

## HIEROFANIAS

### Una retrospectiva de la obra de Ludwig Schajowicz

MANFRED KERKHOFF

*Philosophie des moments uniques—seule  
philosophie.*

CIORAN

#### 1

Quisiera empezar con una nota personal.

Todavía recuerdo aquella mañana hace veinticinco años, cuando armado con mi tesis doctoral, entré en la oficina del entonces director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico para entrevistarme con él sobre la posibilidad de un contrato de profesor visitante; se me había sugerido hablar con el Dr. Ludwig Schajowicz, ya que "siendo los dos alemanes", no iba a haber ningún problema al respecto. Y de hecho, el momento era propicio: media hora más tarde me encontré saliendo contento, habiéndose logrado el propósito. Desde entonces —1965— enseñé en dicho Departamento (algo que de ningún modo tenía en mente en aquel momento: pensé quedarme un año nada más, para luego volver a Alemania)

Pero el rápido acuerdo al cual habíamos llegado no se debía a la mera coincidencia de hablar el mismo idioma —de hecho, muy raras veces hemos hablado alemán entre nosotros—; lo que yo no podía saber en aquel momento, a pesar de la sonrisa satisfecha con la que Schajowicz miraba mi tesis, era una casi total coincidencia filosófica. Mi tesis llevaba el título *Physis und Metaphysik*, y su largo subtítulo indicaba que se trataba de una investigación sobre el retorno de una cosmovisión mítica en el dionisismo de F. Nietzsche; sólo más tarde me enteré de que en el mismo año en el que yo había defendido dicha tesis en Munich —1962— había también aparecido *Mito y existencia*, el primer libro de Schajowicz, que trata del mismo intento —recuperación del mundo mítico griego— en una escala más amplia. Mucho más tarde aún supe que, por encima, Ludwig Schajowicz había escrito también una tesis (de bachillerato) sobre Nietzsche: otra coincidencia

extraña ("extraña" por darse en Río Piedras, Puerto Rico), a la cual se añadió la circunstancia favorable de que en aquellos momentos el Departamento necesitaba precisamente a una persona formada en mi especialidad, la filosofía clásica. Con tal constelación, era inevitable que se presentaran otras coincidencias pertinentes: preferencia por los presocráticos (frente a los metafísicos, Platón y Aristóteles), preferencia por poetas y pensadores filhelénicos (Hölderlin, naturalmente; Heidegger, por supuesto); preferencia por una cierta tendencia idealizante en la mitología (M. Elíade, W. F. Otto —a quien alcancé a conocer en mi primer semestre en Tubinga—); preferencia, finalmente, por ciertas tragedias griegas montadas según dramaturgías modernas (mi maestro, W. Schadewaldt, helenista, había dedicado mucho tiempo a este tipo de empresa). Era lógico, entonces, que se me encargaran los cursos de Filosofía Antigua. No tan lógica, sin embargo, era otra consecuencia: cuando se me pidió que me quedara en Puerto Rico, decidí abandonar mis eventuales esperanzas de carrera en Alemania; tanto me gustó el ambiente que entonces reinaba en este Departamento. Y si ahora le rindo homenaje al colega y amigo —ahora que cumple ochenta años de edad— no se trata de una mera lealtad entre dos in/voluntariamente exilados, sino de una afinidad espiritual "natural" que se ha ido intensificando con los años; afinidad que, desde luego, constituye también una especie de prejuicio inevitable, de manera que la siguiente retrospectiva no puede ser sino simpatizante. Como lo indica el título que la encabeza, el tema específico a tratarse es la experiencia de lo sagrado; me propongo examinar cómo dicha vivencia numinosa se describe o conceptualiza en los cuatro libros que Schajowicz ha publicado hasta la fecha, porque creo que la religiosidad estética que lo caracteriza es la actitud básica del autor de *Mito y existencia* (ME; 2ª ed. 1990), *Los nuevos sofistas* (NS), *De Winckelmann a Heidegger* (WH), y *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare* (MT). Como lo indica el epígrafe de este ensayo —parte del epígrafe del tercer capítulo de ME— me interesa especialmente la naturaleza "kairótica" de la mencionada experiencia, pues este aspecto temporal de lo sagrado ha sido —y es aún— el objeto de mis propias investigaciones. Que este es el punto en el cual se entrecruzan nuestros intereses filosóficos, ha sido reconocido por Schajowicz mismo quien generosamente me dedicó el cuarto capítulo de MT, capítulo que toca esta temática de los "momentos únicos". Reciprocando, quisiera comentar primero sobre la forma en la que se enfoca dicha temática en ME (2) y NS (3); luego me permitiré un interludio "pro domo" (4), antes de pasar a WH (5) y MT (6); concluiré con otra nota personal (7). (Una última advertencia previa: NS ha sido reseñado por mí en *Dialogos* 36; sobre WH hice una breve exposición cuando dicho libro se presentó en la Universidad Interamericana, el 12 de septiembre de 1986; finalmente leí unos comen-

tarios sobre la segunda edición de ME en la Universidad de Puerto Rico, el 27 de abril de 1990).

2

"Algo ha de serme sagrado", exclama Schajowicz ante el peligro de una "perdida del sentido de las cosas en un mundo desdivinizado" (ME p. 34). Esta formulación moviliza entonces el *postulado* (y, a la vez, la *experiencia*) de lo sagrado, no solamente contra el nihilismo (la desintegración de mi mundo), sino también contra aquella relativización "sofística" de la verdad por las circunstancias que se afirma en la conocida fórmula de Ortega "Yo soy yo y mis circunstancias" y que nuestro autor combate con la consigna de "Yo soy yo y mis veneraciones" (o "Yo soy yo y mi apertura al ser"; p. 33, n. 5). Para poder decidir cuál de las circunstancias —o cuál elemento de ellas— ha de ser relevante para mi existencia, debo haberme ya adherido, prepredicativamente, a algún factor directriz que me permite interpretar mis circunstancias: en el fondo se trataría, en esta adhesión, de una especie de veneración secularizada a partir de la cual evaluamos lo circunstancial (al mismo tiempo que lo interpretamos, para el conocimiento, con las categorías lógicas).

Si las veneraciones son entonces la instancia que nos ayuda a orientarnos en el mundo; si ellas constituyen nuestro "amor a la tierra" o "religiosidad mundana" (p. 37, n. 7), deberíamos reconocer en ellas una especie de a priori religioso que marca todas nuestras experiencias, espiritualizándolas de antemano. Es en el nombre de este postulado de lo sagrado, que Schajowicz condena la vida profana, prosaica cuya máxima ambición es "detener el instante de la satisfacción" de los deseos, "el mal instante que paraliza el tiempo creador" (p. 38); frente a tales instantes de felicidad ilusoria, se evocan "los momentos de maxima intensidad" (p. 28) en los que se manifiesta lo divino en "súbita iluminación" (p. 40), momentos que, a pesar de su fugacidad y fragilidad (p. 43), hacen fulgar los orígenes en una protovisión mítico-catártica. Dicha visión es de carácter recíproco: en la medida que lo divino me mira a mí (me llama), soy capaz de ad-mirarlo yo, y esta compenetración del *alma naturaliter dionysiaca* (p. 28) y de lo divino permite que yo vea el mundo "teomórficamente" como orden, belleza, plenitud de sentido (p. 27).

Ahora bien, lo divino aparece en el mito, y los dioses no son sino "imágenes iluminadoras de la existencia" (p. 33) cuya irradiación crea la esfera sagrada que protege mi existencia contra la irrupción del sinsentido. Figurando como posibilidades de autorrealización trascendente (hacia "adentro", p. 44), mis veneraciones (los dioses, los *Urbilder*) pueblan mi imaginación en

forma de reflejos subjetivos (imágenes, *Abbilder*) que "cosmifican" el caos de las impresiones (p. 42): me defino entonces a partir de mis máximas posibilidades "endiosadas" las cuales esclarecen mis actitudes y situaciones profanas.

