sin embargo, precisar que si todos estos mitos, ritos y técnicas místicas implican la *coincidentia oppositorum* absoluta, si, desde el punto de vista de la estructura, el huevo cosmogónico es equiparable a la orgía ritual, a la androginización o a la situación de un *jivan mukta*, sin embargo, la *unidad-totalidad* no es la misma en el caso del que participa de un ritual orgiástico que en el caso del que llega a superar los contrarios mediante el yoga.

Algunos ejemplos nos permitirán la mejor comprensión de esta variedad de perspectivas y esta diferencia de planos. Ya dije que el andrógino no estaba admitido en Grecia sino en tanto que realidad ritual y que los niños nacidos con signos de hermafroditismo eran eliminados de inmediato por sus propios padres. En este caso, pues, no existe ninguna confusión posible entre la realidad *anatómico-fisiológica* y la realidad *ritual*. En el chamanismo siberiano, el chamán llega a poseer simbólicamente los dos sexos: su vestido se adorna con símbolos femeninos y, en ciertos casos, el chamán se esfuerza por imitar el comportamiento de las mujeres. Pero se conocen ejemplos de chamanismo donde la bisexualidad se lleva a cabo ritualmente, siendo concretamente atestiguada: el chamán se conduce como una mujer, se viste con vestidos femeninos y, a veces, toma un marido. Esta bisexualidad –o asexualidad– ritual está considerada a la vez como un signo de espiritualidad, de comercio con los dioses y los espíritus y como una fuente de potencia sagrada. Puesto que el chamán reúne en sí los dos principios polares, y puesto que su propia persona constituye una hierogamia, restaura simbólicamente la unidad del cielo y de la tierra, asegurando, en consecuencia, la comunicación entre los dioses y los hombres. Esta bisexualidad es vivida ritual y extáticamente, siendo asumida en tanto que condición indispensable para la superación del hombre profano.

El aspecto aberrante de algunas de estas prácticas chamánicas no debe hacernos perder de vista el que el fin último y la justificación teológica de la sexualidad o la bisexualidad rituales eran la *transformación del hombre*. Que a veces se haya intentado efectuar esta transformación por medios que implican una modificación fisiológica del chamán no cambia en nada nuestra tesis. La historia de las religiones conoce otros casos de confusión de planos; casos en donde se da un esfuerzo por obtener, al nivel de la experiencia fisiológica, un modo de ser espiritual accesible únicamente por vía ritual o por vía mística.

La misma confusión de planos tiene lugar entre los chamanes siberianos e indonesios, que invierten su comportamiento sexual a fin de vivir, *in concreto*, la androginia ritual. Importa poco que en estos últimos ejemplos se trate de una aberración espontánea o de la degradación de una técnica mística india, técnica que los chamanes no supieron aplicar o bien olvidaron su sentido espiritual. Lo importante es que la androginización ritual de tipo chamánico, sobre todo cuando se presenta bajo formas aberrantes, revela un esfuerzo desesperado por llegar, mediante procedimientos concretos, fisiológicos, a una totalidad paradójica del ser humano. En este caso también es preciso hacer una distinción entre el *fin perseguido* y los *medios utilizados* para alcanzarlo. Los medios pueden ser simplistas y a veces pueriles y

extravagantes; se llega entonces a totalizar a los contrarios en el sentido concreto e inmediato del término y se obtiene un modo de ser que ya no es humano, pero que tampoco es transhumano. Mas el fin perseguido conserva su valor a pesar de los medios inadecuados con que se pretende alcanzarlo. La mejor prueba es que un fin análogo se deja descifrar en ciertas técnicas yóguico-tántricas. Pero es suficiente recordar la metafísica implícita en estas técnicas para darse cuenta de que tienden hacia un plano de experiencia totalmente distinto.

