

MITOLOGÍAS DE LA MEMORIA Y EL OLVIDO

MIRCEA ELIADE
Universidad de Chicago

Cuando un yogi se enamora de una reina...

Matsyendranāth y Gorakhnāth se cuentan entre los maestros yogas más populares de la edad media india. Sus mágicas hazañas han permitido la creación de una rica y extensa literatura épica. Uno de los episodios centrales del folklore mitológico es la amnesia de Matsyendranāth. De acuerdo con una de las más conocidas versiones, el maestro, viajando en Ceylán, se enamoró de la reina y se fue a vivir a su palacio, olvidando por completo su identidad. Una variante nepalesa relata que Matsyendranāth sucumbió a la tentación del siguiente modo: mientras su cuerpo permanecía bajo la vigilancia de un discípulo, su espíritu penetró en el cuerpo de un rey que acababa de morir y lo devolvió a la vida. (Éste es el conocido milagro yoga de “entrar al cuerpo de otro”; algunas veces los santos utilizaban este método para gozar de los placeres del amor sin contaminarse). Finalmente, de acuerdo con el poema *Gorakṣavijaya*, Matsyendranāth fue hecho prisionero por las mujeres del país Kadalī.

Al enterarse de la prisión de su maestro, Gorakhnāth se dio cuenta de que éste estaba condenado a muerte. Por tanto, descendió al reino de *Yama* (Muerte), buscó el Libro del Destino, encontró la hoja en la que estaba anotado el destino de su *guru* y retiró su nombre de la lista de los muertos. Luego se fue a ver a Matsyendranāth a Kadalī, y, tomando la forma de una bailarina, empezó a bailar acompañándose con misteriosas canciones. Poco a poco, Matsyendranāth recordó su verdadera identidad; se dio cuenta de que “el camino de la carne” llevaba a la muerte, que su “olvido” era esencialmente un olvido de

su verdadera naturaleza inmortal, y de que los “encantos de Kadali” representaban los espejismos de la vida mundana.¹ Gorakhnāth le pide que regrese al camino del yoga y haga su cuerpo “perfecto”. Le dice que fue Durgā la que provocó el “olvido” que casi le ha costado la inmortalidad. El hechizo, agrega Gorakhnāth, simboliza la eterna maldición de la ignorancia impuesta en los seres humanos por la “Naturaleza” (o sea, Durgā).²

Este tema mítico puede ser analizado en los siguientes elementos: *a*) Un maestro espiritual se enamora de una reina o es hecho prisionero por unas mujeres; *b*) En uno u otro caso, hay un amor físico que inmediatamente provoca un estado de amnesia en el maestro; *c*) Su discípulo lo busca y, mediante una serie de símbolos (movimientos de danza, signos secretos, lenguaje misterioso), le ayude a recobrar la memoria, o sea la conciencia de su identidad; *d*) El “olvido” del maestro es asimilado a la muerte, y —viceversa— su “despertar” o *anamnesis* se revela como un prerequisite para la inmortalidad.

El motivo central —especialmente el cautiverio amnésico provocado por una inmersión en la vida, y la *anamnesis* conseguida por los signos y las misteriosas palabras de un discípulo— casi sugiere el celebrado mito gnóstico del “Salvador Salvado”, tal como se encuentra en el *Himno de la perla*. Como veremos después, también hay otras analogías entre ciertos aspectos del pensamiento indio y el gnosticismo. Pero en este caso particular no es necesario suponer ninguna influencia gnóstica. El cautiverio y el olvido de Matsyendranāth son un motivo pan-indio. Ambos infortunios expresan plásticamente la caída del espíritu (el sí mismo, *ātman purusa*), en el círculo de la existencia y, como consecuencia, la pérdida de la conciencia del sí mismo. La literatura india recurre a imágenes de ataduras, encadenamientos y cautiverio alternando con las de olvido, desconocimiento y sueño para señalar la condición humana; y, al contrario, imágenes de ser liberado de ligaduras o desgarramiento de un velo (o el desprendimiento de una venda de los ojos), de memoria, recuerdo, ser despertado, de estar en vela para expresar la abolición (o la trascen-

dencia) de la condición humana, la liberación, la salvación (*mokṣa*, *mukti*, *nirvāṇa*, etc.)

El simbolismo indio del olvido y la memoria

El *Dīghanikāya* (I,19-22) afirma que los dioses caen del cielo cuando su “memoria falla y se encuentran con una memoria confusa”; al contrario, aquellos dioses que no olvidan son inmutables, eternos, de una naturaleza que no conoce el cambio. “Olvidar” es equivalente, por un lado, a “dormir” y, por otro, a la pérdida del sí mismo, o sea a desorientarse, estar ciego (tener los ojos vendados). La *Chāndogya Upaniṣad* (VI, 14, 1-2) cuenta de un hombre al que los bandidos llevan lejos de su ciudad, vendado, y al que abandonan en un sitio solitario. El hombre empieza a gritar: “He sido traído aquí con los ojos vendados, he sido dejado aquí con los ojos vendados”. Alguien le quita la venda y le señala la dirección de su ciudad. Preguntando de pueblo en pueblo, el hombre consigue llegar a su casa. Del mismo modo, agrega el texto, aquel que tiene un maestro competente llega a ser capaz de liberarse a sí mismo de las vendas de la ignorancia e inevitablemente alcanza la perfección.

