

# Diario merideño de Armando Rojas Guardia o la vigilia religante de la incertidumbre

José Malavé

Universidad de Oriente

jormao8@gmail.com



Foto tomada del blog *Qué Leer*

Uno de los nudos de la meditación activa, no contemplativa, tal como la define Juan Liscano (RG, 1985, p. 11), de Armando Rojas Guardia es la incertidumbre. Efectivamente, la reflexión sobre ésta ocupa un lugar central en su pensamiento ensayístico y poético. Se puede reconocer su presencia en los libros *El Dios de la intemperie* (1985), *El calidoscopio de Hermes* (1989) y, especialmente, en *Diario merideño* (1991).

Este último texto se divide en dos partes. La primera, que da título al volumen, está compuesta por fragmentos numerados (32 en total), en los que se nos van presentando diversas reflexiones bajo la pauta estructural del diario, es decir, segmentos aparentemente separados, pero, por cuanto siguen el curso de un pensamiento, son en verdad reflexiones conectadas y entreveradas, aunque conserven su independencia –“diario escrito en clave ensayística”, según expresión usada por Sandoval (1999, p. 22). Si bien su estructuración no está jalonada por la indicación de fechas ni su contenido restringido a lo biográfico, rasgos tan propios del género, la obra se emparenta con el diario al ser escritura fraguada “al hilo de los días”, como diría Cadenas (1983, p. 8), discurso transfigurado de la vivencia sentida y evocada; por ello, en la reseña que acompaña a este libro, se señala que se trata de una escritura “concebida como un registro de las palpitaciones de lo cotidiano –asentada en el cuerpo y la memoria [...]” (RG, 1991).

La segunda parte es un ensayo titulado “Qohelet y la moral provisional (El principio de incertidumbre)”, en el que, a partir del tratamiento del libro del Eclesiastés -o Qohelet- de la Biblia judeo-cristiana, Rojas Guardia condensa su reflexión sobre ese esencial asunto: la incertidumbre, que para él no es un mero tópico especulativo, sino, por encima de todo, perspectiva ontológica y asunción vital. Tal como hemos señalado, casi toda la meditación, fragmentaria o continua, del *Diario merideño* discurre en torno a este principio.

Pero antes de entrar al desarrollo de nuestro acercamiento interpretativo a *Diario merideño*, presentemos algunas consideraciones que nos resultan centrales.

Fecha de recepción: 19 de octubre de 2020

Fecha de aprobación: 26 de noviembre de 2020

## Diario Merideño by Armando Rojas Guardia or the the binding vigil of uncertainty

### Abstract

The intent of this paper is trying to approach the theme of uncertainty and its relationship with the complex and dense philosophical, theological, and existential reflections that are present in the oeuvre of Armando Rojas Guardia; ideas that are retaken in the book we decided to focus on, *Diario Merideño* (1991), from a more personal and subjective perspective.

**Keywords:** Venezuelan literature, essay, Armando Rojas Guardia, Uncertainty, *Diario Merideño*

### Resumen

En este trabajo se intenta abordar el tema de la incertidumbre y su relación con las complejas y densas reflexiones filosóficas, teológicas y existenciales presentes en la obra de Armando Rojas Guardia, retomadas en el libro que nos ocupa, *Diario Merideño* (1991), desde una perspectiva más personal y subjetiva.

**Palabras clave:** Literatura venezolana - Ensayo - Armando Rojas Guardia - Incertidumbre - *Diario merideño*

En diálogo con diversas fuentes antiguas o modernas, sean estas filosóficas, religiosas, científicas o literarias (la Biblia, el taoísmo, San Juan de la Cruz, Blake, Nietzsche, Einstein, Jung, Kierkegaard, Unamuno, Heisenberg, etc.), la reflexión sobre la incertidumbre alcanza en Rojas Guardia un decidido sustrato crítico, y por ello, legítimamente moderno (aun lo llamado “postmoderno” es, en este sentido, moderno). Es el propio escritor quien se encarga de aclararnos, ya desde *El calidoscopio* de Hermes, la circunscripción de su trabajo reflexivo al carácter moderno, consciente, no obstante, de su relación tensa y resistente con él. De este modo lo manifiesta: “[...] el marco histórico dentro del cual realizo mi obra no es otro que el resumido en la palabra modernidad” (RG, 1989, p. 29), y se reconoce “Como hombre interiormente trabajado por todo lo que tiene de irreversible la mentalidad moderna [...]” (ibid., p. 37). Sabemos que la modernidad vive un profundo malestar, una crisis institucional y axiológica, que se inicia a fines del siglo XIX y continúa en el XX, conflicto de larga duración que tiene en el pensamiento de Nietzsche y Heidegger dos de sus pivotes principales. Este periodo crítico –precisa Paz (1990)– “se distingue de los otros por la incertidumbre frente a los valores e ideas que fundaron la modernidad” (pp. 37-38).

Así como es medular resaltar la adscripción y condicionamiento de su trabajo simbólico –como a él le gusta llamarlo– al orden histórico-cultural laico constituido por la modernidad, luce imprescindible destacar su conciencia de pertenencia, con las modalidades individuales propias, a una tradición cultural religiosa. Rojas Guardia (1989) lo refiere explícitamente: “Esta tradición y esa comunidad histórica no son otras que las que mantienen viva sobre la tierra la visión judeocristiana del mundo, tal como ésta ha sido teórica y prácticamente articulada por el catolicismo” (p. 30). La postura religiosa –para él “la más antigua, fundamentante y central postura del hombre ante el hecho de existir” (ibid., p. 31)–, identificada en Rojas Guardia con ese orbe circunscrito que conforma el judeo-cristianismo, representa una opción “personalísima” por una manifestación soberana de la religión de la historia, pues tal tradición, como argumenta el autor:

[...] sin desdeñar las dimensiones cósmica e interior-subjetiva como posibles y necesarios espacios de la experiencia de lo sagrado, privilegia, como el lugar por antonomasia donde acaece dicha experiencia, la historia de los hombres, hasta el punto de postular –de manera insólita en la reflexión religiosa– que Dios [...] se hizo él mismo carne temporal, carne histórica, carne lligada [...] (idem)

La opción por este Dios carnal, su alternativa por la

visión y experiencia cristiana, es la forma como Rojas Guardia acoge lo religioso dentro de sí mismo, en un espacio vital que procura con dificultad “la unidad interior del alma y el cuerpo, ese centro viviente donde intuimos o sentimos que dios escucha y otorga, donde se abre de nuevo la posibilidad de sentirnos criaturas”, en palabras de Palacios (RG, 1989, p. 16).

De modo que la asunción existencial, intelectual y moral de Rojas Guardia está atravesada complejamente por estas dos fuerzas y tradiciones, la modernidad y el judeocristianismo. Así dirá: “[...] en mí viven, combatiéndose y abrazándose, la secularización promovida por la modernidad y la impregnación religiosa [...]” (RG, 1989, p. 36).

*Diario merideño* es un libro calado por tal complejidad, desde la cual se piensan temas como el cuerpo, el dolor, la gratitud, la fe, la oración, Dios, entre otros. Y de modo especial, la incertidumbre.

La primera parte del libro, denominada específicamente “Diario merideño”, se inicia (fragmento 1) con una reflexión sobre el dolor físico, experimentado como una gastritis; no obstante, su consideración se expande al pensamiento sobre la enfermedad y sus revelaciones. Sobre la enfermedad medita en *El Dios de la intemperie*; la concibe como un “aprendizaje de los límites”, pues en ella la conciencia “aprende que no es autónoma, sino que flota sobre un mar de condicionamientos físicos” (1985a, p. 55). El malestar físico impone la verdad insoslayable del cuerpo y con ello el cuestionamiento a la noción hipostasiada o suprasensible del ser: “En la enfermedad el espíritu se vuelve «angustia de la materia» [...], y su espesor resulta tan abundante que no logramos entender cómo habíamos sido seducidos por la supuesta «primacía del alma»” (DM, p. 5). Provoca el anonadamiento de lo mental y la enajenación del espíritu, semejante a un estado de éxtasis místico. Así dice al referirse a la gastritis: “ella arrastra a mi espíritu hasta colocarlo en una zona suspendida del sentido donde los significados se trastruecan [...]” (idem).

La transgresión sufrida impulsa la aparición de actitudes –“posturas cognoscitivas” las denomina el autor– por las cuales se nos revelan regiones inadvertidas o desconocidas de lo real. Se produce el quebrantamiento del orden lógico y conservador de la realidad, mostrándonos su rostro escondido, como si tratase del paso a través del espejo. Experiencia de la alteridad, tránsito en el que experimentamos “la lógica del envés, la de atrás, la frecuentemente olvidada y, sin embargo, accesible” (idem). Por eso concluye en *El Dios de la intemperie* que una conciencia que no haya experimentado el tormento de la materia sería sólo desmesura (*hybris*, según los griegos): “en el centro de la enfermedad la conciencia toca, con tacto inédito, la

finitud y la transitoriedad” (1989, p. 56).