Doctrinas y técnicas tántricas

Como se sabe, para la metafísica tántrica, la realidad absoluta, el *Urgrund*, encierra en sí misma todas las dualidades y todas las polaridades reintegradas en un estado de absoluta unidad (*advaja*). La creación representa la ruptura de la unidad primordial y la separación de los dos principios polares, encarnados en Siva y Sakti. Toda existencia condicionada implica un estado de dualidad y, en consecuencia, el sufrimiento, la ilusión, la «esclavitud». El fin último del tántrico es reunir los dos principios polares – Siva y Sakti– en su propio cuerpo. Cuando la Sakti, que duerme bajo la forma de una serpiente (*kundalini*) en la base del tronco, es despertada por ciertas técnicas yóguicas, se sitúa en el interior del canal medio (*susumná*), atraviesa las *cakras* y se remonta hasta la parte superior del cráneo (*sahasrára*), en donde habita Siva, uniéndose con él. La unión de la pareja divina en el interior de su propio cuerpo transforma al yogui en una especie de «andrógino». Pero es preciso aclarar que la «androgenización» es sólo uno de los aspectos dentro del proceso general de la unión de los opuestos. Efectivamente, los textos tántricos hablan de un gran número de «parejas de contrarios» que es preciso unir. Es preciso unificar el sol y la luna, las dos venas místicas, *ida* y *pingalâ* (que, por otra parte simbolizan a los dos astros), y los dos hálitos vitales, *pranâ* y *apâna*; y sobre todo es preciso unificar a *prajnâ*, la sabiduría, y *upâya*, el medio de alcanzarla, a *shûnya*, el vacío, y *karunâ*, la compasión. El *Hevajra Tantra* habla también del estado de «dos en uno», cuando el elemento femenino se transforma en principio masculino (II, IV, 40-47; ed. Snellgrove, pp. 24 y siguientes). Esta unión de los contrarios corresponde, por otra parte, a una coexistencia paradójica del *samsâra* y del *nirvâna*. «No hay *nirvana* fuera del *samsâra*», ha dicho Buda (*Hevajra Tantra*, II, IV, 32).

Todo esto viene a decir que se trata de una *coincidentia oppositorum* llevada a cabo en todos los niveles de la vida y de la conciencia. Gracias a esta conjunción de los opuestos, la experiencia de la dualidad es superada, y el mundo fenoménico, trascendido. El yogui accede a un estado no condicionado de libertad y trascendencia, designado por el término *samarasa* (identificación con la felicidad), experiencia paradójica de la perfecta unidad. Ciertas escuelas tántricas enseñan que el *samarasa* es accesible especialmente mediante el *maithuna* (unión sexual de tipo ritual) y se caracteriza por la «detención» o «inmovilización» de las tres principales funciones del ser humano: la respiración, la emisión seminal y el pensamiento. La unificación de los contrarios se traduce aquí en la detención de los procesos biosomáticos y del flujo psicomental. La detención de las funciones fluidas por excelencia es un signo que indica la superación de la condición humana y que desemboca en el plano de la trascendencia.

Hay que subrayar el simbolismo hierocósmico utilizado para expresar la unión de los contrarios. El yogui es equiparado a la vez a un cosmos y a un panteón; encarna en su propio cuerpo tanto a Siva y a Sakti como a otras múltiples divinidades, reducibles, por lo demás, a la pareja arquetípica. Las dos principales fases del *sâdhana* yóguico-tántrico son: 1.º, la «cosmización de la experiencia psicosomática»; 2.º, la abolición de ese cosmos, el retorno simbólico a la situación inicial, cuando la unidad inicial no había sido rota por el acto de la creación. En otras palabras: la liberación y la felicidad de la libertad absoluta son comparables a la plenitud existente antes de la creación del mundo. Desde cierto punto de vista, el estado paradójico realizado por el tántrico durante el *samarasa* es comparable con la «orgia» ritual y con las tinieblas precósmicas, pues en cada uno de estos estados las formas son integradas, las tensiones y los contrarios son abolidos. Pero es necesario precisar que *estas semejanzas son puramente formales; que el yogui, al trascender el mundo, no encuentra la felicidad de una existencia fetal*. Todos estos simbolismos de unificación y de totalización indican que el yogui no está ya condicionado por los ritmos y las leyes cósmicas; que, para él, el universo ha dejado de existir; que ha logrado situarse en el momento extratemporal, cuando este universo todavía no había sido creado.

Abolir el cosmos es una manera de decir que se ha trascendido toda situación condicionada, que se ha accedido a la no-dualidad y a la libertad. En el yoga clásico, la «recuperación» de la no dualidad inicial

mediante el *samādhi* aporta este elemento nuevo en relación con la situación primordial (la que existía antes de la biparticipación de lo real en sujeto y objeto): el *conocimiento* de la unidad y de la beatitud. Hay «retorno al origen», pero con la diferencia de que el «liberado en vida recobra la situación originaria enriquecida por las dimensiones de la *libertad* y la *tras-consciencia*. Dicho de otro modo: el yogui no recupera automáticamente una situación «dada», sino que integra la plenitud original después de haber instaurado este modo de ser inédito y paradójico: el conocimiento de la libertad, no existente en ninguna parte del cosmos, ni en los niveles de la vida, ni en los niveles de la «divinidad mitológica» (los *devas*), y sólo existente en el Ser supremo, Ishvara».