Ahora bien, cuando me remonto a un "supuesto mundo primordial" (p. 24), ¿cómo puedo estar seguro de que no se trata de ficciones poéticas, realidades meramente imaginadas que me asaltan e inspiran, meros reflejos de mi mirada idealizante? Schajowicz contesta categóricamente: "El hombre no ha hecho a la deidad a semejanza suya, sino que una determinada experiencia de lo divino ha sido constitutiva del hombre como ser espiritual" (p. 32). Primario es entonces, no algún estado armonizante de mi imaginación, sino aquello que, llamando mi atención, ha producido dicho estado en mí, disponiéndome favorablemente para la apertura al Ser, haciéndome receptivo para los símbolos que remiten a lo sagrado. Esta aseveración parece ser el resultado de una "decisión" existencial: primario es lo que la religiosidad estética declara tal; en otras palabras, Schajowicz ha aceptado, una vez por todas, que los mitos dicen la verdad: *el Ser es el prototipo, nuestro existir la consecuencia, y no al revés*. Tal tipo de convicción o se comparte o se rechaza (lo mismo que la inversa; nos falta una tercera posición desde la cual podrían enjuiciarse las otras dos). Y naturalmente, como consecuencia de este "credo," el redespertarse de los orígenes (recuerdo de las teofanías pasadas) tiene la función, en nuestra época sin esperanza, de hacernos "vislumbrar el advenimiento de una nueva mañana divina" (p. 43), de un renacimiento espiritual. Esta es la perspectiva con la cual se abre el libro cuyo subtítulo es, justamente "Preliminares a una teoría de las iniciativas espirituales", y cuyo Prefacio contempla de lejos "una *nueva Hesperia*" (p. 18). Y aunque entretanto su autor haya perdido algo del optimismo idealista de esta su primera obra (comunicación personal), sigue en pié que de ella emana una esperanza que muchos de su generación —y aún de la mía— han compartido; y uno de los méritos de este libro será siempre que ha familiarizado al mundo hispanoparlante con los nombres y las ideas de los más ilustres poetas y pensadores colaboradores en tal re-nacimiento de una cultura declarada muerta ya; he oído varias veces que creer en los dioses, hoy día, es una locura, pero ¡cuánta "locura" no es necesaria para poder reconocer y combatir aquella locura que llamamos la vida diaria contemporánea!

La auténtica experiencia de lo sagrado re-instaura la espontaneidad, la iniciativa creadora del espíritu del juego (p. 63). He aquí, en el carácter lúdico de la hierofanía, otra actitud pre-predicativa que nos invita a encarar las circunstancias rutinarias con una fresca ingenuidad juvenil, dispuestos al asombro fecundo. Dicha espontaneidad, sin embargo, no es la condición de

la posibilidad de una eventual epifanía, sino, *qua* receptividad o facultad de espera, el anverso de la iluminación arquetípica, respuesta a una ontofanía (p. 58). Schajowicz, citando a Jankélévitch (p. 81, n. 3), insiste en el carácter instantáneo de tal experiencia y declara que, a partir de tal intuición primaria, "existen sólo verdades momentáneas" (p. 83); con ello no solamente alude a la provisionalidad de las palabras con las que expresamos la verdad, sino a la "pura inmediatez del momento" (p. 84), del asombro (filosófico). Las iniciativas creadoras tienen un carácter auténticamente iniciático (místico; p. 91), y a este pertenece la experiencia filosófica de "las súbitas iluminaciones y dolorosos oscurecimientos" (p. 92), ya que lo lúdico no excluye, sino incluye lo agónico, las victorias y derrotas del logos. Si el pensar parte inicialmente (iniciáticamente) de lo sagrado, para luego, después de muchas desviaciones, retornar a sus veneraciones reconfirmadas (p. 104), se da cada vez un nuevo arquetipo del existir, una autorrealización constituida por una filosofía vivida (p. 134); el filosofar, como riesgo "trágico", desconfió de las certezas consoladoras y respeta, en actitud filo-mítica, la medida humana (p. 167). Lo que Schajowicz llama "el pensar teológico" (p. 240), no se reduce a un pensar presentativo —lo divino no es un objeto de representación, sino el origen de una actitud incondicional en nosotros—, sino significa una apertura "apocalíptica" (espera de la fulguración del origen, de la verdad, de la belleza del *deus aestheticus*, p. 255), una disposición a vivir el destino como "gracia" (p. 275). Al respecto escribe Schajowicz: "La tragedia como forma del pensar es el mythos de la decisión radical del hombre de ser fiel a sí mismo, cumpliendo así *libremente* los 'decretos' del hado" (p. 279). Dicha fidelidad a sí mismo corresponde al *amor fati* nietzscheano que logra transformar un origen o principio del existir en un porvenir, y Dionysos es el dios venidero quien integra "los momentos dispersos del ek-sistir sagrado en una totalidad acausal de carácter cíclico" (p. 283). Este *amor fati* impide la recaída en la vida prosaica, con su conformismo, mediocridad (p. 288), y la arrogante autonomía de la razón, —a la vez que propicia la aceptación de la muerte (la cercanía de lo bello y de lo terrible: p. 390). Esa religiosidad dionisiaca no debe entonces confundirse con un "humanismo retórico" (p. 398) —la difusión de los estudios humanísticos no puede, de hecho, "solucionar" nada—, pero "sólo lo más antiguo de nuestra vida espiritual sigue siendo el ámbito de coincidencia de nuestra libertad con nuestro destino" (p. 398); "la regeneración del espíritu no puede ser planificada" (p. 409).

La antigüedad clásica no va a volver. (Este fue también el resultado de mi tesis doctoral antes citada: el "fracaso" nietzscheano de reconstituir un mundo dionisiaco más allá del bien y del mal, su anticristianismo desesperado lo confirman; Nietzsche sabía que "tenemos que superar hasta a los griegos".) Tampoco se trata de volver a "creer en" Zeus o Dionysos; tal

neopaganismo anacrónico olvida que las experiencias de dos mil años de cristianismo no se dejan borrar; es más: hay que aceptarlas sin "espíritu de venganza". Lo que Schajowicz propone es una "recuperación de nuestras iniciativas" (p. 408), y tal recuperación puede y debe inspirarse en las figuras "eternas" del mito griego (como ME de hecho lo hace con los destinos arquetípicos de Prometeo, Edipo y Antígona que sirven de orientación en los cuatro aspectos de lo humano que el libro examina: el origen, la medida, el destino y la libertad). El hecho de que estas y otras figuras míticas hayan renacido en poetas modernos, confirma su duradera vigencia: a través de la poesía (y del arte en general), el mito sigue hablando — esta es la convicción que nutre la religiosidad estética del autor de ME.

En lo que a la experiencia de lo sagrado se refiere, ya vimos cuán ligada está a aquellos "momentos únicos" en los que el tiempo parece contraerse en dirección hacia una densidad casi extratemporal; Schajowicz reconfirma este hecho al final de su libro cuando habla del tiempo dionisiaco como un "ahora" puntiforme (p. 381; cf. p. 369: "transmutación del tiempo-extensión en un tiempo-intensidad"; p. 364: el eterno presente de la presencia de Dionysos; p. 400: la falta, en *El ser y el tiempo* de Heidegger, de una teoría de los momentos "extra-temporales"). Si bien no he encontrado el término mismo en ME, (aparece por primera vez, si no me equivoco, en el artículo "Filosofar-Dialogar", en *Diálogos* 2, 1964, p. 14), el hecho es que expresiones como las citadas se refieren, sin decirlo literalmente, al kairós en el sentido de momento-cumbre (a distinguirse del tiempo adecuado para cualquier actividad profana, el kairós sofístico del oportunismo existencial). Es ante la máxima instancia de tal tipo de instante que se justifica la ontofanía de las potencias míticas (como Eros y Thánatos, Caos y Kosmos, Alétheia y Doxa, Lethe y Mnemosyne, por ejemplo).

De lo que aquí se ha dicho de la religiosidad estética (que incluye, a la manera de la "kalokagathía" griega, un *ethos* del orden armonioso, la orden personificada en Themis), se desprende que lo religioso no figura en ME como un sector cultural al lado de otros, sino forma más bien el fundamento de toda la cultura, su sustancia vital; de ahí que lo sagrado pueda comprometer incondicionalmente a la persona que posee la sensibilidad para ello. También se sobreentiende que la citada religiosidad —la *Weltfrömmigkeit*— no necesariamente se manifiesta en experiencias propiamente religiosas (como el culto, por ejemplo), sino más todavía en experiencias estéticas (de la naturaleza y del arte) en la medida que estas nos colocan ante lo asombroso del hecho de que algo bello pueda en absoluto darse: nuestro ek-sistir se torna ek-stático, saliéndose del tiempo. No hay duda de que aquí tenemos que ver con un elemento místico que posee para quienes lo reconocen, una evidencia irrefutable (y a veces incomunicable) y una validez incondicionada.