En consonancia con este aprendizaje límite del cuerpo, significado por el dolor, emerge la gratitud (fragmento 2), percibida en su “magnitud ontológica”. Vivencia de la correspondencia por la gracia concedida y sorprendida en cada momento de nuestra vida, sobre todo en los más simples y cotidianos: “Nuestro cuerpo exulta de gratitud prerracional al tomar un vaso de agua; cuánto movimiento inconsciente del agradecimiento prorrumpe en nuestra carne ante una comida compartida, un jarrón con flores, un abrazo” (DM, p. 6). Es el cuerpo sorprendido o satisfecho el que (a)siente la gratitud, el gozo producido al experimentar la maravilla de lo ordinario. Plenitud y fineza momentánea no racionalizada, descubierta en su propio manifestarse: “el último refinamiento del orgasmo consiste en un estallido de clarividencia sensorial” (idem).

Enlazan estas reflexiones anteriores con el tema de la ascesis, particularmente tratado en el fragmento 4. Rojas Guardia cuestiona la noción ortodoxa que la concibe como renuncia a lo terreno, desprecio de la corporalidad, “autocontrol desgarrado” (DM, p. 7), negación del disfrute cósmico. Reconoce en tal concepción una “desnaturalización” que ha sido traspasada al cristianismo y, específicamente, al catolicismo, donde generó una desviación siniestra, una censura de lo vital que es rigidez malsana, obturación de lo que él llama “la salud evangélica”.

En tal dirección es muy ilustrativo el fragmento 9 (DM, pp. 10-11). Ante esa concepción, propone una “ascesis auténtica” formada por un doble movimiento. El primero consiste en apreciar el orden abierto del cosmos, fuera de todo antropocentrismo; y el segundo, percibirse formando parte de ese orden, partícipes agradecidos de un juego o una danza que ha de vivirse como “experiencia de plenitud, libertad y ligereza” (DM, p. 7). Volviendo a la etimología de la palabra ascesis (del griego, askesis), se replantea su significado de ejercicio pero en cuanto práctica que cultive la espiritualidad terrena, la “reconciliación vital” (idem). A este respecto resulta muy esclarecedor lo expuesto por Rojas Guardia en *El Dios de la intemperie*:

Lo único que purifica de la “hybris” yoica, lo único que redentoramente hace temblar la fatuidad de los sistemas –incluso, y sobre todo, morales– donde se amuralla nuestra inseguridad, es el contacto con esta vastedad cósmica del mundo plural, con la majestad de esa multiplicidad universal que nos nutre y nos ignora. (1985a, p. 53)

María Zambrano (1973) nos ha hablado de la experiencia como “transformar el simple vivir, la vida que se nos ha entregado y que llevamos de un modo inerte” (p. 200). Es eso lo que reclama, a nuestro modo de ver, Rojas Guardia: la

vigilia frente al vivir, que lo transforma porque le devuelve su sentido de gracia y misterio desde la atención y la gratitud. Y allí lo cotidiano, el acontecer diario, se realiza ante nuestro cuerpo y nuestra conciencia: “Amanecer es, en la escala microscópica de nuestras vidas, un acontecimiento tan trascendental como el Génesis”, afirma en el fragmento 5 (DM, p. 7). Cada día está cargado de tesoros y despojos que deben ser sentidos para ser pensados, lo cual supone reconocer el carácter noble y extraordinario de lo ordinario, como diría Cadenas. Atender y aprobar esta dimensión de lo cotidiano comporta abrirse a su sentido móvil y cambiante; sin embargo, nos advierte Zambrano (ob. cit.):

Vida es movimiento, pero el hombre ha manifestado un cierto horror a este movimiento que es el vivir, al desmentido que la multiplicidad da a cada acto del pensamiento y a esa unidad que la vida presupone y busca, hacia la cual corre. (p. 194)

No obstante, habría que afrontar el terror mismo en tanto modo de entrar en contacto con lo trascendente de la vida diaria, como una labor de compensación (ver Krebs, 1997, pp. 159-160) en la que lo difícil y doloroso también tienen presencia, integrados a la totalidad del vivir; de allí la analogía que hace Rojas Guardia con la Odisea griega y joyceana:

Porque el temor y el temblor, la dicha y el afecto, las solicitaciones del mal y de lo sacro, los encuentros y los desencuentros –todo lo que conforma la materia heroica de la existencia humana– se abigarran, para una mirada atenta, en esas veinticuatro horas de nuestra travesía existencial. (DM, p. 8)

La “mirada atenta”, en otras palabras, la vigilia se nos muestra como la actitud solícita frente a lo real vivido. Zambrano (ob. cit.) la nombra con la palabra ‘atención’ (como también lo hace Cadenas), a la que considera la “primera forma de la conciencia, todavía religiosa [...] Raro instante auroral en que lo humano se define ligado aún a lo divino” (p. 54). Rojas Guardia apuesta por una recuperación y revitalización de esa actitud o estado del ser que junta en sí admiración y temblor. Su expresión más prístina y común es el asombro, palabra cuyo origen, curiosamente, presupone el juego de luz y sombra. Como precisa Krebs (ob. cit., p. 50), lo que nos asombra es aquello que nos hace sombra. Y nos “hace sombra” –inferimos– porque es presentación de lo desconocido, lo no mirado, lo inconsciente, lo secreto, en contraste con la diafanidad racional y autosuficiente que anula el misterio. Como sostiene Pániker (2001): “la gran argucia crítica de Occidente, la ‘astucia de la razón’, ha consistido en domesticar el asombro

[...]” (p. 128).

El estado de atención y la apertura al asombro habitan las meditaciones de este diario. En el fragmento 6 (DM, p. 8) los apreciamos con sobrada sensibilidad. Absorto en la niebla que cubre las calles y en las imágenes mentales que ésta despierta, el autor advierte la irrupción: “De pronto, un pájaro pequeño y nervioso –un cardenal–, intensamente rojo, se para en el cable que sostienen dos postes [...]”. La intrusión de la menuda ave desencadena la experiencia de lo posible, la sincronicidad de los mundos. Así continúa:

[...] y he aquí que el cardenal repentino, al ocupar justo el centro de mi campo de visión, llevó hasta un paroxismo mi sensación [...], trastocando el espacio y el tiempo y ubicándome de bruces en una región áurea donde toda la historia y todos los continentes caben, como si me encontrara en una síntesis de los mundos posibles [...]

El hecho aparentemente nimio actúa como una epifanía, en el sentido dado por Joyce (1978) a esta palabra: “súbita manifestación espiritual” acaecida en momentos “delicados” y “evanescentes” (p. 216). Como toda revelación, el instante brota agolpado de intuiciones y significados contenidos; es el cumplimiento de la duración, en el concepto bergsoniano: multiplicidad cualitativa fusionada, eternidad vital.

Reflexión semejante hallamos en el fragmento 10, que nos permitimos transcribir en su totalidad:

Me pierdo en el laberinto de mis expectativas, tan intoxicantes e inasibles como las volutas del humo de un cigarro, mientras aquella trinitaria roja, a pocos metros de esta silla, explota bajo el sol mañanero como el verdadero tesoro, el cuerpo deseante. (DM, p. 12)

Sumidos en el laberinto mental e ideativo, nos extraviarnos y perdemos la riqueza inusitada de lo vivo, representada aquí en el estallido modesto de la trinitaria roja tan próxima, pero desatendida. Su intrusión radiante es manifestación de lo velado ante nuestros ojos: el contacto erótico y estético con el mundo, acaecido como destello gratuito de lo natural, “cuerpo del deseo”.

La disposición especulativa del ego, su abstracción yoica, nos disocia de lo concreto, nos aleja del misterio que brota de la realidad puntual, acentúa la separación del sujeto y el objeto, la fisura inaugural del racionalismo occidental. Sin embargo, es en lo concreto donde se produce la reconciliación entre lo individual y lo universal, entre interioridad y exterioridad. En lo particular desdeñado, omitido, olvidado

se condensa la presencia manifiesta de lo real. A propósito, nos recuerda Pániker (ob. cit.) que los griegos antiguos forjaron el término *aletheia* (verdad) que equivale a extraer lo que está olvidado, y a partir de este significado discierne: “Lo ‘olvidado’ es el origen, o lo que deriva del origen. Lo olvidado es la realidad misma, más allá de las formas simbólicas” (p. 11).

La mirada de la quietud asombrada y acogedora del misterio palpitante en las cosas se nos ofrece, al igual, en el también breve fragmento 27: “Minuto de luz densa en el bosque, reverberando sobre las hojas, en medio de una extraña calidad cromática de la sombra. Ebriedad sobria y casta” (DM, p. 24).

Cargado de una belleza y sencillez cercanas al haiku, el texto nos coloca de nuevo ante el fenómeno de la epifanía. La captación de esa luz súbita y vivaz que tiembla en la fronda coexiste sorprendentemente con la oscuridad que envuelve el entorno. El momento corriente y habitual inaugura la extrañeza recuperada por la vislumbre. La contemplación fija la cualidad esplendorosa del instante oculto y develado en la materia. La singularidad del pasaje o acontecer concede a los ojos despiertos la imagen de la realidad como un don que religa lo exterior en lo interior. El contemplador, atento, se llena de esa hondura gozosa que lo reconcilia con lo insondable. Esa plenitud embriaga con su austeridad y su pureza.