No carece de interés constatar que el estado paradójico de un *jivan mukta*, el que ha realizado lo incondicionado –cualquiera que sea el término mediante el cual se exprese este estado: *samādhi*, *mukti*, *nirvāna*, *samarasa*, etc.–, es imposible de imaginar, siendo sugerido por imágenes y símbolos contradictorios. Por una parte, mediante imágenes de la espontaneidad pura y de la libertad (el *jivan mukta* es un *kamacarin*, «aquél que se mueve a voluntad»; por esta razón se dice de él que puede «volar por los aires»; por otra, mediante imágenes de la inmovilidad absoluta, la detención definitiva de todo movimiento, la solidificación de toda movilidad. La coexistencia de estas imágenes contradictorias se explica por la situación paradójica del «liberado en vida», pues éste continúa existiendo en el cosmos, si bien no está ya condicionado por las leyes cósmicas; en suma: ya no pertenece al cosmos. Las imágenes de inmovilidad y de totalización expresan el haber trascendido toda situación condicionada, ya que un sistema de condicionamientos, un cosmos, se define justamente por el devenir, por el movimiento continuo y por la tensión de los contrarios. El no estar ya movido ni desgarrado por la tensión de los contrarios equivale a no existir en un cosmos. El no estar ya condicionado por parejas de opuestos equivale, por otra parte, a la libertad absoluta, a la perfecta espontaneidad. Y no podría expresarse mejor esta libertad sino por imágenes de movimiento, de juego, de bilocación y de vuelo.

En suma: siempre llegamos a una situación trascendental, que, al resultar inconcebible, es expresada por imágenes contradictorias o paradójicas. Ésta es la razón por la cual la fórmula de la *coincidentia oppositorum* resulta siempre aplicable cuando se trata de expresar una situación inimaginable en nuestro cosmos y en nuestra historia. El síndrome escatológico por excelencia: el signo de que el tiempo y la historia han tocado a su fin, está representado por el cordero cerca del león y el niño jugando con la víbora. Los conflictos, los contrarios, son abolidos; el paraíso es recuperado. Esta imagen escatológica pone perfectamente en evidencia el hecho de que la *coincidentia oppositorum* no implica siempre la «totalización» en el sentido concreto del término, sino que puede significar igualmente el retorno paradójico del mundo al estado paradisiaco. El hecho de que el cordero, el león, el niño y la víbora *existan* quiere decir *que allí hay un mundo*, que estamos en presencia de un cosmos y no de un caos. Pero el hecho de que el cordero permanezca junto al león y el niño se duerma junto a la víbora implica igualmente que no se trata ya de *nuestro* mundo, sino de un paraíso. En una palabra: se trata de un mundo paradójico, puesto que se encuentra exento de las tensiones y conflictos que definen todo universo. Del mismo modo, algunos textos apócrifos (las *Actas de Pedro*, las *Actas de Felipe*, el *Evangelio de Tomás*, etcétera) utilizan imágenes paradójicas para describir el reino o la subversión cósmica originada por la venida del Salvador. «Haciendo lo de fuera igual a lo de dentro», «haciendo lo alto igual a lo bajo», «haciendo los primeros iguales a los últimos», «haciendo la izquierda igual a la derecha», etc. (cf. Doresse, *op. cit.*, vol. II, 158 ss., 207 ss.), son otras tantas fórmulas paradójicas para dar a entender la inversión total de los valores y de las orientaciones operados por Cristo. Es interesante destacar el que estas imágenes sean utilizadas paralelamente con las de la androginia del hombre y el retorno al estado de la infancia. Cada una de estas imágenes subraya que el universo «profano» ha sido misteriosamente reemplazado por otro mundo, liberado de las leyes y de los condicionamientos, por un mundo de naturaleza puramente espiritual.