Es famoso el comentario de Sankara sobre este pasaje. Sucede lo mismo, explica, con el hombre que ha sido llevado por los ladrones lejos del Ser (o sea del *ātman-Brahman*) y hecho prisionero en su cuerpo. Los ladrones son las falsas ideas de “mérito, demérito” y sus semejantes. Sus ojos están vendados con la venda de la ilusión y lo obstaculizan el deseo por su mujer, sus hijos, sus amigos, su ganado y muchas otras cosas. “Soy el hijo de tal o cual, soy feliz o infeliz, soy inteligente o estúpido, soy piadoso, etc. ¿Cómo debo vivir? ¿Dónde está la vía de escape? ¿Dónde está mi salvación?” Así grita apresado en una monstruosa red hasta el momento en que conoce a alguien que es consciente del verdadero Ser (*Brahman-ātman*), que está liberado de la esclavitud, y, además, feliz y lleno de simpatía por los otros. Con él aprende el camino del conocimiento y comprende la vanidad del mundo. Así, el hombre que era prisionero de sus propias ilusiones se

libera de toda dependencia de las cosas mundanas. Entonces reconoce su verdadero ser y comprende que no es el peregrino perdido que creía ser. Al contrario, entiende lo que es el Ser: es lo mismo que él es. Así sus ojos se liberan del vendaje de la ilusión creado por la ignorancia (*avidyā*) y es como el hombre de Gandhāra que regresa a su casa y redescubre al *ātman*, lleno de alegría y serenidad.³

Es posible reconocer los clichés mediante los cuales la especulación india intenta hacer comprensible la paradójica situación del sí mismo: apresado en las ilusiones creadas y alimentadas por su existencia temporal, el sí mismo (*ātman*) sufre las consecuencias de esta "ignorancia" hasta el día en que descubre que sólo estaba *aparentemente* implicado en el mundo. El Sāṃkhya y el Yoga adoptan una posición similar: el sí mismo (*puruṣa*) está sólo aparentemente esclavizado y la liberación (*mukṭi*) es simplemente su *llegar a ser consciente* de su eterna libertad. Yo creo que sufro, yo creo que estoy esclavizado, yo deseo la liberación. En el momento en que —habiendo "despertado"— comprendo que el "Yo" es un producto de la Materia (*prakṛti*) entiendo también que toda la existencia ha sido tan sólo una cadena de dolorosos momentos y que el verdadero espíritu estaba "contemplando impasible" el drama de la "personalidad".⁴

Es importante advertir que para el Sāṃkhya-Yoga, al igual que para el Vedānta, la liberación puede ser comparada a un "despertar" o a una nueva conciencia de una situación que existió desde el principio pero que uno era incapaz de *advertir*. Desde un cierto punto de vista la "ignorancia" —que en última instancia es la *ignorancia de uno mismo*— puede ser pensada como un "olvido" del verdadero sí mismo (*ātman, puruṣa*). La "sabiduría" (*jñāna, vidyā*, etc.), que al despojarse del velo de *māyā* o superar la ignorancia hace posible la liberación, es un "despertar". El que está despierto por excelencia, Buda, posee absoluta omnisciencia. Como otros sabios y yogis, Buda recuerda sus vidas anteriores. Pero, insiste el texto budista, mientras los sabios y yogis eran capaces de recordar un cierto número de existencias, incluso un número considerable, sólo

Buda era capaz de conocerlas *todas*. Ésta es una manera de decir que sólo Buda era omnisciente.

El “olvido” y la “memoria” en la antigua Grecia

La memoria es para aquellos que han olvidado, escribió Plotino (*Eneadas*, 4. 3, 25 ss.). La doctrina es platónica. Para aquellos que han olvidado, recordar es una virtud; pero los seres perfectos nunca pierden la visión de la verdad y no tienen necesidad de recordar (*Fedro*, 250). Por tanto, hay una diferencia entre la memoria (*mnemè*) y el recuerdo (*anámnèsis*). Los dioses de quienes Buda habla en el *Dīghanikāya*, quienes cayeron del cielo cuando sus memorias se perturbaron, reencarnaron como hombres. Algunos practicaron el ascetismo y la meditación y, gracias a la virtud de la disciplina yoga, consiguieron recordar sus vidas anteriores. Una perfecta memoria, entonces, es superior a la habilidad para recordar. De un modo u otro, recordar implica haber olvidado, y en la India, como acabamos de ver, el olvido es equivalente a la ignorancia, la esclavitud (cautiverio) y la muerte.

Una situación similar aparece en Grecia. No tenemos intención de presentar todos los datos sobre el olvido y la *anamnesis* en las creencias y las especulaciones griegas. Sólo trataremos de trazar las diferentes modificaciones de las “mitologías de la memoria y el olvido”. En India, como en Grecia, los poetas, los contemplativos y los primeros filósofos analizaron, reinterpretaron y revalorizaron creencias más o menos similares a las de los protoagricultores. Esto quiere decir que tanto en India como en Grecia ya no tenemos que tratar sólo con modelos religiosos de conducta y expresiones mitológicas sino más bien, y sobre todo, con los rudimentos de la psicología y la metafísica. Sin embargo, hay una continuidad entre las creencias “populares” y las especulaciones “filosóficas”. Es esta continuidad la que nos interesa especialmente.

La diosa Mnemosine, personificación de la “Memoria”, hermana de Cronos y Océanos, es la madre de las musas. Ella es omnisciente; de acuerdo con Hesíodo (*Teogonía* 32, 38) sabe “todo lo que ha sido, todo lo que es, todo lo que será”.