Pero esta mística basada en la *eusebeia* griega no es intolerante, ni tampoco se retira a la soledad, para unirse a un solo Dios trascendente: se abre al diálogo. No es una mera casualidad académica que Schajowicz haya fundado y dirigido una revista con el título *Diálogos*; ya en su primer número, en el artículo "La fidelidad a la tierra" (1964), escribe al respecto: "Frente a la incondicionalidad de las veneraciones del *homo religiosus* —actitud respetable, sin duda, mientras no estimule actos de agresión contra los que sostienen concepciones distintas de lo sagrado— frente al dogmatismo del creyente que se conforma con una determinada explicación de lo inexplicable, no le queda otro remedio al hombre profano que volver la mirada al fundamento de su cultura. Este contacto con la antigüedad se lleva a cabo, no tanto en el sentido de una mera asimilación de ciertos conocimientos, como por medio de una incesante búsqueda de la verdad, de una apertura al Ser, sin la cual toda iniciativa cultural ha de ser estéril" (p. 19). He aquí todo el mensaje del autor de ME: en Grecia, tanto en la belleza de sus obras de arte, como en el pensamiento de sus primeros filósofos, "ha sido la *verdad* la que ha hecho aquí su triunfante aparición" (p. 21). Y en el ya citado artículo en el segundo número de *Diálogos* —en el cual Schajowicz compara el fundamento mestizo de la cultura iberoamericana con el "mestizaje" europeo, el doble legado helénico-cristiano— se puntualiza: "El verdadero diálogo es *prometeico*, en el sentido etimológico de la palabra; él anticipa de lejos la luz que puede disipar nuestras tinieblas y, cuando el *kairos* le inspira, hace súbitamente fulgurar el momento de la verdad (p. 14)". ¿No es irónico que tal *kairós* dialógico se diera un poco más tarde entre Schajowicz y yo precisamente con motivo de una momentánea sublevación mía contra el "dios" común, Nietzsche? Véase la discusión, en *Diálogos* 8-9, 1967, acerca de mi artículo "Aspectos terroristas en el panteísmo de Nietzsche").

### 3

Diecisiete años después de ME, Schajowicz publica NS que lleva el subtítulo "La subversión cultural de Nietzsche a Beckett". El cambio de tono se hace patente enseguida en la siguiente frase del Prefacio: "Quizás sea necesario ser un 'exilado' para darse cuenta de las fallas de *toda* tradición, de la tradición humanista en particular. Contra ella, pues —no olvidando que es también la mía— va dirigido este libro, que quiere destacar a los que, sufriendola como un peso muerto, la combaten." (p. 13). Se trata entonces de un viraje que le quita las armas a los que criticaban al autor de ME por su excesiva "fe" en una nueva Hesperia: ahora Schajowicz mismo aplica otra herencia griega, la crítica de la cultura emprendida por los sofistas en la época de la Ilustración helénica, a los valores petrificados de una cultura masificada que curiosamente se autodenomina "humanista". Por otro lado, el mismo

Prefacio insiste todavía en "lo único que hace vivible la vida: el acontecer lúdico" (p. 15). De hecho, los pensadores y poetas interpretados en NS ostentan, cada uno en diferente proporción, un lado nihilista, profanante, aporético, y otro religioso, mítico, lúdico-artístico: la evocación mítica se da junto a la retórica sofisticada — síntoma de una ruptura característica del individuo creador contemporáneo. Usando una imagen de ME (pp. 249ss.), podríamos decir que el fuego que trae Prometeo significaba entonces la iluminación, ejemplificada en la ontología de la espontaneidad, mientras que ahora tiene el sentido de una conflagración, ejemplificada por una despiadada destrucción de la cultura actual fosilizada. No sólo el tono y estilo son menos solemnes, sino una serie de conceptos entonces apreciados caen bajo la crítica sarcástica (por ejemplo el de "autenticidad"); y aún si se alza todavía lo sagrado en medio de las desmantelaciones cínico-sofisticadas, el mero hecho de que la *eusebeia* de un Hölderlin pueda figurar ahora al lado de Sade (pp. 78ss.), indica que una constelación como la de ME ya no se sostiene. Lo que une a los subversivos que en este libro se presentan es la hostilidad a las formas institucionalizadas de la persecución de la lucidez, la oposición a las normas que perpetúan la mediocridad bajo la bandera de la razón. Intencionalmente cultivan la sínrazon, la locura, el sinsentido, antes de querer sucumbir a la nivelación de todas las diferencias. Decididamente *ex-céntricos* —y renunciando a la ilusión de un yo central y unificador— se niegan a ser las víctimas del rigor conceptual que exige la *ratio* en su afán de dominar la naturaleza y de igualar a los individuos. En otras palabras, se renueva la metodología de los *dissoi logoi*, la confrontación de dos aspectos igualmente válidos de cualquier fenómeno o acontecimiento, la aguda problematización de todo lo que se sobreentiende. De ahí la convicción del autor que únicamente tal cuestionamiento lúdico-cínico constituye la forma de filosofar aun justificable: se avistan los límites de la comunicabilidad, de la relación delicada entre lo dicho y lo entredicho, y se recurre al gesto, a la palabra *deíctica* (que sólo muestra, sin pretender de demostrar: así en el teatro, en la poesía), al discurso aforístico. La caotización producida por estas y otras técnicas de una consciente *mythopoesis* apunta, sin embargo, a una superación del nihilismo, a un redespertar de la vida cada vez más estrangulada. La subversión practica la destrucción, pero espera un renacimiento de la espontaneidad, después del derrumbe de lo que Derrida ha llamado el logocentrismo; el antihumanismo se une al pathos nihilista, a la metafísica de la desesperación, pero sólo para poder celebrar el retorno de lo trágico y el triunfo del anti-principio por excelencia, a saber: el del azar.

Dentro de esta constelación nueva, uno esperaría que el mito ya no figurara como la inspiración para la experiencia de lo sagrado; lo sagrado, de hecho, es por definición ambivalente: además de causar veneración, provoca



también el pánico y el temor. Una experiencia del sínsentido, o hasta de la nada, tendría entonces también el efecto de un estremecimiento religioso, lo mismo que un destino trágico (Naturalmente, el autor está consciente de esta ambivalencia —en la p. 140 cita al respecto a R. Otto— pero la rechaza; véase pp. 304s.). Por ello debe ser una sorpresa que Schajowicz empiece la tercera parte de NS con un capítulo ("El antagonismo básico", pp. 277ss.) en el cual afirma que la sofística, a pesar de su escepticismo religioso, "no es otra cosa que un epifenómeno de la religión griega" (p. 280); el pensar crítico y la investigación libre no pudieron surgir sino sobre el suelo del mito (pero de un mito que, lejos contrarrestar el pensamiento, lo ilumina aun cuando se ve criticado por él). El puente entre "el universo de las veneraciones y el universo del pensamiento libre" (p. 284) fue construido precisamente por los poetas trágicos: la religión griega queda unida al arte y a la filosofía, y esta última, en la forma de la iniciativa sofístico-lúdica, no hace sino expresar la visión trágica del mundo, Y ésta es también, según Schajowicz, la visión realista de los sofistas contemporáneos, los cuales buscan una nueva inocencia: "Vemos ahora que *cabe reemplazar la alternativa religión/irreligión*, ante la cual se ve enfrentado el pensador contemporáneo, *por una alternativa más radical, fundamentadora de la edad moderna: tradición clásica/tradición mesiánica*" (p. 288). Nietzsche, el gran sofista del siglo pasado, es a la vez un seguidor del dios de la tragedia; ¿y quién no llamaría religiosa la actitud del pensar-agradecer que deja al mundo ser mundo? La vuelta a lo mundano, después de la "destrucción de la metafísica", ambas empezadas por Heidegger, no es sino la repetición del gesto sofístico: "La religión griega es sofística por ser *mundana*; ella le abrió los ojos al hombre para aquella armonía y plenitud de sentido que se llamó Cosmos, pero también para lo trágico de la existencia humana" (p. 291). Volviendo a la terminología de ME, Schajowicz precisa: "El pensamiento libre, lejos de ser irreligioso, tiene sus raíces en el asombro iniciático del cual han surgido no sólo la sofística, sino también el más alto testimonio artístico de la religión de los griegos: la tragedia" (p. 292). Si es verdad que los dioses han huido de nosotros, ello no significa que no *son*. Al contrario: en su misma ausencia demuestran, por la falta que hacen, que son figuras indestructibles, imágenes de autorrealización. El camino que nos muestran los nuevos sofistas sigue llevando entonces "del Logos al Mythos" (título del capítulo X de NS, en contraposición al famoso lema de W. Nestle); no se trata de una vuelta (impensable en un mundo tan desdivinizado como el contemporáneo), sino de un "re-descubrimiento del mundo mítico que tenga la facultad de transfigurarnos o, al menos, de modificarnos." (p. 320). Tal redescubrimiento puede hacernos comprender lo que hemos perdido, y en este sentido los anti-mitos de Kafka por ejemplo ("Kafka: Mito y cálculo", pp. 323ss.) pueden servir para el mismo propósito que "el pensamiento del Mediodía" de Camus

(capítulo XII), a saber, para la recuperación de la iniciativa lúdica, en la que se reconcilian lo rebelde y la religiosidad de la naturaleza, el deseo de la inmortalidad y el goce de la vida finita en sus momentos elevados.