Significación de la «coincidentia oppositorum»

¿Qué es lo que nos revelan todos estos mitos y todos estos símbolos, todos estos ritos y todas estas técnicas místicas, cuyas leyendas y creencias implican más o menos claramente la *coincidentia oppositorum*, la unión de los contrarios, la totalización de los fragmentos? Ante todo manifiestan una profunda insatisfacción del hombre por su situación actual, por lo que se llama la condición humana. El hombre se siente desgarrado y separado. No siempre puede darse perfecta cuenta de la naturaleza de esta separación, pues unas veces se siente separado de «algo» *poderoso*, de lo completamente *diferente* a sí

mismo, y otras veces se siente separado de un «estado» indefinible, atemporal, del cual no tiene ningún recuerdo preciso, pero que, sin embargo, recuerda en lo más profundo de su ser: un estado primordial del que gozaba antes del tiempo, antes de la historia. Esta separación constituye como una ruptura, a la vez en sí mismo y en el mundo. Se trata de una «caída», no necesariamente en el sentido judeocristiano del término, pero, sin embargo, una caída, porque se traduce por una catástrofe fatal para el género humano al mismo tiempo que por un cambio ontológico en la estructura del mundo. Desde cierto punto de vista puede decirse que numerosas creencias que implican la *coincidentia oppositorum* revelan la nostalgia de un paraíso perdido, la nostalgia de un estado paradójico en el cual los contrarios coexisten y donde la multiplicidad compone los aspectos de una misteriosa unidad.

A fin de cuentas, es el deseo de recobrar esta unidad perdida el que empuja al hombre a concebir los opuestos como los aspectos complementarios de una realidad única. Precisamente a partir de tales experiencias existenciales, provocadas por la necesidad de trascender los contrarios, es cuando comienzan a articularse las primeras especulaciones teológicas y filosóficas. Antes de convertirse en conceptos filosóficos por excelencia, el uno, la unidad, la totalidad, constituían nostalgias que se revelaban en los mitos y en las creencias, y eran realzados en los ritos y en las técnicas místicas. A nivel del pensamiento presistemático, el misterio de la totalidad traduce el esfuerzo del hombre por acceder a una perspectiva desde la cual se anulen los contrarios. El espíritu del mal se revela incitador del bien, los demonios aparecen como el aspecto nocturno de los dioses. El hecho de que estos temas y motivos arcaicos sobrevivan todavía en el folklore y surjan continuamente en los mundos onírico e imaginario prueba que el misterio de la totalidad forma parte integrante del drama humano. Aparece bajo múltiples aspectos y en todos los niveles de la vida cultural: tanto en la teología mística y en la filosofía como en la mitología y en el folklore universal; tanto en los sueños y en las fantasías de los modernos como en las creaciones artísticas.

No constituye un azar el que Goethe haya buscado durante toda su vida el verdadero puesto de Mefistófeles, la perspectiva desde la cual el demonio, negador de la vida, podría mostrarse, paradójicamente, como su máspreciado e infatigable colaborador. No es ya un azar el que Balzac, el creador de la moderna novela realista, para su novela fantástica de mayor altura haya elegido el mito que ha obsesionado a la humanidad desde hace innumerables milenios. Tanto Goethe como Balzac creían en la unidad de la literatura europea y consideraban sus propias obras como pertenecientes a esta literatura. Sin embargo, todavía se habrían sentido más orgullosos si hubieran presentado que esta literatura europea se remonta más allá de Grecia y del Mediterráneo, más allá del Próximo Oriente antiguo y de Asia; que los mitos reactualizados en el *Fausto* y *Serafita* nos llevan muy lejos en el espacio y en el tiempo, puesto que nos llevan a la prehistoria.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Los cuatro primeros estudios que componen este libro han aparecido en los *Eranos-Jahrbücher*, vols. XXVI, XXVII, XXVIII y XXIX, Zurich, 1958, 1959, 1960 y 1961. En el cuarto se recopilan textos aparecidos, respectivamente, en la «Nouvelle Revue Française» (abril de 1960); «Paideuma», VII (julio de 1960) (Festschrift für Hermann Lommel), y en *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, Nueva York, 1960. Una versión inglesa del último estudio ha sido incluida en el volumen *History of Religions. Essays in Methodology*, editado por Mircea Eliade y Joseph Kitagawa, Chicago University Press, 1959, y una traducción alemana fue extractada en la revista «Antaios», II, n. 1 (mayo de 1960).