Cuando el poeta es poseído por las musas se sirve directamente de la reserva de conocimiento de Mnemosine, o sea, especialmente del conocimiento de los “orígenes” o “principios” o “genealogías”. “Las musas cantan empezando por el principio —*éx árkhès* (*Teogonia* 45, 115)— la primera aparición del mundo, el génesis de los dioses, el nacimiento de la humanidad. El pasado que se nos revela así es mucho más que el antecedente del presente: es su fuente. Regresando hacia él, el recuerdo no busca situar los sucesos en un marco temporal sino alcanzar las profundidades del ser, descubrir la realidad original, primordial, que salió del cosmos y que hace posible entender el devenir como un todo”.⁵

Gracias a la memoria primordial que es capaz de recobrar, el poeta, inspirado por las musas, tiene acceso a las realidades originales. Estas realidades se manifestaron en los tiempos míticos del principio y constituyen los fundamentos del mundo. Pero precisamente porque aparecieron *ab origine* ya no son perceptibles a la experiencia común. J. P. Vernant compara con razón la inspiración del poeta con la “evocación” de una persona muerta del mundo subterráneo o con un *descensus ad inferos* llevado a cabo por un hombre vivo para aprender lo que quiere conocer. “El privilegio que Mnemosine confiere al bardo es el de un contacto con el otro mundo, que da la posibilidad de entrar y salir libremente de él. El pasado aparece como una dimensión del más allá.”⁶

Es por esto que, en tanto que es “olvidado”, el “pasado” —histórico o primordial— es semejante a la muerte. La fuente de Leteo, “el olvido”, es parte necesariamente del campo de la muerte. Los muertos son aquellos que han perdido la memoria. Por otro lado, ciertos mortales privilegiados, como Tiresias o Anfiaraus, conservan su memoria después de la muerte. Para hacer inmortal a su hijo Etalidos, Hermes le dio “una memoria incambiable”. Como escribe Apolonio de Rodas “incluso cuando atravesó el Aqueronte, el olvido no sumergió su espíritu; y aunque él habita unas veces el campo de las sombras y otras el de la luz del sol, siempre recuerda lo que ha visto”.⁷

Pero la “mitología de la memoria y el olvido” cambia y se enriquece con un sentido escatológico cuando toma forma la

doctrina de la trasmigración. Ya no sólo es importante un conocimiento del pasado primordial sino también de la serie de *antiguas vidas personales*. La función del Leteo se invierte. El alma recientemente liberada del cuerpo ya no encuentra en sus aguas el olvido de la vida terrena. Al contrario, Leteo provoca el recuerdo del mundo celestial en el alma que regresa a la tierra para reencarnar. El "olvido" ya no simboliza la muerte, sino el regreso a la vida. El alma que ha sido suficientemente temeraria para beber de las aguas del Leteo ("ahita de olvido y de vicio" como dice Platón, *Fedro* 248), es reencarnada y puesta otra vez dentro el círculo del devenir. En los platos de oro grabados por los iniciados en la hermandad órfico-pitagórica, se ordena al espíritu que no se acerque a la fuente del Leteo por el camino de la izquierda, sino que tome el de la derecha, donde encontrará la fuente que viene del lago de Mnemosine. "Pronto, denme la fresca agua que fluye del lago de la memoria", se le dice al espíritu que pida a los guardianes de la fuente. "Y ellos mismos te darán el agua de la fuente sagrada y después de eso serás el jefe entre los otros héroes".⁸

Pitágoras, Empédocles y otros creían en la metempsicosis y aseguraban que podían recordar sus vidas anteriores. Empédocles se consideraba "un peregrino exilado de la divina morada... ya en otros tiempos he sido un joven y una joven, un arbusto y un pájaro, un mudo pez en el océano" (*Purificaciones* 117). Y otra vez: "estoy liberado para siempre de la muerte" (*Ibid.* 112). Hablando de Pitágoras, Empédocles lo describe como "un hombre de extraordinario conocimiento" porque "hacia donde quiera que dirigía todo el poder de su espíritu veía fácilmente que había estado ahí en diez, veinte vidas humanas" (*Ibid.* 129). Así pues, el entrenamiento de la memoria jugaba un importante papel en la hermandad pitagórica (Diodoro x, 5; Iamblico, *Vita Pyth.* 78 ss.). Este entrenamiento es una reminiscencia de la técnica yoga del "retorno". Podemos agregar que también los chamanes aseguran recordar sus vidas anteriores,⁹ lo que indica la antigüedad de esta práctica.

Memoria "primordial" y memoria "histórica"

En Grecia, entonces, hay dos evaluaciones de la memoria: 1) aquella que se refiere a los sucesos primordiales (cosmogonía, teogonía, genealogía), y 2) la memoria de las vidas anteriores, o sea, de sucesos históricos y personales. Leteo, el "olvido", tiene la misma eficacia contra las dos clases de memoria, pero es impotente ante los casos de ciertos individuos privilegiados: 1) aquellos que, inspirados por las luces o gracias al "poder de profetizar hacia atrás", consiguen recobrar la memoria de los sucesos primordiales; 2) o aquellos que, como Pitágoras o Empédocles, son capaces de recordar sus vidas anteriores. Estas dos categorías de privilegiados vencen al "olvido", lo que en cierto modo es equivalente a vencer a la muerte. La primera clase obtiene el conocimiento de los "orígenes" (origen del cosmos, de los dioses, de la gente, de las dinastías). Los otros recuerdan su "historia", o sea, sus transmigraciones. Para los primeros, lo importante es aquello que ocurrió *ab origine*. Esto consiste en los sucesos primordiales con los que ellos no estaban personalmente relacionados. Pero estos sucesos —cosmogonía, teogonía, genealogía— de algún modo los constituyen; son lo que son porque ocurrieron estos sucesos. No es necesario mostrar hasta qué grado esta actitud se asemeja a la del hombre de las sociedades arcaicas, que se acepta a sí mismo como constituido por una serie de sucesos primordiales llanamente expuestos en los mitos.

Por otro lado, aquellos que son capaces de recordar sus vidas anteriores se preocupan sobre todo de descubrir su propia "historia", fragmentada en sus innumerables encarnaciones. Tratan de unificar estos fragmentos aislados para hacerlos parte de un solo modelo y descubrir así la dirección y sentido de su destino. Porque la unificación, a través de la *anamnesis*, de estos fragmentos de historia sin ninguna relación, también implica "unir el principio con el fin"; en otras palabras, es necesario descubrir cómo puso en movimiento la primera existencia terrenal el proceso de la transmigración. Tal preocupación y tal disciplina sugieren las técnicas indias del "retorno" y la rememoración de las vidas anteriores.