Resulta entonces que lo lúdico sigue siendo la única "categoría" que escapa a las críticas devastadoras que caracterizan el "clima" sofisticado de este libro; su autor hasta le confiere un papel casi soteriológico — habría que preguntarse si una tan masiva evocación no atenta contra el mismo espíritu (no demasiado serio) de esta iniciativa. Lo lúdico es la excepción, no la regla; y está ligado al azar y al kairós (también excepcional, momento de "gracia"; pp. 334, 395, 504, 517). El que se insista tantas veces en estas actitudes excepcionales, se justifica, sin embargo, ante el sinnúmero de obstáculos que hoy día se alzan contra una recuperación de la inocencia del devenir: lo anti-ideológico, frente a tanta ideología, está siempre en peligro de sonar como ella, sin serla. Llama la atención, sin embargo, que el sofista que desenmascara todos los tabúes particulares siga sosteniendo la validez de la noción de tabú como tal: *lo sagrado* sigue siendo "intocable".

Un tanto cuestionable me parece, sin embargo, que Schajowicz suscriba, sin ninguna sospecha sofisticada, el "mito" heideggeriano del olvido del ser (p. 303ss.; cf. la conferencia "El mito del gran olvido" que leí en 1977 con ocasión del retiro del autor, y que fue publicada dos años más tarde en Santo Domingo: *Aula* 28, 1979); ya que este "rememorar" del fundamento mítico "olvidado" implica también la aceptación de la interpretación heideggeriana de Hölderlin —que después de todo no es sino una entre muchas otras interpretaciones posibles— y la hoy día rechazada interpretación nietzscheana del fr. 52 de Heráclito (el niño Aion, pieza central de la cosmovisión lúdica; cf. mi artículo "Juego y reino del niño", *Diálogos* 40, 1982), habría que preguntarse si esta opción hermeneútica no necesita una revisión. (Respecto de Heidegger, Schajowicz siempre ha tenido ciertas reservas, y últimamente —según me ha dicho en comunicación personal— se está distanciando de él; lo triste es que precisamente en sus cursos sobre Hölderlin, Heidegger colinda con un nacionalismo místico que no excluye el antisemitismo)

Ante reservas como estas se impone, parece, la necesidad de una pausa en esta retrospectiva; particularmente hay que preguntarse por qué el autor, ahora en simpatía con el kairós de tipo sofisticado (p. 28;36), insiste, no obstante, en la cualidad superior de aquellos instantes extratemporales (de gracia) que, en la medida que reclaman "eternidad", apuntan hacia lo metafísico.

En el mismo año de la publicación de NS, terminé un manuscrito (en alemán) de más de trescientas páginas sobre el concepto del *kairós*, mi "obsesión" funesta (basada en la experiencia del anti-*kairós*). Este texto iba a ser la primera parte de una historia conceptual que cubriría toda la historia espiritual de Oriente y Occidente. Salvo un capítulo que traduje al castellano, este manuscrito sigue sin publicar por varias razones: pero una de ellas es el citado malestar. Con el tiempo, mientras trabajaba en la segunda parte —de cuyo contenido se han publicado varios capítulos en castellano— me dí cuenta que la concepción teórica subyacente adolece de varias presuposiciones metafísicas no cuestionadas. Noté además que la tendencia general de la reconstrucción de estas concepciones supuestamente "olvidadas" iba directamente hacia la glorificación de la línea Grecia-Hölderlin-Nietzsche-Heidegger (mi "religión", después de todo). Por el momento trato de salvar esta "construcción" declarándola un "montaje" que espera su desmontaje (véase "Seis lecciones de kairología", *Diálogos* 51, 1988; traducción de las hipótesis de discusión que preparé para un curso ofrecido en 1986 en el Collège International de Philosophie en Paris); actualmente me limito a publicaciones "ocasionales" — sobre el concepto de la ocasión.

Todo esto parece no venir al caso; pero lo que está en juego es una cierta concepción de lo sagrado que hasta hace poco he compartido con Schajowicz y que con su aplicación al concepto del tiempo formaba el primer capítulo de *Zeit und Unzeit* (título del manuscrito de 1979). Me permitiré citar un pasaje de dicho capítulo ("El tiempo sagrado", *Diálogos* 35, 1980, pp. 43s.) que ilustra la tendencia mencionada de la exaltación metafísica del instante sagrado hasta un grado que Schajowicz probablemente no compartiría (pero que está implícita tanto en su postulado de que "algo ha de serme sagrado", como en su reiterada convicción de que la experiencia de lo sagrado es extratemporal):

El hecho es que no solamente lo que en tal momento irrumpe y nos sobrecoge, sino también la forma (*Gestalt*) misma de repentinidad y unicidad se ve elevada al rango de divinidad; pues ante la amplitud de resonancia (*Tragweite*) que tal fulgurante aparición puede producir, es decir, ante la posibilidad de su posterior temporalización, nos vemos inducidos a creer que al carácter todavía indiviso de aquella divinidad (divinización) inmediata —todavía ni "positiva" ni "negativa", sino "daimon"— pertenece necesariamente esta forma de manifestación que es la inmediatez repentina, la instantaneidad "antes" de toda temporalización (que presupone una personificación y distribución local de lo endiosado). Estamos de hecho ante una experiencia en la cual lo objetivo —la "cosa" que nos estremece— y lo subjetivo —el estado interior que ella provoca (o que la provoca)— no se separan todavía; lo mismo que sería imposible decir si es la fuerza que se apodera de nosotros —mejor: el efecto que ella surte en

nosotros— o el instante-rayo mismo aquello que produce el efecto; lo que aquí ocurre, no ocurre —afirman los místicos de todos los tiempos— “en” un instante, “en” un espacio mínimo de tiempo, sino ahí ocurre el instante mismo, en forma de fuerza, una originaria explosión (*Ur-sprung*) de lo que “después” será el tiempo: La divinidad instantánea es el instante divino (y los instantes sagrados imitan, reproducen “en” el tiempo ese modelo arquetípico de toda posible momentaneidad (*Augenblicklichkeit*). A la eternización de tal momento incomparable es dedicado todo recuerdo (testimonio, obra, signo) que informa sobre el estremecimiento originario. De la vivencia y resonancia de tal kairós axial se deriva, nos parece, toda experiencia religiosa (y, a veces, filosófica).