Advertimos en este fragmento la analogía con la imagen de la *Lichtung* de Heidegger, traducida por Hugo Mujica (1998) como el claro abierto de un bosque, autor de quien cabe citar la interpretación de tal imagen: “Apertura donde la luz y el silencio se reúnen protegidos y custodiados por el verdor oscuro que los abraza y abriga. Verdor que es tal porque la luz que entra en ese calvero lo enciende” (p. 87).

Pero el desagrado y la desconfianza –dos de los nombres con los cuales denomina otro estado personal– también invaden la reflexión de Rojas Guardia en su peculiar diario. El impulso vital es tomado por la indiferencia y el desabrimiento, cual contracorriente inexorable de la compleja existencia individual. A veces sólo se trata del testimonio crudo de su actuación, como en el fragmento 29: “La acedía puede permanecer larvada durante mucho tiempo en el centro tácito de una conciencia” (DM, p. 24). Agazapado, el desapego va ocupando todo quehacer exterior, marcando a la conciencia de una “atroz desconfianza hacia sí misma”. Se apropian del ánimo el descreimiento y la desesperanza, hasta negar de antemano toda posibilidad de libertad y transformación interior. Y finaliza: “Nota entonces con terror, mediante una brusca clarividencia, que ya se ha acostumbrado –¿desde cuándo?– al laberinto”.

¿Cómo podemos interpretar la conciencia sobre este estado de “acedía”? Quizás –conjeturamos– sea la forma

como aparece en Rojas Guardia la expresión latente, germinal de esa “vía negativa”, relacionada con la experiencia mística, a la cual se refiere Cadenas (1995, p. 20), vía que roza con el vacío por medio de una creciente negación. En ella la llamada “noche pasiva del espíritu” se vive como desolación y tormento. Según describe Cadenas (ob. cit.): “El alma sufre al ver sus miserias, flaquezas de todo orden [...]” (p. 32).

La severa autoconciencia que constatamos en el fragmento de Rojas Guardia se nos muestra como umbral de esa angustia, esa desazón que Bataille (1984) asocia a la verdadera experiencia interior, la cual para este filósofo “exige una renuncia: dejar de querer serlo todo” (p. 32), y es ejercicio del ‘desierto’, “el más completo abandono de los cuidados del ‘hombre actual’” (p. 38). La angostura crítica, significado al que refiere la etimología de ‘angustia’ (cf. Corominas, 1990, p. 52), cobra cuerpo de agonía, de lucha interna; potencialmente se trata de una exploración que –apunta Cadenas (ob. cit.)– resulta dolorosa, “porque hay que admitir la verdad sobre nosotros mismos” (p. 65).

Exploración de la sombra, de la oscuridad del sí-mismo, que podemos relacionar también con el sacrificio (Bataille habla de “suplicio”), entendido como el acto –según Zambrano– que nos permitirá la “entrada en el orden de la realidad” (1973, p. 58), es decir, en el ámbito profundo del misterio, de lo sagrado.

Otras veces, la conciencia de la desazón aflora como una epifanía producida por un hecho o atmósfera concreta exterior, así lo notamos en el fragmento 22 (DM, p. 21). En la madrugada, al detenerse el autobús donde viaja, envuelto por el sueño y el cansancio, el yo advierte: “[...] me sobrevino una insólita sensación: el ‘dark dark dark’ formulado por Eliot cuando se desvanece ‘el motivo de la acción’: la inseguridad a la que me llamaba la noche sin estrellas en una destartada tienda de carretera [...]”. La pregunta por el sentido que acompaña a todo desconcierto prende en la conciencia, activada por la coincidencia significativa con el momento experimentado. La subjetividad amodorrada casi mimetiza la circunstancia, pero, a la vez, despierta la asociación con motivos culturales internalizados (arquetipos) que iluminan la experiencia y producen el significado trascendente: “El universo se mostraba hueco, no emitía señales orientadoras [...] Mi noche de viajero simbolizaba por momentos la otra noche oscura del espíritu que describió Juan de la Cruz”.

Sincronicidad, “principio conector acausal”, según Jung: una noche lleva a la otra noche; una oscuridad pasiva vivida es simbolizada en la oscuridad pasiva de la poesía y la mística; un desasosiego que estremece hasta tocar la incertidumbre del vacío, y en él libera el destello de una respuesta. “Un poquito de esta luz negra basta para despertarlo a uno de la mera cotidianidad sin relieve”, termina el fragmento.

La noche, la oscuridad alberga la luz, el despertar. Como ha dicho Valente (1982): “el despertar [...] pertenece tanto a la luz que comienza como a la sombra que retrocede [...]” (p. 54). De allí esta “luz negra”, revelación de lo invisible en lo visible que permite sacudirse del letargo y entrever otra dimensión en lo cotidiano.

Pero detengámonos en esta imagen nuclear. “Luz negra” es, por lo pronto, una metáfora usada por el filósofo Jacques Derrida en varios de sus ensayos, como precisa Rovatti (1990, p. 110); sin embargo, cabe advertir su relación con expresiones antecedentes como el “sol negro” de los místicos y de los poetas, el “opus nigrum” y la “nigredo” de los alquimistas, el “lichtung” de Heidegger, entre otras. Derrida, que incorpora esta metáfora para sustentar su disquisición y crítica filosófica acerca del pensamiento y el conocer, introduce algunas acotaciones importantes para lo que nos interesa resaltar. En su ensayo sobre Levinas aparecen dos de ellas: “La luz no tiene quizás contrario, no lo es, sobre todo, la noche” (1989, p. 125); “Se ha hecho notar con frecuencia: el corazón de la luz es negro” (ibid., p. 117). La luz no aparece como mero elemento antagónico de la oscuridad, antes bien se establece una vinculación de interacción entre ellas: cuando intentamos ver fijamente el sol, deslumbrados por el exceso de luz, en el fondo sólo percibimos una mancha negra. En su texto “Cogito e historia de la locura”, Derrida señala: “[...] hemos intentado no apagar esa otra luz, esa luz negra” (ibid., p. 87).

En la base de esta reflexión concurre la sospecha sobre la convicción, de raigambre platónica, del conocer como luz total, la refutación del pensamiento en tanto transparencia absoluta. Rovatti (1990) interpreta con agudeza: “la luz negra [...] corresponde a la ausencia, al desvanecerse, al eclipse de la luz natural, a su necesario remitir a otra luz, detrás de la luz” (p. 117); y más adelante: “[...] la luz negra es [...] el momento en que la verdad, para ser revelada, debe negarse a la visión, ocultarse” (idem). Esto nos regresa a la imagen del Lichtung heideggeriano, en la que parece contenerse el significado de “luz oscura” en tanto luz adensada y debilitada que deja ver, que muestra en su declinación. La visión corresponde más bien a un entrever originado por una luz atenuada e indirecta, como si se experimentara –según Rovatti (ob. cit., p. 68)– “un estado de ebriedad que no es ni exaltación ni sopor”. Paradójicamente, es en la oscilación entre ausencia y presencia, entre oscuridad y luz donde puede producirse la visibilidad. Como anuncia Derrida (1989): “Lo otro, lo completamente otro, sólo puede manifestarse como lo que es [...] en una cierta no-manifestación y en una cierta ausencia” (p. 123). Eso otro nombrado por Derrida es llamado también misterio; entonces evidenciamos una correspondencia con lo puntualizado por Rojas Guardia en El Dios de la intemperie: “La tiniebla que alumbraba: ésa es la marca del Misterio. Su señal” (1985a, p. 70).

Pasando a otro segmento del “diario” de nuestro autor, advertimos que el desasosiego no sólo puede alojarse en el yo o mostrarse con relación al entorno, también se patentiza respecto a la humanidad, tal como lo encontramos en el fragmento 21 (DM, pp. 20-21): “En ciertos momentos nos acomete una desconfianza medular ante lo humano. Nos sentimos hartos del hombre, de su eterno prospecto, su maqueta”. Resuena en nosotros el “Sucede que me canso de ser hombre...” de Neruda o el “Tú, pobre hombre, vives...” de Vallejo, por lo que tienen de recelo y pesadumbre ante la condición humana. La aprensión esencial hacia lo humano expresada por Rojas Guardia está cargada del cansancio y la desesperanza provocados por una conciencia que comprueba el secular quebrantamiento de un ideal: el proyecto de perfección del ser humano: “Sí, lo han vuelto prolijo los milenios haciendo cada vez más plural su garabato, su manera de existir como mera promesa: lo incumplido”.