Platón conoce y utiliza estas dos tradiciones sobre la memoria y el olvido; pero las transforma y reinterpreta para que encuentren acomodo dentro de su sistema filosófico. Para Platón, aprender es, en último análisis, recordar (cf. especialmente *Menon*, 81, c, d). Entre dos existencias en la tierra el alma contempla las Ideas; comparte un puro y perfecto conocimiento. Pero cuando el alma reencarna bebe de la fuente del Leteo y olvida el conocimiento obtenido mediante la contemplación directa de las Ideas. Sin embargo, este conocimiento permanece latente en el hombre en que el alma ha reencarnado y puede hacerse patente mediante el esfuerzo filosófico. Los objetos físicos ayudan al alma a recogerse dentro de sí misma y, mediante una especie de "retorno", redescubrir y alcanzar el conocimiento original que poseía en su condición extraterrena. Por tanto, la muerte es el regreso a un estado perfecto y primordial, que se pierde periódicamente a través de las reencarnaciones del alma.

Ya hemos tenido ocasión de comparar la filosofía de Platón con lo que puede denominarse "ontología arcaica".¹⁰ Ahora debemos mostrar en qué sentido la teoría de las Ideas de Platón y la *anamnesis* platónica pueden compararse con la actitud y la conducta del hombre en sociedades arcaicas y tradicionales. El hombre de estas sociedades encuentra en los mitos los modelos ejemplares para todos sus actos. Los mitos le dicen que todo lo que hace o intenta hacer *ha sido hecho ya*, en el principio del tiempo, *in illo tempore*. Por tanto los mitos constituyen la suma de todo conocimiento útil. Una vida individual llega a ser y permanece como una vida totalmente humana, responsable y significativa, de acuerdo con el grado en que se inspira en esta reserva de actos ya realizados y de pensamientos formulados de antemano. No conocer u olvidar los contenidos de la "memoria colectiva" constituida por la tradición es equivalente a una regresión al estado "natural" (la condición acultural del niño), o a un "pecado", o a una desgracia.

Para Platón, vivir inteligentemente, o sea, aprendiendo a conocer y conociendo lo verdadero, lo bello y lo bueno, es, sobre todo, recordar una existencia espiritual descarnada, pura.

“Olvidar” esta ejemplar condición no es necesariamente un “pecado” sino una consecuencia del proceso de reencarnación. Conviene hacer notar que, también para Platón, “olvidar” no es un concomitante necesario del hecho de la muerte, sino, al contrario, está relacionado con la vida, con la reencarnación. El alma “olvida” las Ideas cuando regresa a la vida terrenal. En este aspecto no encontramos un olvido de las vidas anteriores —o sea, de la suma de experiencias personales, de la “historia”— sino un olvido de verdades transpersonales y eternas: las Ideas. La *anamnesis* filosófica no recobra la memoria de los sucesos pertenecientes a vidas anteriores, sino la de *verdades*, o sea, la de las estructuras de lo real. Esta posición filosófica puede compararse con la de las sociedades tradicionales: los mitos representan modelos paradigmáticos establecidos por seres sobrenaturales, no la serie de experiencias personales de un individuo u otro.¹¹

El sueño y la muerte

En la mitología griega, el sueño y la muerte, Hypnos y Thanatos, son hermanos gemelos. Podemos señalar que también para los judíos, al menos en las épocas posteriores al exilio, la muerte era comparable al sueño. Duerme en la tumba (Job 3: 13-15, 17) en los infiernos (Ecles. 9: 3, 10), o en ambos al mismo tiempo (Salmos, 88 [87]). Los cristianos aceptaron y elaboraron la homología de la muerte y el sueño: *in pace bene dormit, dormit in somno pacis, in pace somni, in pace Domini dormías* se encuentran entre las fórmulas más frecuentes.¹²

Dado que Hypnos es hermano de Thanatos, veremos que en Grecia, como en la India y en el gnosticismo, el acto de “despertar” tiene un sentido “soteriológico” (en el más amplio significado de la palabra). Sócrates despierta a aquellos que hablan con él, incluso contra su voluntad. “¿Qué tiránico eres Sócrates!” exclama Calicles (*Gorgias*, 505d). Pero Sócrates está perfectamente consciente de que su misión de despertar a la gente es divina. Constantemente repite que él “obedece” a Dios (*Apología* 23c; v. también 30e, 31a, 33c). “Como ustedes no encontrarán fácilmente otro como yo, les aconsejo que

mediten. Me atrevería a decir que pueden sentirse molestos al *ser despertados de pronto cuando son sorprendidos dormitando* y pueden pensar que si me causan la muerte, como aconseja Anyto, lo que pueden hacer fácilmente, *dormirán por el resto de sus vidas*, a no ser que Dios, preocupándose por ustedes, les dé otro tábano” (*Apología 30e*).

Debemos tomar nota de esta idea. Es Dios el que, por amor a los hombres, les envía un maestro para “despertarlos” de su sueño —un sueño que es a la vez ignorancia, olvido y “muerte”. El motivo reaparece en el gnosticismo aunque, por supuesto, considerablemente elaborado y reinterpretado. El mito central gnóstico, tal como lo encontramos en el *Himno de la perla*, preservado en los *Hechos de Santo Tomás* se construye alrededor del tema de la amnesia y la *anamnesis*. Un príncipe viene a Egipto desde el Oriente buscando “la perla que está en el centro del mar cerca de la serpiente de aliento ensordecedor”. En Egipto es hecho prisionero por los hombres del país. Le dan a comer la comida del país y olvida su identidad. “Olvidé que era hijo de reyes y serví a su rey y olvidé la perla por la que mis padres me habían enviado, y bajo el peso de sus objeciones yací en un profundo sueño”. Pero sus padres se enteran de lo que le ha ocurrido y le envían una carta. “De tu padre, el rey de reyes, y tu madre, la señora del Oriente, y de tu hermano, nuestro segundo (en autoridad) para ti nuestro hijo. ¡Recuerda que eres hijo de reyes! ¡Ve la esclavitud! — ¡a quien sirves! ¡Recuerda la perla por la que fuiste enviado!” La carta voló bajo la apariencia de un águila, se posó a su lado y se hizo toda discurso. “Ante su voz y el sonido de su susurro di un salto y desperté de mi sueño. La tomé y la besé y empecé a leerla; y las palabras escritas en mi carta estaban de acuerdo con lo que tenía grabado en mi corazón. Recordé que era hijo de padres reales y mi noble nacimiento afirmó su naturaleza. Recordé la perla por la que había sido enviado a Egipto y empecé a encantar a la terrible serpiente de aliento ensordecedor; la apacigué hasta el sueño y la arrullé para que siguiera dormitando; en el nombre de mi padre la llamé, y tomé la perla y me volví para regresar a casa de mi padre”.¹³