El pasaje habla por sí mismo; se trata del postulado de un “protokairós” (o “metakairós”), de un “superinstante” que figura como la condición de la posibilidad de la posterior temporalización de lo sagrado, algo como el centro explosivo de una irradiación cuyo resultado sería el anillo del año sagrado (eco temporal de la implosión instantánea). También se habrá notado que dicho momento sagrado extratemporal se caracteriza, como la visión mítica de lo divino en ME, por una indistinción de los polos de sujeto y objeto. Lo precario de esta concepción (mía) es que trata de combinar dos factores heterogéneos: el llamado “Dios instantáneo” (de Userer) y el postulado de un a priori religioso formulado por R. Otto (mezclado, además, con la noción de lo arquetípico de Jung/Kerenyi/Eliade); digo “heterogéneos”, ya que en un caso tenemos que ver con una experiencia, y en el otro con un postulado trascendental (La inseguridad al respecto se nota cuando frente a este instante a la vez experimentable y postulable, se hace referencia a un “antes” y “después” —entre comillas—, es decir, tomados como un *proteron-hystreron* a la vez temporal y lógico) Obviamente lo que entonces me interesaba, era la fusión de un dato empírico y de una especie de *eidós* de todos los momentos sagrados (el *kairion* del *Filebo* platónico), un caso muy cuestionable de “hipóstasis”: el (proto)kairós como divinidad de las epifanías de todos los dioses, la idea platónica de todas las hierofanías. Es como si se postulara, para todos los lugares posibles de epifanías, un lugar “originario” (proto-topos) en el cual tuviera lugar — el lugar mismo. ¿Por qué uno se verá impelido a tal “punto” de eternidad en y fuera del tiempo (distinto entonces del *exaiphnes* de la tercera hipótesis del *Parménides* platónico, que es atemporal)? Este ahora sin hora (y no obstante fechable) — R. Pannikar inventó para él el término “tempiternidad”— recuerda el “todo a la vez, ahora” de Parménides (fr. 8.5), —y debo confesar que he seguido entusiasmándome por este concepto-estremecimiento (*Ergriff*, según Bloch), como lo atestiguan dos publicaciones recientes (“Kant: El momento sublime”, *Diálogos* 52, 1988; reseña sobre estudios parmenídeos, *Diálogos* 53, 1989). Pero también puedo indicar que ya he expresado mis reservas al respecto, en un artículo sobre “La instancia del instante” (*Diálogos* 43, 1984,

p. 115) que, a la vez que celebra la concepción del "instante elevado" en K. Jaspers, previene contra la sobrecarga "eternista" "de tal concepción metafísica:

Tales exageraciones son inevitables en un mundo que ya no está seguro de lo eterno, duda de su presencia en el aquí y ahora, y lo anhela como irrupción repentina en la temporalidad secularizada, con toda la religiosidad pagana de la que es capaz...; el ideal romántico del instante absoluto es el indicio de la pérdida del principio y del fin. De ahí que, como ha demostrado M. Foucault, las teorías modernas de la temporalidad se caracterizan por este trauma de la pérdida de las analogías, y por la desesperada cura mediante un retorno al origen,... una concepción un tanto anacrónica, si se toma en cuenta que ya en poetas como Baudelaire, Rimbaud y Mallarmé la metáfora del instante ha quedado reducida a mero fermento de movilidad textual, sin todo ese trasfondo de recuperación simbólica que falsamente sacralizan las kairológicas modernas. El contraste de fugacidad y sublimidad, en el mismo núcleo del instante, el deseo de superar la transitoriedad por algo permanente, han hecho del kairós originario una verdadera pesadilla. La tarea de una futura kairológica sería una feliz contemporaneidad de acto y suceso. Reduciendo al mínimo los rasgos de extemporaneidad vertical,... habría que redescubrir la espontaneidad juguetona, la virtualidad indeterminada que caracterizaba al *kairós* cuando todavía era un dios fugaz.

En otras palabras: aquí se "desmonta" ya aquel instante sagrado por excelencia cuyo culto hasta me había llevado a sacralizar el ideal de la "muerte a tiempo" de Nietzsche-Zaratustra (véase "El suicidio estético - Kairotanasia", *Dialogos* 31, 1978; medio cuestionado en la continuación "La planificación del tiempo", *Diálogos* 32, 1978; e ironizado en una reseña de estudios nietzscheanos, *Diálogos* 55, 1990). Aun el dios fugaz hacia el cual me estaba fugando en el pasaje arriba citado, es, después de todo, una invención tardía, y encima de eso, una invención de un poeta —Ión de Quíos— quien tiene la reputación de haber sido un sofista (dicha personificación, un tanto "artificial" —según K. Reinhardt— sufrió más tarde una transexualización aún más artificial; véase mi "La diosa de la ocasión", *Diálogos* 42, 1983).

En fin, todavía estoy parado delante del portón del "Instante" de Nietzsche-Zaratustra, pero me temo que pasar por él implica el riesgo de locura (aunque sea "divina"); y mientras dure este vacilar —que seguramente implica una recaída en la "Nueva Mitología" (Manfred Frank)— debo expresar ciertas reservas ante la reconjuración del pacto griego-alemán (de la *Ursprungsphilosophie*, como la llaman los críticos de la vuelta al mito); pero naturalmente hay que conocer primero los detalles de esta constelación cuestionable (opuesta a la recepción latina de la antigüedad romana), y estos se presentan en WH.

La discrepancia de estilo, tono y contenido que el lector constata entre ME y NS queda mitigado en WH: si en NS el péndulo de la crítica se movió un poco demasiado hacia el extremo negativo, ahora el tono suena de nuevo más confiado, menos sarcástico. De todos modos, los dos libros anteriores constituían los dos lados de la misma medalla; pues la crítica de la sociedad tecnocrática no es sino el anverso de la evocación de las iniciativas creadoras; y si entonces era precisamente esa inspiración en los griegos la que daba sostén y derecho a la crítica de la actualidad, ahora —en WH— parece que la experiencia de un doloroso desvío bajo “la columna de fuego del nihilismo” justifica un retorno a la perspectiva filhelénica del primer libro. El encuentro griego-alemán —esta precaria construcción de una Grecia quizás irreal— es enfocado desde la perspectiva esperanzada de ME, a saber la perspectiva de que siguen siendo los griegos los que dan alas a los grandes creadores en el pensamiento y en la literatura de habla alemana. No importa entonces tanto, a partir de un enfoque que Nietzsche llamó “monumental”, que de hecho la antigua Hélade haya sido lo que Winckelmann, Goethe, Schiller, Hölderlin, Nietzsche y Heidegger se han imaginado; lo que cuenta es que de la imagen de ese mundo quizás imaginario hayan podido nacer unas tan grandes aportaciones a la cultura occidental.

El tercer libro, entonces —esa es por lo menos la impresión de una primera lectura simpatizante— reúne felizmente lo que en los dos anteriores estaba separado: temática y estilísticamente se vuelve a la perspectiva de ME, sin olvidar la contra-perspectiva de NS; esta última está aún presente especialmente en la segunda parte de WH (“Mythos y Modernidad”, p. 161 ss.; sobre Heine, Nietzsche, Freud y Kafka), mientras que en la primera y tercera parte parece predominar el tono de ME (“El genio pagano”, p. 19 ss., sobre Winckelmann, Goethe, Kleist, Hölderlin y Heidegger; y “El vestigio de los dioses”, p. 257 ss., sobre Valéry, Hauptmann y Heidegger). Es significativo que Schajowicz haya decidido publicar en WH tres trabajos que preceden aún a ME (“La forma interior de la literatura europea”, “Orfeo y Anfión” y “Nietzsche: La transvaloración de los valores” datan de los años cincuenta). Cronológicamente visto, el autor cubre los dos siglos entre 1770 y 1970 de la historia espiritual europea en la medida en que en ésta se ha hecho intentos de una renovación del espíritu occidental a partir de sus orígenes griegos.

Este segundo Renacimiento, si se quiere, de los ideales de la Antigüedad Clásica ha sido iniciado por los autores involucrados desde muy diversos motivos, pero siempre en base del denominador común de una liberación de los aspectos reprimidos de la naturaleza humana, aspectos que antes del

triumfo del cristianismo habían sido defendidos en el mundo pagano; a Schajowicz le interesa especialmente elaborar este contexto de una re-paganización manifiesto en las obras de los autores escogidos: el tema común de esta mirada calidoscópica sobre la última fase de tal rehelenización de Occidente es entonces el renacimiento de la sensibilidad para el mito, lo sagrado, el juego, la sensualidad etc. — factores que el autor opone al nihilismo de la racionalidad tecnológica.

En el caso de algunos ensayos, el lector percibirá la presencia de unos enjuiciamientos radicales, presentados en tono polémico — pienso aquí naturalmente en la crítica de la romanidad (latinidad) que es el lado anverso de la supuesta simbiosis greco-alemana. Para no malentender al autor en este aspecto, hay que fijarse en el hecho de que WH es concebido como una refutación. Como Schajowicz explica en el Prefacio, su libro pretende ser una respuesta tardía a la condena que E.M. Butler había formulado en el 1935 en su *The tyranny of Greece over Germany* respecto del valor cuestionable de esta relación (Grecia-Alemania). De ahí entonces la retórica inflamada de ciertos pasajes (que además, pertenecen a lo que eran conferencias públicas, no escritas en el espíritu de una investigación desinteresada). Un cierto gesto teatral de defensa o refutación pretende ayudar a corregir una imagen del espíritu alemán que por motivación política —o debido a ignorancia o superficialidad— había estado en boga en las Américas antes de la Segunda Guerra Mundial. (Véase pp. 11s.)