Tal recelo emerge de una experiencia cotidiana, el contacto con la noche despejada: “Esta noche su sátira es la pulcra geometría de los astros (‘Qué sórdida la tierra cuando contemplo el cielo’, exclamaba Ignacio de Loyola [...])”. Al percibir la límpida armonía del firmamento nocturno, se produce la confrontación con la irresolución y el caos en que ha devenido el panorama del hombre, quien no ha sabido realizar su presentido “diseño sagrado”; por eso, aquél es la censura mordaz y burlesca de éste. No obstante, esa observación de la perfección celeste lo conduce a repensar y redimensionar el proyecto humano, al percatarse del misterio de lo divino: “Y sin embargo, nada menos que Dios ha dicho sí a este proyecto inconcluso, hasta fusionarse con él. *Misterium tremendum et fascinans*, ante el cual sólo cabe arrodillarse en menesterosa, inmerecida gratitud”. El sentido de lo humano se vislumbra ahora desde esa presencia real, que para Rojas Guardia es el Dios cristiano hecho hombre, cuya inmanencia nos confirma en nuestra condición de criaturas carentes y agradecidas.

En la reflexión sobre esos estados de extravío aparece la consideración acerca de lo que Rojas Guardia denomina “etapas de intoxicación sexual”, a las que refiere en el fragmento 31 (DM, pp. 25-26). Sobrevienen “cuando el deseo casi atormenta y amenaza con supeditar todo a su fuerza centrífuga y dispersa”. Son períodos en los que la psique personal se ciega y obsesiona; cuando el cuerpo, atezado y ofuscado por el compulsivo deseo genital, se disgrega y empobrece así la sensibilidad. Eros degenerado en mera sexualidad subalterna y disipada, que no propicia libertad sino utilización y sometimiento. Con razón destaca Levinas (1977): “Nada se aleja más del Eros que la posesión” (p. 275).

En tales momentos, dice Rojas Guardia, conviene “cultivar una aproximación inédita hacia los rostros, hacia el océano interior de una mirada, hacia la filigrana gestual que hace de una cara un trozo de materia inmediatamente

devorado por el espíritu [...]”. De nuevo, la actitud despierta busca la reintegración, acude a la visión unitiva y reveladora que rescata lo olvidado, lo relegado a causa de la desmesura yoica: el rostro, la mirada, la gestualidad. El cuerpo se recupera, entonces, como todo estado epifánico, donde lo espiritual habita consagrando la materia. Dos elementos resaltan en este giro del sujeto: la mirada y el rostro. A propósito de ellos volvemos a la reflexión de Levinas (1977), quien nos señala que la “mirada es precisamente la epifanía del rostro”; dada o recibida, la mirada ofrece en el encuentro íntimo algo de visión primera y descubridora, pues experimenta la inmediatez e inocencia del otro con ojos que quieren ser nuevos y diferentes. Este ver prístino y límpido converge en el rostro, en el cual –como afirma Levinas (ob. cit.)– “se presenta el ente por excelencia” (p. 272), idea retomada y reforzada por Derrida (1989): “El otro no se da [...] más que en el rostro” (p. 136). La cara, con su mirada y sus gestos, parece contener la gracia plena de lo humano, la autenticidad de un don otorgado, la superficie de una hondura que expresa lo Otro. De allí la frase declarada por Levinas (ob. cit.): “La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano” (p. 101).

Luego, lo más importante de la transformación comentada ocurre por la renovación del hallazgo del otro; sólo gracias a tal reencuentro es posible liberarse de la compulsión egoísta. La atención sensual y espiritual al otro logra devolver el talante erótico de la experiencia, es decir, la voluptuosidad, significada por Levinas como “comunidad de sentido”, placer sensual compartido e interiorizado. “El sujeto en la voluptuosidad se recobra como el sí [...] de otro y no solamente como el sí de sí mismo. La relación con lo carnal y lo tierno precisamente hace resurgir incesantemente este sí” (Levinas, 1977, p. 279).

Sin la dispuesta solicitud de la presencia del otro todo acto corporal se reduce a regodeo narcisista y se consume en la estéril oscuridad. Por eso Rojas Guardia (DM, pp. 25-26) establece la correspondencia con “la luz que nos seduce en esa anatomía convocándonos al respeto y aún a la reverencia”. Así lo erótico se consume en la inclinación afectiva y delicada hacia el otro –amante, cónyuge– y encarna lo trascendente, lo sagrado relacionante. Sobre esta relación nos resulta cardinal lo expresado por Valente (1982): “No se trata de que el eros pueda significar lo sagrado, sino de que el eros es, sobre todo en determinados contextos, lo sagrado” (p. 42).

Tal juicio nos vuelve a situar ante el profundo carácter ético de la relación amorosa y de toda relación humana. No se nos concede ser auténticamente si profanamos al semejante próximo. La valoración de esa sacralidad que nos incluye requiere de nosotros el miramiento y la justicia, la generosidad y la gratitud. Conmueven, a este respecto, las palabras de Rojas Guardia que cierran el fragmento: “Todo

hombre nace con la intuición de que no puede defraudar la luz de un solo rostro sin mancillarse” (p. 26).

La debilidad y el descreimiento que podían afectar el ánimo individual son transmutados en el reencuentro con lo divino. Sobre ello reflexiona el autor en el fragmento 30 (DM, p. 25):

Reencontrase con Dios, después de una etapa de atonía espiritual, significa percibir cómo el entendimiento se afila y se vuelve cada vez más sutil, el corazón se afina, nuestra mente pasa de la opacidad a la transparencia, nos volvemos delicados desde las entrañas, capaces de mayor penetración cognoscitiva y de afectos más sólidos y densos.

Este fragmento nos muestra el lado claro de la experiencia anímica y espiritual expuesta por Rojas Guardia. Es la otra cara de la acedia abordada en el fragmento 29. Nos habla aquí con sensible lucidez de la restitución del contacto con lo divino, y, sobre todo, de los cambios que tal reencuentro produce en el que lo experimenta. La renovación del contacto con Dios constituye (y prolonga) la transfiguración; en (y por) ella el individuo redescubre o despierta la fineza de sus sensaciones y pensamientos, estadio de serenidad y apertura, vigilia de la sensibilidad y el entendimiento. Experiencia descrita en varios de sus libros anteriores –por ejemplo en *El Dios de la intemperie*– como la vivencia de “una calma central”, de “una lujosa quietud, un soberano despliegue”, de “un vasto silencio sensible” (RG, 1985a, p. 26). Sentido que se expresa en el mismo libro cuando exclama: “¿Quién eres tú, sonoro al fondo de mí mismo?”, y más adelante: “Quién eres, canto irreprimible, color inesperado, brillante y sutilísimo, ventana central de la alabanza, de la admiración, de una complacencia sobrecogida y tierna” (ibid., p. 25).

Pero este momento configura un estado del alma y el cuerpo en el que es difícil mantenerse. “A veces, cuánto cuesta permanecer dentro del clima de ese polo que me imanta” (ibid., p. 26), reconoce la conciencia alerta. Entonces, entra en ese lado oscuro antes reflexionado, sobre el cual el autor discierne: “Todo mi psiquismo, y mi cuerpo incluso, se endurecen, se enconchan, se vuelven impenetrables, pesados de toda pesadez, atterradoramente secos” (idem). Es el estado de atonía espiritual o general, donde se atrofia la gracia y la levedad que se experimentaba.

Tal estado, del cual no es posible desprenderse a lo largo de la vida, pues forma parte de la compleja y ardua experiencia de lo humano frente al misterio (lo sagrado, Dios, el Infinito...), constituye un paso necesario e ineludible para alcanzar o recuperar, no para siempre, ese estadio de la gracia esperado y deseado. Ineluctable temporada

en el infierno, descenso a los íferos (en expresión cara a María Zambrano), vivencia del abismo o de la nada, en fin, momentos de los que no se puede prescindir, como el “nigredo” en la alquimia, para propiciar la religación, para renovar el acuerdo con lo divino. En una cita del religioso Leonardo Boff, usada por Rojas Guardia como epígrafe de su poemario *Poemas de Quebrada de la Virgen*, leemos:

Tal vez después de un largo proceso catártico; después de penosas crisis; quizás en el corazón de una vida alienada y pecaminosa, Dios puede surgir no sólo como pregunta o como respuesta al cuestionamiento inquieto del corazón, sino como diafanidad y evidencia (RG, 1985b, p. 9).

Ese nuevo tránsito conjeturado en las últimas palabras de Boff es el pensado y testimoniado en el fragmento en cuestión: estadio de limpidez y densidad del intelecto, la emoción y el alma que experimenta el individuo después de haber atravesado el desierto del tedio o la atonía espiritual. Cuerpo y espíritu redescubren la apertura vital, íntima y afectiva, hasta potenciar la percepción de las sutiles particularidades y el crepitante fervor del riesgo de vivir: “Lo que era captado en bloque es ahora una sinfonía de matices. Lo que penduleaba en el tedio ahora resuena y vibra con talante pasional, como aventura” (DM, p. 25), finaliza Rojas Guardia.