El *Himno de la perla* tiene una secuencia (el “vestido luminoso” que el príncipe se quita cuando inicia su viaje a Egipto y encuentra de nuevo al regresar a su casa) que no está directamente relacionada con nuestro propósito. Podemos agregar que los temas del exilio, el cautiverio en un país extranjero y el mensajero que despierta al prisionero y le urge a liberarse, pueden encontrarse también en una breve obra de Suharawardi, el *Recital del exilio occidental*.¹⁴ No discutiremos el origen del mito; es probablemente iranio. El *Himno de la perla* tiene el valor de presentar algunos de los motivos gnósticos más populares en una forma dramática. Recientemente, Hans Jonas, al analizar los símbolos e imágenes específicamente gnósticos, ha subrayado la importancia de los temas de “caída, captura, abandono, nostalgia, estupefacción, sueño, ebriedad”¹⁵ —una lista demasiado larga para tratarla aquí. Tan sólo citaremos unos cuantos ejemplos especialmente sugestivos.

Volviendo hacia la materia “y ardiendo con el deseo de experimentar el cuerpo” el alma olvida su identidad. “Olvida su habitación original, su verdadero centro, su ser eterno”. En estos términos El Chatibi presenta la creencia central de los arranitas.¹⁶ De acuerdo con los gnósticos los hombres no sólo duermen sino que quieren dormir. “¿Por qué deseas dormir y caer con aquellos que caen?” Pregunta el *Ginza*.¹⁷ “Deja a aquel que escucha despertar del pesado sueño”. En el *Apócrifo de San Juan* está escrito: “Deja a aquel que escucha despertar del pesado sueño”.¹⁸ El mismo tema reaparece en la cosmogonía maniquea tal como nos ha sido transmitida por Theodore bar Konai: “Jesús el Luminoso bajó hasta el inocente Adán y lo despertó de un sueño de muerte para que fuera liberado”.¹⁹ La ignorancia y el sueño son expresados por igual en términos de “intoxicación”. El *Evangelio de la verdad* compara a uno que posee la gnosis con “una persona que, habiendo sido intoxicada, recobra la sobriedad y, habiendo llegado a sí misma, reafirma aquello que le es esencialmente propio”.²⁰ Y el *Ginza* cuenta cómo Adán “despertó de su adormecimiento y levantó los ojos al lugar de la luz”.²¹

Jonas señala correctamente que, por un lado, la vida terrena se define como “abandono”, “temor”, “nostalgia”, y, por otro se

describe como “sueño”, “ebriedad” y “olvido”: “esto quiere decir que ha asumido (exceptuando la ebriedad) todas las características que en una época anterior se adscribían a los muertos en el mundo subterráneo”.²² El “mensajero” que “despierta” al hombre de su sueño le trae tanto la “vida” como la “salvación”. “Yo soy el llamado del despertar del sueño en el Aeon de la noche” dice al principio de un fragmento gnóstico preservado por Hipólito (*Refut. B*, 14, 1). “Despertar” implica *anamnesis*, reconocimiento de la verdadera identidad del alma, o sea re-conocimiento de su origen celestial. Sólo después de despertar al hombre al que se dirige el “mensajero” le revela la promesa de redención y finalmente le enseña cómo actuar en este mundo”.²³ “¡Sacúdete de la ebriedad en la que dormitas, despierta y contéplame!” dice un texto maniqueo del Turfan.²⁴ Y en otro encontramos: “Despierta, espíritu de esplendor, del sueño de embriaguez en el que te has precipitado... sígueme al lugar de la exaltada tierra en la que habitas desde el principio”.²⁵ Un texto mandeo habla del mensajero celestial que despierta a Adán y continúa: “He venido y te instruiré, Adán, y te liberaré de este mundo. Atiende y escucha e instrúyete y levántate victorioso al lugar de la luz”.²⁶ La instrucción también incluye la orden de no sucumbir otra vez al sueño. “No duermas, no sueñes y no olvides lo que tu Señor te ha encargado”.²⁷

Por supuesto, esas fórmulas no sólo son empleadas por los gnósticos. La Epístola a los efesios (5: 14) contiene esta cita anónima: “Despierta tú que duermes y levántate de entre los muertos, y Cristo te dará la luz”. El tema del dormir y el despertar aparece en la literatura hermética. Encontramos en el *Poimandres*: “¡Oh vosotros, hombres nacidos en la tierra que os habéis abandonado a la ebriedad y al sueño y a la ignorancia de Dios —volveos sobrios, apartaos de la intoxicación, del encantamiento del sueño irracional!”²⁸