También es importante saber —para poder apreciar la energía con la que Schajowicz se ha dedicado por más de cincuenta años a su tarea— que en el citado Prefacio se nos informa sobre la procedencia original de su esfuerzo de rehelenización, a saber el trabajo como director teatral, primero en Cuba, después en Puerto Rico, más concretamente la escenificación de las grandes obras del teatro griego. El autor confiesa que mucho tiempo no supo definir qué era lo que en el fondo lo fascinaba tanto en el fenómeno griego, pero que luego reconoció que se trataba de “la pervivencia del *mythos* trágico como residuo de una auténtica *experiencia religiosa*” (p. 13). Según Schajowicz, fue especialmente este carácter “religioso” que distingue el Renacimiento italiano del alemán; pero a la vez advierte que “nunca ha sido mi intención ‘convertir’ a nadie o pedir que se les ‘rinda culto’ a los dioses paganos” (p. 14); “sólo he tenido el deseo de *entender* lo que los dioses han significado para los griegos, así como para algunos poetas y pensadores modernos.” (p. 15). Ante las acusaciones de ser un “esteta” desorbitado, Schajowicz se ve forzado a aludir a lo que “en carne propia “ ha sufrido de “los horrores de la persecución nazi que desató la Segunda Guerra Mundial” (p. 15); a pesar de ello, declara, —y quizás debido a ello— trabaja en redespertar la sensibilidad estética perdida (ya vimos en qué sentido esa Estética implica una Ética), y se une así al grupo

de los grandes helenistas que se han inspirado en esa *Kunstreligion* (Hegel). Pero tampoco se hace ilusiones: "Que nuestra época suele vivir ignorando esta base que podría sostenerla, es más que un síntoma crítico, es quizás el anuncio de su indefectible ocaso. Mi libro *Los Nuevos Sofistas* es una advertencia del peligro inminente de la llegada de los jinetes apocalípticos." (p. 16). La experiencia de lo sagrado, —expuesta en el último capítulo del libro a partir de W. F. Otto y M. Heidegger (pp. 323ss.)— es para Schajowicz el antídoto contra la creciente mecanización y uniformización del hombre (se puede dar aun en las situaciones que Freud llamó Eros y Thanatos); la actitud filosófica correspondiente es la de la espera (que carece del momento agresivo de la esperanza; pp. 337s.).

Ahora bien, lo que en la espera se espera, la des-ocultación del fundamento de la realidad, sigue ligado al Kairos-Aion: "...el pasado y el futuro tienen que abolirse para que el instante mismo se eternice. Este instante es, por lo tanto, la única bienaventuranza que la vida nos ha de proporcionar" (p. 173; el contexto hace referencia a la bienaventuranza eterna de los dioses que los seres humanos solo tocan por momentos; en este caso se trata de momentos de pasión, ejemplo entonces de la experiencia de lo sagrado mediante el Eros). Respecto de esta temática, yo mismo había terminado mi presentación (oral) de WH (en gran parte reproducida aquí) con las siguientes palabras: "Si una causa aparentemente perdida puede aún lograr encender lo que como hilo rojo atraviesa los tres libros de Schajowicz —*a saber la fe en el caracter inspirador de los momentos únicos*— entonces no está tan perdida esta causa y sigue valiendo la pena luchar por ella."

Testimonio de la citada fe fué también mi edición, en el mismo año de la publicación de WH, de un número especial de *Diálogos* como *Festschrift* para Schajowicz; en especial, mi contribución para este número, el artículo "Tres ejemplos de kairología", hacía de nuevo alusión a estos momentos del tipo *nunc stans* (en la mística erótica; pero también en la mística neoplatónica de Nicolás de Cusa; véase *Diálogos* 46, 1985, pp. 98s.).

Al reconsiderar, cinco años más tarde, estas y otras declaraciones mías, creo que, a pesar de las reservas expresadas anteriormente, debo suscribir aún hoy, aquella solidaridad filhelénica —consciente, sin embargo, de que se trata en ella de un romanticismo incurable (Sobre la "grecofilia" como uno de los aspectos del romanticismo europeo puede leerse ahora el capítulo XI del estudio enciclopédico de E. Tollinchi, *Romanticismo y Modernidad*, 1989, vol. II, pp. 739–790).



“¿Cuál es la relación de lo sagrado con la tragedia, y muy especialmente de lo sagrado en sentido moderno, que puede identificarse con la Nada? Esta pregunta no va a olvidarse cuando investiguemos el significado de algunas piezas paradigmáticas del teatro universal. Mi deseo de salvar lo sagrado en ellas es una tentativa de resucitar nuestro *Gewissen*, es decir, nuestra conciencia ética, que quizás depende más de nuestra apertura a lo sagrado que de nuestra ‘filosofía’” (MT, p. xviii). Con estas palabras, Schajowicz precisa ya cuál es la diferencia entre su cuarto libro y los tres anteriores, en lo que a lo sagrado se refiere: lo sagrado en sentido moderno, como experiencia de la Nada, o como lo indica el título del primer capítulo: “Lo sagrado en la era del nihilismo”. En la tercera parte de este capítulo (pp. 22ss.), el autor nos presenta unos textos de Paul Celan cuya poesía interpreta como la epifanía de una Charis nueva, lo sagrado en forma de un nihilismo religioso, nutrido del *ethos* gnóstico de la protesta contra un Dios que ha tolerado la violencia atroz de los campos de concentración (de la cual la familia de Celan fué víctima). Es precisamente la ausencia de un dios justo la que es invocada por el poeta bajo el nombre de Nadie (en el poema *Salmo* del poemario *La Rosa de Nadie*).

Tal experiencia de lo sagrado —por *via negativa*, si se quiere— constituye lo trágico de nuestra existencia: a pesar de la ausencia de sentido, seguimos explorando un posible sentido (p. 27). El Schajowicz de MT ya no espera la vuelta de los dioses, ni siquiera la vuelta del dios antinihilista por excelencia, Dionysos (p. 10); él reconoce en lo pavoroso (*das Ungeheure*) de las atrocidades humanas aquel otro lado de lo sagrado que nos aplasta como una manifestación del No Ser, de la privación onto-lógica como tal (el *Ungrund* de Schelling). Es en este sentido que está convencido de que “la obra de Celan, basada en una revelación de lo trágico, subsistirá para los que encuentran lo sagrado en *esta* vida” (p. 27): Lo numinoso es ambiguo, manifestándose también en experiencias dolorosas de destrucción, caos y muerte, y la esencia de lo trágico reside en esta coexistencia de posible plenitud y posible exterminación. Más adelante en su libro, Schajowicz nos hará recordar que los dioses olímpicos están continuamente involucrados en luchas por el poder; su crueldad desencadena un terror (*phobos*) frente al cual el ser humano no puede quedar pasivo (*gelassen*, desasido), ya que él mismo se ve envuelto en dichas luchas (véase “Heidegger y los dioses de Esquilo”, pp. 59ss., especialmente pp. 78ss.). La misma *Aletheia* de Parménides —vista por Schajowicz en la perspectiva heideggeriana del olvido del ser— no se sostiene sino en y por oposición: oposición absoluta al no ser (supuestamente impensable, pero “pensado” por la diosa para poder ser

des-pensado), y oposición a la *doxa* de los "bicéfalos" humanos quienes, a su vez, se han creado un mundo de oposiciones (nombres diferenciales). El *agon* en todas sus formas —el segundo capítulo lo explicita con la lucha entre Eros y Thanatos, y entre lo masculino y lo femenino— llena el mundo mítico-trágico cuyos representantes son poco pacíficos o "buenos": el dios de la belleza es también el flechador. En un momento (p. 89) Schajowicz se pregunta con el W. F. Otto tardío si la más pura y originaria religiosidad no sería la de Epicuro quien venera a unos dioses que no se preocupan por nosotros; pero luego declara dudosa tal perspectiva (porque, además, Epicuro no es para él un pensador "inicial", como Parménides). Y a pesar de toda la teomaquia evocada, queda en pie —para nuestro autor— que la apertura del Ser —lo abierto y libre de su darse— permite también una visión más allá de los opuestos en cuestión: la manifestación o des-ocultación de lo sagrado como lo bello transfigurador que nos hace olvidar el citado olvido (del Ser), pero "únicamente en momentos extáticos" (p. 94). De estos últimos escribe Schajowicz que implican "que olvidemos nuestro yo para que nos invada algo desconocido" (p. 96): se trata de los "momentos del eros pagano" o de los "instantes kairóticos cuando, por ejemplo, nos quedamos absortos ante obra de arte que despierta en nosotros, mientras dura el encantamiento, lo 'creador'" (p. 97). Si tal olvido del yo puede, "por breves instantes", cancelar aquel olvido del ser que equivale al nihilismo (y al poder de la idea del poder), —y Schajowicz expresa esta posibilidad mediante la paradoja de que "mirar la alétheia es lo mismo que ser mirado por ella" (p. 98)— deberíamos preguntarnos de qué tipo de experiencia *concreta* se trata en tal pérdida del yo.