La experiencia de lo divino –el (re)encuentro con Dios– alcanza en Rojas Guardia una fuerte presencia, consideración ya apuntada. No se trata sólo de un tema central de su obra –como advierte Palacios (en RG, 1985a, p. 15)–, sino de la manifestación de un impulso moral, en el sentido de “un hacerse responsable de lo que se ha comprendido” (ibid., p. 16). Su concepción de Dios se aleja de aquella que lo entiende como “la suprema entidad, extraviada en los cielos”, tranquilizadora y distanciada de lo “existencialmente problemático” (Brito, 1993, p. 16). No, contrariamente a esta noción abstracta e incorpórea, su apreciación de la relación con Dios es profunda y comprometidamente axiológica, carácter que puede ser respaldado por la aseveración de Levinas (1977): “La ética es la óptica espiritual” (p. 101).

¿En qué consiste este talante ético que define a la comprensión y el sentimiento de Dios en Rojas Guardia? La respuesta inmediata la podemos encontrar en la siguiente afirmación del propio autor: “Dios es el Otro-que-interpela” (RG, 1985a, p. 33). En tal enunciado reside la suma de ese sentido ético. Es el Otro que reclama a través del otro, es decir, del ser humano concreto y personal. Levinas (ob. cit.) lo ha expresado claramente: “No puede haber ningún ‘conocimiento’ de Dios separado de la relación con los hombres” (pp. 101-102). Dios se revela en la proximidad del hombre, del prójimo que nos habla y nos solicita. En

la opción cristiana de Rojas Guardia, esta relación es, por encima de todo, fraternidad. La “desamparada fortaleza del amor” por el semejante constituye su más alta y digna expresión, tal como la representa Jesucristo, Dios encarnado comprometido con nuestra existencia. Pero más aún, ese semejante, a imagen del Cristo, toma cuerpo y circunstancias específicos; así leemos en Rojas Guardia (1985a):

Para el cristianismo, a Dios se lo encuentra [...] en los lugares periféricos y marginales, aquéllos que más incisivamente nos interpelan y nos descentran, aquéllos que más nos obligan a salir [...] hacia la intemperie ética que es la acogida radical del Otro [...]: el pobre, el pecador, el hereje, el impuro cúltico, el desheredado, el huérfano, el enemigo... (p. 105)

Varios fragmentos de la primera parte de *Diario meridiano* nos aproximan a esta concepción de Dios. En el segmento 7 (p. 9), al hacer una crítica a la operación sustitutiva realizada por “ciertos intereses estéticos”, nos coloca frente a la preocupación esencial, la pregunta central del judeo-cristianismo, aquella –tomada del Génesis– que formula Yahveh a Caín para inquirir sobre Abel: “¿Dónde está tu hermano?”. La reflexión sugerida en este fragmento se condensa en dos citas bíblicas y en el recurso de la interrogación. A la anterior alusión sigue otra del libro de Jeremías, en la que está implícita una respuesta: “Defendió la causa del pobre y del indigente. ¿No es eso conocerme?”, dice Yahveh. He aquí la cuestión. El “hermano” por el cual nos interpela Dios es el desamparado, el excluido; en la acogida a éstos, Dios se siente conocido, pues en ellos se personaliza. De este modo, la pregunta final de Rojas Guardia: “¿Qué Dios pretendo conocer si no es a éste?”, queda virtualmente respondida.

El ser de Dios y su relación con los hombres es también tema de reflexión en el fragmento 12 (DM, pp. 15-16). Allí el autor, por medio de un lenguaje dilatado y de gran sutileza, insiste en la idea de un Dios fraternal y afable. Partiendo de la referencia a su manifestación como “brisa susurrante” ante el profeta Elías, afirma que Dios “no es poder extrínseco y alienante, no significa disminución de la fuerza vital humana”. Antes de suponer negación de nuestra libertad, el Dios pensado y sentido por Rojas Guardia es afirmación y acompañamiento de ella, y si bien su presencia sagrada puede causar estupor, “es al mismo tiempo un abismo de humildad”. A Dios no lo define la imposición ni la soberbia. Y aquí nuevamente aparece la consideración sobre el esfuerzo ético, el cual, desde una perspectiva cristiana, no radica en el acatamiento de órdenes o leyes, sino en escuchar una música amable que el hombre, cuando llega a conocerla, trata de asimilar. La imagen de la música “intangible pero experimentable”, similar a la “brisa

susurrante”, recoge la condición relacionante de la escucha a esa presencia que nos habla. “No visualizamos al interpe-lante, lo oímos, lo escuchamos”, subraya Rojas Guardia en otro de sus libros (1985a, p. 34). Se trata de “una espiritualidad de la audición” (ibid., p. 37), cuyas raíces están en la tradición hebrea.

No obstante, sin negar la apreciación anterior, en el fragmento 16 (DM, p. 16) el escritor advierte que la aproximación a Dios puede implicar una vivencia de vacío u oquedad. En sus palabras: “[...] supone en ocasiones una como provisional experiencia de pérdida o evaporación del sentido”. Aunque lo aquí expresado aparece cargado de la sensación de torpeza, desgano e imposibilidad (“Todo lo que pensamos entonces suda tedio, acedía. Nuestra mente remeda el acto de pensar [...]”), rasgos del sentimiento de la nada, apreciamos la analogía con el estado de estu-por y extravío que produce el acercamiento o el contacto con lo sagrado, sobre lo cual medita María Zambrano (Cf. 1973, pp. 33-34); o con la vacuidad, la suspensión del pensamiento que nos ofrece la experiencia de los místicos, como notamos en San Juan de la Cruz (1977): “Estaba [...] / tan absorto y ajeno / que se quedó mi sentido / de todo sentir privado” (p. 40). En el fragmento que comentamos se testimonia la situación de contracción y disminución del pensamiento vivida en tales ocasiones (“El pensamiento está entonces en estado larvario”), y, a la vez, se formula a la espera como la única actitud posible frente a dicho estado, para lo cual el autor se apoya en una pertinente cita de Eliot: “Espera sin pensamiento, pues no estás preparada para el pensamiento”.

En el fragmento 28 (DM, p. 24) hallamos una modalidad del contacto con lo divino que, si bien parece guardar relación con las circunstancias antes descritas, nos resulta particular. El segmento completo dice: “En ocasiones la Presencia se sitúa más arriba y más abajo de la sensibilidad. / Entonces apenas sentimos a Dios. / Lo a-sentimos.”

Aunque es el fragmento de mayor brevedad, sin embargo –como suele ocurrir– constituye uno de los más sugerentes por la misma condensación de su lenguaje y composición. La palabra clave es sentir, y desde ella se construirá todo su sentido abierto. En el primer enunciado se nos presentan, no sin cierta ambigüedad, las condiciones de ese particular modo de acaecer la manifestación de Dios, nombrado aquí con el vocablo “Presencia”: no ocurre en el centro de la sensibilidad, sino en sus márgenes, en su periferia, fuera del campo de la percepción, como descolocado de toda dimensión pasible de prueba. Por eso, como lo explicita en el segundo enunciado, en tales condiciones nuestra aprehensión sensible de Dios es casi nula. Empero, “lo a-sentimos”, termina afirmando el autor. En este tercer y último enunciado, definitivo para declarar la singularidad de esta recepción de lo numinoso, se resalta expre-

samente con negrillas el verbo, y además se segmenta la palabra en dos términos por medio del guión intercalado. Con ello se nos propone un juego de significados alternos y simultáneos que interpretamos de la siguiente manera: con la separación del prefijo se destaca que esta experiencia se produce más allá, en ausencia o como negación del sentir, según lo señalado en el enunciado precedente; pero, igualmente, se acentúa la complejidad significativa del verbo *asentir*, la aprobación, que no la prueba, algo así como el sentir a esa presencia sin sentir. A propósito, cabe recordar lo que anota Cadenas (1979b): “[...] no vemos otra vía para el ser humano que el asentimiento. Un asentimiento que le permite acoger lo que existe” (p. 50). Lo que es (“Sencillamente Dios es”, alega Rojas Guardia en el fragmento 15) sólo puede ser admitido por la fe.

Como sostiene en el fragmento 14 (DM, pp. 14-15), la fe es apuesta y riesgo; en el judeo-cristianismo tal significación aparece por primera vez en Abraham, quien –acota el autor– “se puso en camino ‘sin saber a dónde iba’”. Consiste la fe en un desafío a nuestra propia seguridad, la aceptación de un juego cuyo centro es la incertidumbre, un altísimo acto de emancipación atravesada por un súbito temblor y un extraño gozo. Rojas Guardia se refiere a ella, en el fragmento citado, como “experiencia de la libertad riesgosa” y “frucción de un compromiso a fondo en medio del peligro”.

Confiesa el escritor que el acto de fe logra conjurar el tedio existencial, pues ella supone la disposición real hacia Dios, presencia que adviene –de allí la aventura– reanimando la pasión por la existencia. Así leemos en el fragmento 19 (DM, p. 19): “Soy creyente por un vivísimo sentido de la aventura. Siempre he sentido que la falta de fe es fuente de tedio. En Dios el mundo resuena, vibra cromáticamente, nos luce apasionante”. La fe concede la fuerza para emprender el riesgo y recobrar el sentido del gran misterio de la vida, del *hay*, como diría Levinas. En la experiencia fundada por la fe, el mundo es re-vivido en su pluralidad y energía, somos partícipes del deleite trascendente de su ser.