Es significativo que vencer al sueño y permanecer despierto por un largo periodo es una típica prueba iniciatoria. Se encuentra ya en los niveles arcaicos de la cultura. En algunas tribus australianas durante la iniciación de los novicios no se les permite dormir durante tres días o se les prohíbe

hacerlo antes del alba.²⁹ Lanzado a la búsqueda de la inmortalidad, el héroe mesopotámico Gilgamesh llega a una isla de su mítico ancestro Utnaphishtim. Ahí debe permanecer despierto durante seis días y seis noches; pero no tiene éxito en esta prueba iniciatoria y pierde la oportunidad de la inmortalidad. En un mito norteamericano del tipo de Orfeo y Eurídice, un hombre cuya mujer acaba de morir consigue abrirse paso hasta el mundo subterráneo y la encuentra. El señor del mundo subterráneo le promete que podrá llevársela otra vez a la tierra si consigue permanecer despierto toda la noche. Pero el hombre se duerme poco antes del amanecer. El señor del mundo subterráneo le da otra oportunidad y para no estar cansado la siguiente noche, el hombre duerme todo el día. Sin embargo, no consigue permanecer despierto hasta el amanecer y tiene que regresar a la tierra solo.³⁰

Vemos entonces que no dormir no es sólo conquistar la fatiga física, sino, sobre todo, una prueba de fuerza espiritual. Permanecer “despierto” significa estar totalmente consciente, estar presente en el mundo del espíritu. Jesús nunca se cansó de exhortar a sus discípulos a que permanecieran vigilantes (cf. Mateo 24: 42). Y la noche de Getsemaní se hace particularmente trágica por la incapacidad de los discípulos de velar con Jesús. “Mi alma está acongojada hasta la muerte, quedaos aquí y velad conmigo” (Mateo 26: 32). Pero cuando regresa los encuentra dormidos; entonces, le dice a Pedro: “¿Cómo es que no habéis podido velar conmigo siquiera una hora?” (*ibid.* 26: 40). “Velad y orad”, les pide una vez más. Pero en vano, porque cuando regresa los encuentra “dormidos otra vez, porque sus ojos estaban pesados” (*ibid.* 26: 41-43; cf. Marcos 14: 34 ss.; Luc. 22: 46).

También en esta ocasión, la “velación iniciatoria” resulta ser demasiado difícil, estar más allá de la capacidad humana.

Gnosticismo y filosofía india

No tenemos espacio aquí para discutir todo el problema del gnosticismo. Tan sólo estamos intentando seguir la huella de la “mitología del olvido y la memoria” en algunas de las gran-

des culturas. Los textos gnósticos que hemos citado subrayan, por un lado, la caída del alma en la materia (la vida) y el “sueño” mortal que provoca, y, por otro, el origen extraterrestre del alma. La caída del alma en la materia no es el resultado de un pecado original, tal como la especulación griega explica algunas veces la trasmigración. Los gnósticos implican que el pecado puede haber sido cometido por cualquier otro ser.³¹ Puesto que ellos son seres espirituales de origen extraterrestre, los gnósticos no admiten que su hogar esté “aquí” en este mundo. Como anota H. C. Puech, la palabra clave en el lenguaje técnico gnóstico es lo “otro”, lo “extraño”.³² La revelación máxima es que “aunque él (el gnóstico) está en el mundo, se mueve en el mundo, no es del mundo, no pertenece a él, sino que viene de algún otro lado”.³³ El *Ginza* mandeado de la mano derecha le revela: “tú no eres de aquí, tu raíz no es de este mundo” (XV, 20). Y el de la mano izquierda afirma (III, 4): “Tú no vienes de aquí, tu linaje no es éste, tu lugar es el lugar de la Vida”. Y podemos leer en el *Libro de San Juan* (p. 67): “Yo soy un hombre del Otro Mundo”.³⁴

Como hemos visto, la especulación filosófica india, especialmente en el Sāṃkhya-Yoga, toma una posición similar. El sí mismo (*puruṣa*) es esencialmente “extraño” y no tiene nada que ver con el mundo (*prakṛti*). Tal como escribe Isvarakrishna (*Sāṃkhya-Kārikā* 19), el sí mismo (el espíritu) “está solo, indiferente, es un mero espectador inactivo” en el drama de la vida y la historia. En realidad va incluso más allá: si es verdad que el signo de la trasmigración se prolonga por la ignorancia y los “pecados”, la causa de la “caída del sí mismo” en la vida, el origen de la relación (que es, sin embargo, ilusoria) entre el sí mismo (*puruṣa*) y la materia (*prakṛti*) son problemas sin solución, o, más exactamente, sin solución en la condición humana actual. De cualquier manera, del mismo modo que para los gnósticos, lo que precipitó al sí mismo en el círculo de las existencias no es un pecado original (es decir, humano).

Para el propósito de nuestra investigación, la importancia del mito gnóstico —y, con ello, la importancia de la especulación filosófica india— se encuentra esencialmente en el hecho del que el mito reinterpreta la relación del hombre con el

drama primordial que le dio origen. Igual que para las religiones arcaicas, para los gnósticos es esencial saber —o, más bien, recordar— el drama que ocurrió en tiempos míticos. Pero, a diferencia del hombre de las sociedades arcaicas —quien, aprendiendo los mitos, asume las consecuencias que se derivan de aquellos sucesos primordiales— el gnóstico aprende los mitos para *separarse de los resultados*. Una vez despierto de su sueño mortal, el gnóstico (como el discípulo del Sāmkhya-Yoga) comprende que no tiene ninguna responsabilidad por la catástrofe primordial que el mito le relata, y que, por tanto, no tiene relación *real* con la vida, el mundo, o la historia.

El gnóstico, como el discípulo del Sāmkhya-Yoga, ha sido castigado ya por el “pecado” de *olvidar su verdadero sí mismo*. Los sufrimientos que constituyen cada vida humana se desvanecen en el momento de despertar. El despertar, que es al mismo tiempo una *anamnesis*, encuentra expresión en una indiferencia hacia la historia, especialmente hacia la historia contemporánea. Sólo el mito primordial es importante. Sólo los sucesos que ocurrieron en el fabuloso pasado merecen conocerse, porque aprendiéndolos, uno llega a ser consciente de su verdadera naturaleza —y despierta. Los verdaderos sucesos históricos (v.gr. la guerra de Troya, las campañas de Alejandro Magno, el asesinato de Julio César) carecen de significado puesto que no traen consigo ningún mensaje soteriológico.