Schajowicz, al intentar de contestar dicha pregunta, opta por usar el término *Stimmung*, aplicado al ámbito de lo sagrado (porque en el contexto profano equivale simplemente a 'humor' o 'temple afectivo'): se trata de una especie de "tonalidad" en la cual "no podemos percibir la diferencia entre lo que pasa dentro y fuera de nosotros" (p. 99). Se trataría de una vivencia de trascendencia hacia dentro —el concepto de "trascendencia *fundamentante*" de J. Beaufret es citado al respecto— que nos permite "sentir lo simultáneo de la totalidad englobante, es decir, recibir estímulos de todos los ángulos posibles". Schajowicz da después dos ejemplos concretos de su propia experiencia de esta tonalidad sagrada (véase pp. 100-101) en las cuales una emoción artística se mezcló con un ambiente religioso (en el primer caso se trataba de una solemnidad oficiada en la Basílica de Venecia; en el otro de la "religión" de un artista moribundo pronunciada por un actor que se identificó con ella). Schajowicz admite que es imposible diferenciar entre lo estético-artístico y lo sagrado-religioso de tales acontecimientos excepcionales (en la p. 102 habla de "este estremecimiento como una sacudida numinosa", y de "un inefable sentimiento de plenitud"; y en la p. 104 cita la

sensación de "pánico" —"un sentimiento al mismo tiempo sagrado y pavoroso"— que invadió a Nietzsche cuando se sintió mirado por el ojo inmenso de la infinitud; finalmente, en la p. 105 cita la opinión de H. Fränkel según la cual Parménides habrá vivido el arrobamiento por la epifanía de Alétheia; hay que aclarar, sin embargo, que Schajowicz dice explícitamente que su experiencia propia no era la de una epifanía transformadora)

De todo lo dicho se desprendería que la experiencia estético-religiosa de lo sagrado, por liberarnos momentáneamente del yo, —es decir, del mundo como representación, en términos de Schopenhauer— puede hacernos sentir "a tono" con la realidad última, normalmente velada, con el hecho mismo, quizás, de que en cada momento el Ser "se da", en vez de no hacerlo (posiblemente esto sea lo que Schopenhauer se imaginó como la "voluntad" cósmica; véase mi conferencia "La sinfonía del destino", *Diálogos* 54, 1989, pp. 103-128). La recaída, después de tales momentos de hierofanía, en la vivencia profana, significa siempre un re-olvido que, a su vez, hace que sea incesante la "búsqueda de lo sagrado", título del cuarto y último capítulo de la primera parte de MT (titulada, a su vez, "La Hélade en el nuevo pensar").

La segunda parte de MT se concentra en la tragedia griega ("los poderes ctónicos en la tragedia", pp. 115-201) y se subdivide en tres capítulos ("Edipo y la experiencia trágica"; "Antígona inmortal"; "Eurípides y Nietzsche") en los que se concretiza la equiparación de lo sagrado y lo trágico; aquí Schajowicz entra en diálogo con los grandes especialistas, especialmente con los estudiosos K. Reinhardt, W. Schadewaldt, K. von Fritz, B. Snell, G. Murray, H. D. F. Kitto, E. R. Dodds, y G. Steiner. Dada la asombrosa pervivencia de figuras como Edipo y Antígona en el teatro moderno, la pregunta por la actualidad de la tragedia ática parece contestarse por sí misma, pero Schajowicz (p. 123) se une a B. Brecht en la exigencia de crear un alejamiento, una distancia entre nosotros y los griegos, para superar aquel entusiasmo anacrónico que suele olvidar que más de dos mil años nos separan de un mundo irrecuperable. La "actualidad" de Edipo, de su particular destino, consiste entonces en que se enfrenta a Alétheia, la mirada de lo sagrado; y en el caso de Antígona dicho "ojo cósmico" se personifica en Gea/Themis. Lo sagrado se le presenta a Edipo como lo pavoroso (de su incesto, por ejemplo) que en su inefabilidad es comparable al ser (p. 129, lo sagrado y el ser como experiencias del *Da-sein*; pp. 130s., polémica con R. Otto y su interpretación de lo sagrado como sentimiento). Lo trágico articula la ambigüedad de lo divino, más concretamente la controversia entre lo ctónico y lo uránico, y corresponde a un nihilismo catártico o ecstático, expresión de la conciencia ética (*Gewissen*, p. 134). La gradual desocultación de la verdad que constituye el destino de Edipo se debe al Tiempo con cuya ayuda la *doxa* se torna en *alétheia* (pp. 135 y 139; cf. sobre esta temática mi ensayo

"Timeliness and translation", *Texte 4*, Toronto 1985, pp. 41-52) y el momento del descubrimiento de la verdad equivale a una especie de muerte (simbólica) que tiene la función purificadora de preparar el re-nacimiento del héroe como *homo sacer* (p. 141). El "ritual" del *anagnórisis* lleva en su última culminación a una fulguración, a la epifanía de la muerte misma en el ambiente sagrado en el cual se desarrolla *Edipo en Colono* (pp. 146s.): el encuentro con el mundo de los muertos (lo ctónico) equivale a un hacerse *Gestalt* del arquetipo del hombre sufriente (que es Edipo). En forma semejante ha de interpretarse la "inmortalidad" de Antígona: su "suicidio" es un sacrificio, una defensa activa de lo sagrado violado por la voluntad de poder de Creón (p. 171). Schajowicz, al oponer la interpretación hegeliana de la tragedia como lucha jurídica a la de K. Reinhardt —que la concibe como acontecer divino—, destaca sobre todo la vocación ctónica de la heroína, a saber, su papel de mujer frente a la autoridad masculina (pp. 152 ss.; v. p. 162 sobre las Antígonas de Kalavrita): encarnando la Tierra misma (y el derecho antiguo, Themis, de los muertos), Antígona vencerá en nombre de Aletheia el poder (político) de la apariencia. La crítica de los dioses nuevos —de la religión oficial— que Sófocles hace explícita en los destinos de Edipo y Antígona será radicalizada por Eurípides, representante de la influencia de la Ilustración griega en la tragedia; así por ejemplo, se enfrentarán, en *Las Euménides*, las Erinias (hijas de Gea o Nix) a Apolo y Atenea (pp. 180 ss.). Asimismo, este sofista entre los tragediógrafos no tratará de ocultar el doble rostro de Dionysos, lo creador-destructor de la irrupción del caos ctónico en el mundo apolíneo (pp. 186 ss.; aquí Schajowicz tiene que movilizar el último Nietzsche contra el autor del *Nacimiento de la tragedia*, quien había condenado a Eurípides como un hombre teórico, olvidando que éste es, con todo, el autor de *Las Bacantes*). El viejo caos es entendido como una especie de *natura naturans* (p. 200) potencia(l) de plenitud sagrada. La verdad peligrosa (dionisiaca) frente a la belleza de superficie (lo apolíneo) y su resurgimiento hacen de Eurípides un nihilista religioso (p. 197), un defensor de la religiosidad ancestral (más sagrada que la oficial). Y no hay duda de que la evocación de las antiguas potencias "antidivinas" va a la par con la violencia prehistórica del *homo necans*, manifestada aquí, por ejemplo, en la simultánea crueldad y delicia que las bacantes sienten frente a su dios (p. 187; v. p. 138 sobre A.Artaud y su concepto de crueldad).