Rojas Guardia declara su paradójica confianza en la fe con una expresión metafórica de eminente resonancia mística: “Dios es pasión donde arder”. La proposición despliega en nosotros un polisémico conjunto de posibilidades interpretativas entrelazadas. Lo divino es: existe y se da, acaece como una donación, en expresión heideggeriana. El vocablo ‘pasión’ guarda en su origen una relación con el verbo padecer (páthos), y este remite a la pasividad. Frente a ese don sólo cabe la receptividad: la gracia se aguarda y se acoge. Como precisa Mujica (1998): “[...] la pureza de la donación parece proporcional a la pasividad de la recepción” (p. 131). Pero en la palabra *pasión* también están los significados de ímpetu y apetito; acepciones

muy relacionadas con el arder, verbo que nos remite a la acción del fuego; de este sabemos su polivalencia como símbolo: energía física o espiritual que quema, transforma y acrisola. Dios es, entonces, presencia que se nos ofrece y acogemos, y por tanto actúa como entusiasmo y deseo que nos aviva, abrasa y purifica.

Este sentido de la fe se amplía en el fragmento 20 (DM, pp. 19-20), al pensarla, más allá del plano individual, en relación con el decurso humano. Veamos: “La primera consecuencia existencial que se deriva de la fe asumida consiste en saberse historia”. En primer lugar, es importante destacar que Rojas Guardia habla de “fe asumida”, es decir, de un acto consciente y vivido, no de algo circunstancial y abstracto. En segundo lugar está la autoconciencia como existencia histórica procedente de dicho acto, que comienza por percibirse como “diseño que se desarrolla”, ente en evolución impelido hacia algún punto, para luego verse formando parte de “la historia del mundo”, también diseñada, “movida por un centro que la atrae”. Historia individual e historia colectiva se inscriben, desde la óptica de la fe, en “una trama significativa” que las enmarca. De allí que el autor acote: “Así, la vida humana, pese a sus fracasos, no es desperdicio entrópico”. Desde la actitud de confianza en lo divino, la vida –personal y del género humano– se concibe dotada de un sentido, no prefijado, sino integrador, que la requiere: “la plenitud que la convoca y que está silenciosamente en su base”. Agregaríamos: corresponde al ser humano individual y colectivo discernir ese sentido y hacerlo realizable.

Ahora bien, para Rojas Guardia la fe tiene su expresión por excelencia en la oración, como podemos advertirlo en los fragmentos 13 y 14 (DM, p. 14). Su actitud al respecto ya es manifiesta en *El Dios de la intemperie* (1985a): “¿Caer en el ridículo de proclamar la vigencia de ese extraño anacronismo: la oración?” (p. 28). Alega allí que ésta (y su practicante) tiene completa cabida en nuestra contemporaneidad “desocupada por los dioses”, y confiesa que representa su experiencia más trascendente, al igual que lo hace en *El calidoscopio de Hermes* (1989): “La oración es el hecho más importante de mi vida. A veces, me parece que resume mi verdadero destino. En ella se juega la entraña de mi propio ser, y de su descubrimiento y cultivo ha dependido mi propia evolución humana” (p. 99).

Rojas Guardia concibe la oración como el ejercicio en el cual se concentra el riesgo que involucra la fe. Así nos lo confía: “el Dios incómodo de la oración me hace salir desnudo a la intemperie” (1985a, p. 28), y de modo semejante lo presenta en el fragmento 14: “La oración que brota de esta fe supone una experiencia radical de la inseguridad arriesgada [...]”. El rasgo central que alcanza esta práctica en Rojas Guardia está marcado por la incertidumbre, tal como lo enfatiza en el fragmento 13: “Entrar en oración

significa penetrar, a menudo de bruces, en la incertidumbre”, “Tal es la oración: la incertidumbre como método” (p. 14).

La atención a lo sagrado, y a su rostro, lo divino, se transforma en el estado de desnudez e intemperie representado por la oración (que podemos identificar con la súplica en Bataille –1984, pp. 22, 43-44– o la plegaria en Bremond –1947–). La oración configura la experiencia interior por la que se asientan las preguntas esenciales. En ella –como expresa Bataille (ob. cit.)– “el espíritu se pone al desnudo por un ‘íntimo cese de toda operación intelectual’” (p. 23).

¿Cómo es visto por el autor el fondo de esta experiencia? Una admirable ex-posición al respecto la hallamos en su libro *El calidoscopio de Hermes*. Situados ante Dios –dice–, “el corazón sagrado de la realidad, de esta realidad que somos y nos circunda, empieza a palpitar con desconocida y exacta sonoridad, en medio de un silencio que acalla nuestros raciocinios y palabras” (RG, 1989, p. 100). El misterio nos embarga con su “soledad sonora” (para usar el oximoron de San Juan de la Cruz), presencia que suspende todo pensamiento discursivo, que resquebraja el “piso cognitivo” sobre el cual se levantan nuestras seguridades, subterfugios y demás mecanismos mentales. “No soy yo –continúa–, entonces, el que sé y capto, para manipular después eso sabido y conocido, sino que, por el contrario, ‘soy sabido’ por la realidad omnicomprendida [...]” (idem). Se desvanece todo protagonismo o egotismo; el propio sujeto queda disuelto en lo Otro que adviene silencioso y envolvente, y sólo parece existir un estado de no-dualidad, de correspondencia, del cual formamos parte: “Puede así mi propio corazón [...] latir al compás de aquel otro corazón sagrado de lo real” (idem).

Esta armonía, atisbo actualizado de la unidad primordial, aloja, aunque sólo sea parcial y provisionalmente, la vivencia de una íntima quietud, a la que Rojas Guardia concibe como “recompensa ontológica” de la oración. Es apenas una vis-lumbre, un amago que queda como traza de una espiritualidad en vilo. Indicará entonces: “[...] todo hombre y mujer orante puede testimoniar que no hay un solo instante de auténtica plegaria en el que no le sea otorgado presentir, soterrada o explícitamente, la irrupción de aquella paz inapelable” (ibid., p. 101).

De allí la espera, basada en la confianza que deja la huella, la promesa de la “suma realidad” (en palabras de María Zambrano) paladeada en la experiencia de la oración. “La espera –ha enunciado Rojas Guardia (1985b)– consiste en dilatar de tal manera la calidad interior del escuchar, en aquilatar de tal modo la atención, que un nuevo tiempo espiritual se nos imponga solo, desequilibrando la incansable diacronía de nuestra cotidianidad moderna [...]” (p. 50). Se trata de un “estado de alma” distinto a la esperanza, la cual vendría a ser una suerte de subterfugio de la volun-

tad hipotecada. No, la espera es una confianza expectante, una disposición del espíritu abierto a la escucha, en una cadencia interior lenta y densa. El tempo anímico que la espera suscita y exige va a contracorriente del afán y el apresuramiento característicos de la vida contemporánea, que no permite la demora, la calma, la maduración. Acogerla requiere de una depuración en el ánimo individual que lo deslastre de la ansiedad y la compulsión, y más bien auspicie una interioridad atenta y paciente, indispensable para que pueda anidar la receptividad del misterio y el otorgamiento de la gracia.

Pero incluso sin poder conjurar completamente el tedio, la aridez, el cansancio, la atonía que invaden al orante, queda la experimentación de la “Presencia indomestizable”, y con ella, como puntualiza en el fragmento 13, “[...] se abre, en el asombro, una insólita libertad” (p. 14). Sentimiento de apertura y amplitud producido por el gozo de la aproximación, por el contacto con esa vastedad que nos sobrepasa, comunión que –según Rojas Guardia (1989, p. 103)– si bien, nos conduce al vacío, al mismo tiempo, nos lleva “a un nuevo nivel de Eros”.

En comunicación con ese despuntar de una libertad desconocida y sorprendente, nos parece apropiado destacar otra importante reflexión sobre la oración formulada en *El Dios de la intemperie* (RG, 1985b). Allí se resalta el compromiso insoslayable que la oración funda en el que la ha experimentado; las huellas que graba para siempre en el espíritu del que alguna vez ha pisado ese umbral: “Como el amor, la oración es un espacio quemante en el que nadie entra impunemente” (p. 29). No es fortuito el símil con el amor, pues para Rojas Guardia éste designa un lugar supremo de relación con lo sagrado y lo divino (con lo / el Otro), y, por esta vía, instaura una ligazón responsable (que responde) con las implicaciones de esa experiencia corporal, mental y espiritual; tal como sucede en la vivencia intransferible de la oración, con la cual se ingresa –según lo enuncia en el fragmento 13– a “una región inasible del cuerpo”, a “un estado no clasificable de la mente”, a “un aire último y sin embargo accesible del espíritu” (DM, p. 14).