“Anamnesis” e historiografía

Tampoco para los griegos los sucesos históricos traían consigo mensaje soteriológico. Sin embargo, la historiografía empieza en Grecia, con Herodoto. Herodoto nos dice por qué enfrentó el problema de escribir sus *Historias*: para que los actos del hombre no se perdieran con el paso del tiempo. Quería preservar la *memoria* de lo que hicieron los griegos y los bárbaros. Otros historiadores de la antigüedad escribían sus obras por diferentes razones: Tucídides, por ejemplo para ilustrar la lucha por el poder, un rasgo que consideraba característico de la naturaleza humana; Polibio, para mostrar que toda la historia del mundo converge en el Imperio Romano y también porque la

experiencia obtenida al estudiar historia puede ser la mejor educación para la vida; Libio, para encontrar en la historia “modelos para nosotros mismos y para nuestro país”, y así sucesivamente.³⁵

Ninguno de estos autores —ni siquiera Herodoto con su apasionado interés por las teologías y dioses exóticos— compusieron sus historias del modo en que lo hicieron los autores de las más antiguas narraciones históricas de Israel: para probar la existencia de un plan divino y la intervención del Dios Supremo en la vida de la gente. Esto no significa forzosamente que los historiadores griegos y romanos fueran irreligiosos; sino que su concepción religiosa no tenía lugar para la intervención de un Dios único y personal en la historia; por tanto no le dieron a los sucesos históricos el sentido religioso que tuvieron para los judíos. Así pues, para los griegos la historia era sólo un aspecto del proceso cósmico condicionado por la ley del devenir. Como todo fenómeno cósmico, la historia mostraba que las sociedades humanas nacen, se desarrollan, decaen y perecen. Éste es el motivo por el cual la historia no puede ser un objeto de conocimiento. Sin embargo, la historiografía era útil porque ilustraba el proceso del eterno devenir en la vida de las naciones, y especialmente, porque preservaba la memoria de las hazañas de la gente y los nombres y aventuras de personajes destacados.

No entra en los límites de este ensayo examinar las diversas filosofías de la historia, desde San Agustín y Gioacchino da Fiore hasta Vico, Hegel, Marx, y los historiadores contemporáneos. Todos estos sistemas se proponen descubrir el *sentido* y la *dirección* de la historia universal. Pero ése no es nuestro problema. Lo que le interesa a nuestra investigación no es el sentido que la *historia* pueda tener, sino la *historiografía* misma; en otras palabras, el *esfuerzo por preservar la memoria* de sucesos contemporáneos y el deseo de conocer el pasado de la humanidad con la mayor precisión posible.

Una curiosidad similar se ha desarrollado progresivamente desde la Edad Media y especialmente desde el Renacimiento. Desde luego, en la época del Renacimiento la historia antigua era estudiada principalmente con el propósito de encontrar

modelos para el comportamiento del "hombre perfecto". En realidad, podemos decir que, presentando modelos ejemplares para la vida cívica y moral, Livio y Plutarco jugaron el mismo papel en la educación de las *élites* europeas que los mitos en las sociedades tradicionales. Pero sólo a partir del siglo XIX la historiografía ha empezado a jugar un papel de primera importancia. Es como si la cultura occidental estuviera haciendo un prodigioso esfuerzo en favor de una *anamnesis* historiográfica. Intenta descubrir, "despertar" y poseer otra vez el pasado de las más exóticas y las más periféricas sociedades, desde la prehistoria del Cercano Oriente hasta las culturas "primitivas" al borde de la extinción. La meta es nada menos que revivir *todo el pasado de la humanidad*. Estamos siendo testigos de una vertiginosa ampliación del horizonte histórico.

Éste es uno de los pocos síndromes alentadores del mundo moderno. El provincialismo cultural occidental —que principia la historia con Egipto, la literatura con Homero, y la filosofía con Tales— está pasando rápidamente de moda. Pero esto no es todo: a través de esta *anamnesis* historiográfica el hombre penetra profundamente en sí mismo. Si tenemos éxito en el intento de comprender a un contemporáneo australiano, o a su homólogo, un cazador paleolítico, habremos conseguido "despertar" en las profundidades de nuestro ser la situación existencial y el comportamiento consecuente de una humanidad prehistórica. No es un asunto de mero conocimiento "externo", como cuando aprendemos el nombre de la capital de un país o la fecha de la caída de Constantinopla. La verdadera *anamnesis* historiográfica encuentra expresión en el descubrimiento de nuestra solidaridad con esa gente desaparecida o periférica. Logramos recobrar genuinamente el pasado, incluso el pasado "primordial" revelado por sitios históricos descubiertos o por investigaciones etnológicas. En los dos últimos casos, estamos frente a "formas de vida", modelos de conducta, tipos de cultura; en una palabra, ante las estructuras de la existencia arcaica.

Durante miles de años el hombre trabajó ritualmente y pensó míticamente con respecto a las analogías entre el macrocosmos y el microcosmos. Era una de las formas posibles de

“abrirse” al mundo y, por tanto, de compartir el carácter sagrado del cosmos. Desde el Renacimiento, desde que el universo demostró ser infinito, nos ha sido negada esta dimensión cósmica que el hombre agregaba ritualmente a su vida. Era de esperarse que el hombre moderno, caído bajo la dominación del tiempo y obsesionado por su propia historicidad, tratara de “abrirse” al mundo adquiriendo una nueva dimensión en el ilimitado campo del tiempo. Inconscientemente, se defiende a sí mismo contra las presiones de la historia contemporánea mediante una *anamnesis* historiográfica que abre perspectivas que no hubiera sido posible esperar si, siguiendo el ejemplo de Hegel, se hubiera limitado a sí mismo a “comulgar con el Espíritu Universal” mientras lee su periódico cada mañana.