Lo que aquí resurge —y va a seguir resurgiendo, en la tercera parte de MT, en las sangrientas escenas de algunas tragedias de Shakespeare (mi ignorancia al respecto me obliga a abstenerme de un juicio sobre esta parte del libro)— toca, de nuevo, una fibra (en mí) que incita a poner un signo de interrogación sobre cualquier evocación del fondo/abismo de lo trágico-telúrico, tal como la encontramos, por ejemplo, en un cierto culto de la crueldad en Nietzsche.

Bien sé que la crueldad es un hecho; pero me pregunto, si lo sagrado es también lo atroz —y el no callar este hecho honra al autor de MT— ¿puede recomendarse aún su búsqueda? Verdad es que el otro lado de la medalla, el luminoso y bienhechor, puede más que mitigar el impacto del vértigo que produce un eventual “retorno de Dionysos” (Jean Brun); pero si el precio de la exaltación justificada de lo noble es la eventualidad de un dionisismo desenfrenado —que yo mismo celebré en el artículo temprano “El ideal trágico-heroico de la vida”, *Revista de Estudios Generales* 9, 1966, pp. 5-26 (traducción de un capítulo de mi tesis doctoral)— debo confesar que de nuevo me asaltan las dudas (las expresé antes en el ya citado artículo sobre el terrorismo en Nietzsche; cf. el capítulo final —entretanto revocado— de mi tesis). Pero por otro lado, he constatado en mi propia experiencia que a veces es únicamente el momento funesto (el “anti-kairós”, si se quiere) el que revela la (amarga) verdad: la ruptura de la muerte (en sentido literal y figurado) atraviesa la temporalidad entera (la sagrada incluida).

Terminemos esta retrospectiva con las palabras finales de la “Nota a la segunda edición” (de ME; 1990; p. 12) en las que Schajowicz mismo da cuenta de su camino de “regreso” al mito trágico:

Sin embargo, no se puede esperar que un autor, al reeditar su obra pasada, altere el estilo en el que expresó entonces sus pensamientos; más importante me parece ser que exista entre el ayer y el hoy una línea de continuidad, tanto en sus entusiasmos como en sus rebeldías, y en tal sentido suscribo aún lo que este libro, en sustancia, ha pretendido ser: un “refugio” para aquellos que están cansados del triste espectáculo de nuestra sociedad convulsionada por sangrientos antagonismos políticos y religiosos, por el ejercicio de un poder violentísimo y el culto desenfrenado a la vulgaridad. A los que quieren huir de tal atmósfera opresiva, sin saber cómo hacerlo, les digo: todavía podemos respirar un aire de libertad si prestamos oído a lo que nuestro secreto *daimon* nos ordena: defiende tu mundo interior porque en él reside la única fuerza capaz de preservar la herencia espiritual que recibiste de tus mayores; procura hacerte digno de ella, pues sólo ahí podrás encontrar un caudal inagotable de belleza y sabiduría.

## 7

En esta reseña se ha subrayado, quizás más de la cuenta, la oposición existente entre el momento profano (efímero) y el instante sagrado (creador), en una palabra, entre tiempo y eternidad; esta distinción clásica es, hasta cierto grado, solidaria de aquella otra entre el devenir y el ser, y aunque este último no está tomado por Schajowicz en el sentido de la metafísica clásica, a saber, como algo trascendente, la opción en favor de lo sagrado como realidad oculta que está por desocultarse sigue siendo una opción en favor de algo sustancial frente a lo meramente circunstancial (esto lo mostró la polémica contra Ortega en ME, y lo confirma la exaltación del kairós de

gracia frente a la ocasión sofisticada en NS). Durante largos años, esta ha sido también mi posición, y sobre ella empecé a construir *Zeit und Unzeit*; de hecho, las diferencias entre el tiempo planificable (de estructura teleológica, "tiempo para") y el momento que llega "por favor divino", fueron expresamente elaboradas (Véase "La planificación del tiempo", *Diálogos* 32, 1978)

Ultimamente, sin embargo, este punto de partida se me ha vuelto altamente cuestionable (y de ahí mi vacilar en la continuación de mi proyecto de investigación). Tal parece que el tiempo de este tipo de filosofía ha pasado. Me refiero al rumor de la "clausura de la metafísica": el que se pueda preguntar qué ha significado ese tiempo —esa época— de una filosofía que sostenía aquel concepto del tiempo (ligado al concepto de lo eterno) sólo es indicio de que de hecho el discurso que sostuvo dichas constelaciones está deconstruyéndose a sí mismo. Ahora bien, la dificultad que surge es ésta: cómo pensar ese otro "tiempo" *después* de la filosofía (del tiempo) sin recaer en una filosofía del tiempo que, dentro de su esquema del "antes-ahora-después", siempre ha favorecido el presente (lo presente) como único núcleo real del tiempo? ¿No llegará siempre demasiado tarde quien pretenda traspasar el límite epocal de la filosofía? ¿Y no ha dejado ella ya su trazo aún en aquello que no es ella (el supuesto "después" de ella)? En fin, ¿cómo definir tal extraterritorialidad, si aun el tiempo "después" de la filosofía (del tiempo eternizable) es un tiempo, es decir, algo que no escapa a la ontologización que se quiso "deconstruir"?

Entretanto creo —y en ello estoy influenciado por E. Levinas y J. Derrida— que hay que abandonar esta constelación clásica ("logocéntrica"; greco-alemana). Por lo menos debe tratarse, en una primera etapa de su desmantelamiento, de invertir su orden jerárquico, de manera que la circunstancia (ocasión favorable o desfavorable) quede rehabilitada frente a la instancia predominante del instante eternizado (la presencia sustancial). Ello implicaría una desacralización del tiempo sagrado en la medida que este pretende ser la medida de lo "meramente ocasional": nada *ha de serme* sagrado (ni siquiera la Nada misma), si es verdad que debemos renunciar a definiciones, razones de ser, decisiones, seguridades. (El hecho es que el instante eternizado se nutre, en su impacto místico, del atractivo del momento fugaz, si es que quiere figurar como algo más que una mera abstracción: detenerlo significa quitarle su vivacidad.). Luego, en una segunda etapa, habría que disociar al momento profano de su contrario; habría que pensarlo "de otra manera", fuera de la constelación en la que la metafísica de la presencia (del presente eterno) lo ha colocado. Ello implicaría entonces desconceptualizarlo, sacarlo de la constelación tiempo-eternidad, dislocarlo hacia una no-definición que prohibiría, de "ahora" en adelante, preguntarnos

“¿qué es...?” (*el* ahora, por ejemplo). Pero ¿cómo hacer esto sin caer en la pura sin-razón, en la desorientación de un no-pensar que se limita a circunscribir, circunstancialmente, un juego libre de significantes que no remiten ya a ningún significado?

Si tales estrategias producen un efecto de vértigo ante la temible omnipotencia del azar —el presente habrá sido nada más que el “trazo” de una ausencia (de la cual se ha olvidado que es ausencia)— y si toda identificación definitiva (de lo que sea) se pospone, sólo entonces, en tal errar sin fin, Dios se nos habrá muerto finalmente y el devenir —por primera vez desde Parménides— será inocente de nuevo.

Nada de esto, claro está, se logrará —si es que es un logro— sin una subversión del lenguaje sustancializante (sin la “abolición” de la institución sistematizadora llamada “Libro”), para lo cual la ayuda vendría de los poetas; por ejemplo, de Paul Celan cuando, respecto del “concepto” que nos ha ocupado aquí, escribe: “Ya es hora que ya sea hora” (“Es ist Zeit, daß es Zeit wird”). Si aquí quedara indecible si el *kairós* (profético-apocalíptico, judaico) queda *desacralizado* o *resacralizado* mediante tal melancólica des-teleologización, entonces estaría preparado el campo para poder hablar, en otra ocasión, dignamente de “aquella” “otra” ocasión (sin preguntar: ¿qué es *la* ocasión; pues ni *es*, ni es *la*, sino ocurre como “ésta” o “aquélla”). Pero hasta entonces pasará algún tiempo (si existe algo como *el* tiempo), y entretanto tenemos que refugiarnos en la cosmovisión de la obra aquí reseñada, que proporciona aún alguna seguridad al *daimon* citado. Ante tanta amenaza de “muerte del sujeto”, tenga la última palabra Píndaro (*Pyth.* IV, 286):

ὁ γὰρ καιρὸς ἐπ’ ἀνθρώπων βραχὺ μέτρον ἔχει.

Universidad de Puerto Rico