A ese mismo talante, manifestado en la propuesta de la oración, corresponde la reflexión de Rojas Guardia acerca del olvido de sí. En el fragmento 11 (DM, p. 12) anota la relación de éste con la experiencia religiosa y lo define, usando referencias asociadas, en la siguiente enumeración: “el que la mano izquierda ignore lo que hace la derecha, la voluntaria inocencia que sorteja las sinuosidades de la autoconciencia astuta, el dejarse de Juan de la Cruz (‘cesó todo y dejéme’)”. El olvido de sí consistiría en despojarse de todas las seguras representaciones que el individuo tiene de sí mismo, en abandonar la actitud voluntarista y de autosuficiencia psíquica; un movimiento interior que

implicaría la contención de la acción arbitraria y dominante del discurso mental (“de la importunidad estrepitosa del discurso”, en palabras de Bataille); un desapego del sobrestimado conocimiento que permita el dejar-ser, el cual, como ha apuntado Mujica (1998, p. 183), es la condición de manifestación del misterio. Afín a la ignorancia radical anunciada por Cadenas, el olvido de sí podría asociarse con el apartamiento y con la apertura, nociones presentadas por Heidegger: apartamiento de lo ya sabido y disponible en el hombre, apertura a lo inapropiable, a lo Otro. Unos versos también de Cadenas, pertenecientes a *Intemperie*, nos lucen ajustados para ilustrar esa actitud: “Hazte a tu nada / plena. / Déjala florecer. / Acostúmbrate / al ayuno que eres” (1977, p. 61).

Rojas Guardia en *El Dios de la intemperie* (1985a) había citado a Bernanos, para quien la verdadera gracia es olvidarse (p. 52). Retornando al mismo tema de reflexión, expresa en el fragmento 26 (DM, p. 23):

El olvido de sí no es una conquista de la voluntad, porque ésta viene a ser solamente una cierta cantidad de energía psíquica a disposición del ego.

El olvido de sí es una gracia. La gracia no se merece; se otorga de balde.

Identificamos aquí el desasimiento de la voluntad que podemos hallar en las corrientes del pensamiento oriental, sea en el taoísmo, el budismo zen o el hinduismo, así como en pensadores occidentales de profesión cristiana (p. e. Eckhart, Bernanos) o no. Heidegger, por ejemplo, al referirse al estado de serenidad, dirá: “En la medida en que nos deshabitamos del querer podemos ayudar al despertar de la Serenidad [...] La Serenidad se produce más allá de nosotros, o, mejor dicho, no es producida sino concedida” (citado en Mujica, ob. cit., p. 184).

Tal estado es, pues, un don, una gracia dada, pero procurada por una disposición, a la cual, de nuevo, podemos nombrar con la palabra espera, que es –como hemos visto– pasividad despejada hacia la recepción. Como expresa Mujica (ob. cit.), comentando el pensamiento de Heidegger: “[...] la espera –libre de toda representación, esperando nada– parecería transformada en aquello que espera: la Libre Amplitud que toma ya su nuevo nombre: Apertura” (p. 185).

Enlaza esta meditación con otros dos aspectos destacados por Rojas Guardia: el éxodo y el desierto, imágenes que aparecerán también en la segunda parte de *Diario meridiano*. Aquí las encontramos en el fragmento 12 (DM, p. 13): “Uno no ha emigrado interiormente. [...] No ha ingresado a la discontinuidad moral que representa el desierto”. Como podemos notar, se trata de dos imágenes que

componen una misma instancia referida a la experiencia interior. Así lo corrobora en *El Dios de la intemperie*: “El desierto a atravesar es interior” (1985b, p. 78). Si acudimos al registro de las reverberaciones simbólicas del desierto, nos percatamos de su valor como lugar propicio a la revelación divina, y también su significación, como sequedad ardiente, del clima por excelencia de la espiritualidad pura (Cirlot, 1982, p. 67). Ambos sentidos, interdependientes, podemos asimilarlos al pensamiento de Rojas Guardia.

Quizás la obra contemporánea más sugestiva para hurgar en el carácter del desierto como imagen simbólica sea la de ese fascinante escritor llamado Edmond Jabès; el desierto constituye un eje de su producción literaria, y está cargado de fecundas connotaciones que nos resultan de gran interés para el tratamiento que intentamos aquí. En Jabès el desierto es espacio que nos provee de luz, y a la vez de desnudez: “Toda claridad nos ha llegado del desierto. Mi obra es libro de las arenas, no por la luz sólo, sino por la desnudez austera” (1990b, p. 176). En ese espacio nos confrontamos con la nada (1990a, p. 58), pues es el “vacío ejemplar” (2000, p. 34). Entrar en el desierto representa la experimentación de otra temporalidad –el tiempo instituido se suspende– y de un silencio desplegado hasta el límite (2000, pp. 33, 38); por ello supone la vivencia de una pérdida, de una ausencia, que permitirá el reencuentro con el sí-mismo (2000, p. 32), la restitución de “nuestros rasgos olvidados”, del rostro envilecido por el tráfigo cotidiano (1984, p. 69). De allí su afirmación: “En el desierto uno se vuelve otro” (2000, p. 35).

Estimamos que tales visos del desierto, asumidos por Jabès en su obra, están implícitos en la valorización que Rojas Guardia hace de dicha imagen, tal como lo vemos en la siguiente cita: “[...] el desierto configura en la historia bíblica –y en la protohistoria cristiana– el ‘topos’ clásico donde el ser humano se despoja de todo lo accesorio y accidental para descubrir (develar) el ‘ultimum’ de la existencia” (1985a, p. 46).

No debemos olvidar, como lo precisa Cirlot (ibidem), que para los hebreos, ir al desierto fue “salir de Egipto”, lugar del sometimiento. Por tanto, en la conciencia simbólica, desierto y salida (éxodo) se presuponen recíprocamente. Volvemos a la palabra de Jabès, quien reflexiona: “El caminar errante crea el desierto” (2000, p. 95), o afirma, a través de la voz de uno de sus rabinos creados: “Errar, decía, no es más que la tentación de reconstruir el rostro despedazado de la ausencia” (1984, p. 69). Emigrar interiormente corresponde a la realización y confrontación del desierto concebido como tentativa de despojamiento de las subordinaciones del yo y el superyó, en términos freudianos, y de recuperación de lo olvidado o perdido. Rojas Guardia, a su manera, confirma tal sentido:

Podemos concebir el arranque de la experiencia

espiritual como una salida, como un éxodo. El que se resiste al viaje, a un cierto nomadismo mental que implica una constante movilización interna y una ruptura con respecto a la fosilización del pensamiento a la que solemos fácilmente acostumbrarnos, no tiene el talante adecuado para emprender lo que, sin duda, es una aventura suprema. (1985a, p. 29)

La ascunción del desierto y del éxodo conforman una experiencia que acrisola la interioridad, al remover los contenidos adosados en ella, cuestionar las actitudes asimiladas en la normalidad establecida y abrirse al riesgo de lo que advendrá.

Desde esa disposición Rojas Guardia declara su impugnación al hipercriticismo autosuficiente de la modernidad, que inficiona a la conciencia, “volviéndola narcisísticamente sobre sí misma, obligándola a penetrar en el dédalo del autoexamen, del desmontaje ideológico, superyoico [...]”, como lo expresa en el fragmento 11(DM, p. 12). Su reflexión va dirigida a refutar el culto imperante de la lucidez, a la que valora como “el último y más sutil de los dioses falsos” (idem).

Ese reconocimiento crítico del desmedido interés hacia la inteligencia racionalista que, como una pulsión incontrolable, permea el espíritu moderno, va acompañado de la comprobación de una realidad soterrada: la seducción activa de la “irradiación del poder”, en el sentido más foucaultiano del término poder : somos sujetos –agentes o pacientes– de la axiología dominante que vehicula, entre sus valores y actitudes, el afán del éxito, la prepotencia de la seguridad, la soberanía de la única verdad, el primado del orden. Es el aspecto abordado en el fragmento 12 (DM, p. 13), en estrecha vinculación con el segmento anterior.

De esa realidad descrita Rojas Guardia no se excluye, no está a salvo, pues comprueba la actuación generalizada de aquella “en los pliegues de la subconciencia”, tal como denuncia: “uno sigue asintiendo, pese a lo que suele proclamar desde la esfera menos comprometida de la interioridad, a los mensajes llegados desde la voz del César, el César político, económico, social, religioso” (idem). Somos protagonistas solapados en connivencia con el poder y su lenguaje, “cuyas ramificaciones se prolongan dentro de nuestro mismo cuerpo”.

Se trata, en lo fundamental, de un “titanismo moral” (RG, 1985a, p. 53), de una actitud prometeica caracterizada por la desmesura y el triunfalismo, tan lúcida-mente tratada por el terapeuta jungiano Rafael López-Pedraza en su libro *Ansiedad cultural*, donde podemos leer: “Demandamos triunfo y la demanda de triunfo es imperiosa, y tanto que se debe triunfar cueste lo que cueste” (1987, p. 81). En re-

beldía contra esa moral, ya en su libro *El Dios de la intemperie* Rojas Guardia sostenía: “En una sociedad montada sobre la indiscriminada aspiración al éxito, sólo el fracaso preserva la lucidez existencial” (1985b, p. 58). Apreciación en la que muestra su coincidencia con Cadenas, que en su poema “Fracaso” expresa: “Cuanto he tomado por victoria es sólo humo // Fracaso, lenguaje del fondo, pista de otro espacio más exigente [...] // Me has brindado sólo desnudez // [...] // Gracias por quitarme espesor a cambio de una letra gruesa” (1979a, pp. 101, 103). Abrumado por la lógica del titanismo moderno, consciente de la ansiedad que inculca en nosotros la microfísica del poder, Rojas Guardia estima la conciencia del fracaso “como apertura a la humildad del ser real, como aprendizaje de los límites, como supremo arte de la verdad” (1989, p. 94).