Sin duda, éste no es un descubrimiento nuevo: desde la antigüedad el hombre se ha consolado a sí mismo del terror de la historia leyendo a los historiadores del pasado. Pero en el caso del hombre moderno hay algo más. Siendo su horizonte historiográfico tan amplio como ha llegado a ser, es capaz, mediante la *anamnesis* de descubrir culturas que, aunque “sabotearon la historia”, eran prodigiosamente creadoras. ¿Hasta qué grado se verá vitalmente afectada la vida de un occidental moderno cuando aprenda, por ejemplo, que aunque la península india fue incadida y ocupada por Alejandro Magno y aunque su conquista tuvo una influencia capital en su historia, la India ni siquiera ha recordado el nombre del gran conquistador? Como otras culturas tradicionales, la India está preocupada por los modelos ejemplares y los sucesos paradigmáticos, no por lo particular y lo individual.

La *anamnesis* historiográfica del mundo occidental sólo está empezando. Deben pasar varias generaciones por lo menos antes de que sus repercusiones culturales puedan ser calibradas. Pero podemos decir que, aunque en un plano diferente, esta *anamnesis* continúa la valorización religiosa de la memoria y el olvido. Sin duda, ni los mitos ni las prácticas religiosas están ya relacionados con ella. Pero hay un elemento común: la importancia de una memoria precisa y total del pasado. En las sociedades tradicionales es una memoria de *sucesos míticos*; en el Occidente moderno es una memoria de *todo lo que ha*

ocurrido en el tiempo histórico. La diferencia es demasiado obvia para necesitar una definición. Pero ambos tipos de *anamnesis* proyectan al hombre fuera de su "momento histórico". Y la verdadera *anamnesis* historiográfica inicia, también, en una época primordial, el tiempo en que el hombre establece sus modelos culturales de conducta, aun cuando crea que le han sido revelados por seres sobrenaturales.

(Traducción de *History of Religions*)

NOTAS

¹ M. ELIADE, *Yoga, Immortality and Freedom* (New York, 1958), p. 314.

² *Ibid.*

³ SANKARA, comentario a la *Chāndogya Upaniṣad*, vi, 14, 1-2.

⁴ ELIADE, *op. cit.*, p. 31.

⁵ J. P. VERNANT, "Aspects mythiques de la mémoire en Grèce", *Journal de Psychologie*, 1959, pp. 1-29. Cf. también ANANDA K. COOMARASWAMY, "Recollection, Indian and Platonic", *Journal of the American Oriental Society*, 1944, núm. 3, suppl.

⁶ VERNANT, *op. cit.*, p. 8.

⁷ *Argonautica*, I 463, *apud* VERNANT, *op. cit.*, p. 10.

⁸ Platos de Petelia y Eleuthernae. Sobre los platos "órficos" cf. JANE HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek religion*, (Cambridge, 1903), pp. 573 ss.; F. CUMONT, *Lux perpetua* (Paris, 1949), pp. 248, 406; W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and the Greek religion* (London, 1935, 2ª ed., 1952), pp. 171 ss.

⁹ M. ELIADE, *Myths, dreams and mysteries* (New York, 1961), pp. 162 ss. Sobre las vidas anteriores de Pitágoras, ver los textos reunidos por E. RODHE, *Psyche* ([trad. W. B. Hillis] New York, 1925), pp. 598 ss.

¹⁰ M. ELIADE, *The myth of the eternal return* (New York, 1954), pp. 34 ss.

¹¹ V. *Myths, dreams and mysteries*, pp. 54-55. También para C. G. Jung el "inconsciente colectivo" precede a la psique individual. El mundo de los arquetipos de Jung se parece hasta cierto punto al mundo de las ideas platónicas: los arquetipos son transpersonales y no participan del tiempo histórico del individuo sino del tiempo de las especies o incluso de la vida orgánica.

¹² Cf. CUMONT, *op. cit.*, p. 450.

³ H. LEISEGANG, *La gnose* ([trad. de Jean Gouillard] Paris, 1951), pp. 247-48; R. M. GRANT, *Gnosticism: a source book of heretical writings from the early Christian period* (New York, 1961), pp. 116 ss.; G. WIDENGREN, "Der iranische Hintergrund der Gnosis", *Zeitschrift für*

Religions und Geistesgeschichte, 4 (1952), pp. 111 ss., propone un origen iranio, probablemente parto, de este mito.

¹⁴ H. CORBIN, "L'homme de lumière dans le soufisme iranien", en el volumen colectivo *Ombre et lumière* (Paris, 1961), pp. 164 ss., con referencias bibliográficas a sus obras anteriores.

¹⁵ *The Gnostic religion* (Boston, 1958), pp. 62 ss.

¹⁶ *Ibid.*, p. 63.

¹⁷ *Ibid.*, p. 70.

¹⁸ J. DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, I (Paris, 1958), p. 227.

¹⁹ CUMONT, *Recherches sur le manichéisme*, vol. I: *La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni* (Brussels, 1908), pp. 46 ss.; DORESSE, *op. cit.*, I, pp. 235 ss.

²⁰ JONAS, *op. cit.*, p. 71.

²¹ *Ibid.*, p. 74.

²² *Ibid.*, p. 68.

²³ *Ibid.*, p. 23.

²⁴ *Ibid.*, p. 83.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 84.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Corpus hermeticum*, I, 27 ss.; JONAS, *op. cit.*, p. 86.

²⁹ M. ELIADE, *Birth and rebirth* (New York, 1958), pp. 14 ss.

³⁰ M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 281 ss.

³¹ Cf. GRANT, *Gnosticism and early christianity* (New York, 1959), p. 188, n. 16.

³² En *Annuaire du Collège de France*, 56 (1956), p. 194.

³³ *Ibid.*, p. 198.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Cf. K. LÖWTH, *Meaning in history* (Chicago, 1949), pp. 6 ss.