La segunda parte de *Diario meridiano*, “Qohelet y la moral provisional (El principio de incertidumbre)”, es un ensayo formado por densas y complejas reflexiones filosóficas, teológicas, literarias y existenciales, que hace honor a la naturaleza originaria y constitutiva del género, según Montaigne, a la que nos referimos en párrafos anteriores. Se nutre de dos fuentes fundamentales: el pensamiento simbólico de Nietzsche y el libro del *Eclesiastés* (o Qohelet, “El conferencista”, en aproximada traducción) de la Biblia.

En este ensayo Rojas Guardia fundamenta la premisa o propuesta ética que constituye la incertidumbre, de allí el vocablo “principio” de su título (aunque también podría aludir a la formulación de Heisenberg). Comencemos por destacar un enunciado central de su concepción: la incertidumbre como “clima de la interioridad humana” (DM, p. 46), expresión en la que el autor establece –a nuestro modo de ver– la significación trascendente de la incertidumbre: un temple y una atmósfera asumidos por la subjetividad. Atmósfera, por formar un espacio influyente o condicionante que circunda la interioridad. Para acercarnos a la idea de temple acudimos a López-Pedraza (1987), quien lo define como “un estar lento estando la psique dispuesta” (p. 67); una disposición psíquica caracterizada por un movimiento interior en lentitud e intensidad. La incertidumbre representaría, entonces, el estado en el que nuestra interioridad se coloca de modo atento, paciente y agudo frente a la realidad. Sin embargo, constata Rojas Guardia: “Solemos temerle a la incertidumbre” (DM, p. 27); nuestro temor y rechazo cotidianos parecen alejarnos de ese temple. Al respecto (se) nos confronta:

Preferimos aferrarnos, sin más, a una ley abstracta, a una mecánica repetitiva de hábitos, al aura vaga que desprenden ciertas palabras consagradas, a un afecto que empobrecemos por manosearlo sin cesar, al rol que desempeñamos frente a los otros, a la imagen o idea que tenemos de nosotros mismos, a una circunscrita, hogare-

ña postura ante la realidad... (idem)

En fin, acciones y conductas que responden a las seguridades inscritas en la subjetividad ordinaria, establecidas en nuestro yo, y que intentan conjurar el riesgo, el peligro, la desviación, reproduciendo diariamente la “normalidad” instaurada por la dinámica social internalizada.

A contracorriente de tales actuaciones, la incertidumbre configura un talante o estado mental que abre atmósferas existenciales, en las que la vinculación con la realidad se constituye sobre un eje valorativo paradójico, retirado de todo determinismo. “Entrar en la incertidumbre –sostiene Rojas Guardia– significa penetrar, quizás de bruces, en el corazón de lo real” (DM, p. 31); perspicaz y severa afirmación que nos habla del alcance de tal disposición: acceder al centro de la realidad, y, a la vez, de la incomodidad que generalmente comporta: “de bruces”, quizás postrado o abatido, de cara al misterio. En tal sentido, la incertidumbre supone cambios en nuestra conciencia relacionante con el mundo, es decir, modos diferentes de sentir y conocer lo real.

Para abordar las transformaciones (perturbaciones, para nuestra instalada lógica) que la incertidumbre produce en nuestra conciencia, Rojas Guardia recurre al pensamiento de Nietzsche, en cuya obra identifica imágenes que simbolizan los rasgos de ese talante: la cuerda sobre el vacío, la danza, el juego, la ligereza, la risa y el viaje, manifiestas en el capítulo “Los siete sellos o la canción del alfa y el omega” de Así hablaba Zaratustra.

La indicación de este recurso a Nietzsche nos la presenta por medio de una digresión en la cual bien merece la pena detenerse. Como aval a su estrategia, Rojas Guardia expone acerca de las dos posibilidades que se tienen ante los límites de la conceptualidad y del lenguaje, “dos opciones asimétricas –señala– pero tendientes a traducir la misma experiencia” (DM, p. 27): el silencio místico y la imaginación simbólica. Sobre el primero acota que suspende el discurrir racional para dar paso a la intuición. La segunda posibilidad configura un saber que, a diferencia de la univocidad del conocimiento racional, “brota de la escisión entre lo visto y la inabarcabilidad de la visión” (p. 28); en lo simbólico un nivel conocido de la realidad se constituye en expresión (significante) de otro nivel indecible o inasible de lo real. De allí su apelación a Nietzsche, pues en su obra las imágenes simbólicas adquieren la fuerza de “herramienta cognoscitiva”, poniendo en cuestión “el predominio totalitario que en Occidente el concepto ostenta sobre la imagen” (idem).

Volviendo a lo anterior, Rojas Guardia desarrolla lo que considera “aportes epistemológicos” o “riquezas cognoscitivas” de la incertidumbre. Inicialmente señala al riesgo como un primer aporte, al que simboliza con las imágenes

de la cuerda floja y el filo de la navaja: “La incertidumbre nos pone a caminar, en ocasiones súbitamente, sobre la cuerda suspendida en el vacío y el filo de la navaja” (DM, p. 27). Nos encara con el carácter peligroso de lo real, con su propiedad inestable. Las seguridades y convicciones se resquebrajan o derrumban, surgiendo, entonces, la experiencia del vacío y el vértigo, que nos liberan de aquéllas por el desasimiento y el movimiento. Esta experiencia hace fluir, pues se debilitan o desploman la rigidez y la exactitud mentales. Despierta el impulso al desplazamiento, y aquí hacen aparición en la meditación del autor otras dos imágenes de raigambre nietzscheana, la ligereza y la danza. El espíritu se desendurece y alcanza un extraño gozo: “la ligereza del danzarín está a punto de poseernos de improviso, tal como una insensata alegría toma por entero a algunos hombres en medio de ciertas situaciones desesperadas” (DM, p. 29). Este estado se asemeja a la esencia misma del ser, que para Rojas Guardia es “pura liviandad sin asidero, afirmación gratuita, baile porque sí frente al peligro inminente de la muerte” (idem).

Un segundo rasgo derivado de la incertidumbre es la ambigüedad. Ella hace que la visión de lo real se redimensione y relativice, que el sentido sea experiencia amplia y flexible: “Toda inmóvil perspectiva unidimensional, al penetrar en la lógica vacía de la incertidumbre, se transforma –se mueve– aproximándose a su contraria, imbricándose con ella en un calidoscopio policéntrico” (DM, p. 30). Se accede a una conciencia de la multiplicidad y variabilidad del sentido, de la ambivalencia. Es el momento en que Rojas Guardia conjetura acerca de la sintonía de la incertidumbre con ciertas tendencias de la ciencia moderna y contemporánea, como lo han hecho otros pensadores en un plano similar. En su caso, refiere al Principio de Incertidumbre o Indeterminación formulado por Heisenberg y a la Relatividad teorizada por Einstein; pero se podrían agregar otros aportes, tal como lo recoge y sintetiza Pániker (2000): “Toda observación es relativa al punto de vista del observador (Einstein); toda observación afecta al fenómeno observado (Heisenberg); ningún sistema puede probar los axiomas en que se basa (Gödel); sólo lograríamos saber algo del mundo en su totalidad si pudiéramos salir fuera de él (Wittgenstein)” (p. 20); a lo que quizás habría que añadir otras teorías como la del “caos”, la de las “catástrofes”, la de los “subconjuntos borrosos”, entre varias (cf. Pániker, ob. cit., pp. 227, 236, 321). Lo observado por Rojas Guardia le lleva a pensar que la incertidumbre “constituye el paradójico eje valorativo que, en el mundo del espíritu, actúa como correlato de los principios que fundan la inasibilidad, reacia a toda determinística, de la materia en su relación con nuestra conciencia” (DM, p. 31).

Otro elemento aportado por la incertidumbre es el humor (o la ironía), orgánicamente vinculado con los

anteriores. La “pacífica ironía” y el “humor desapegado” surgen del carácter lúdico que la libertad y la movilidad de lo ambiguo otorgan a la percepción del mundo; la imprevisibilidad y oblicuidad aligeran, suavizan, permiten jugar y danzar, según las imágenes nietzscheanas. Sostiene Rojas Guardia que, como consecuencia anímica de la incertidumbre, su humor “posibilita –tal es su nervio lúdico– una ampliación de las posibilidades morales” (DM, p. 32), y así lo normado y reglado pierde su valor demostrativo y único, y son vistos ahora como muestras de lo probable. Ante todo este impulso de holgura y sutileza espiritual brotado desde la generosidad de la ironía, se pregunta el autor “cómo no ha de hacer estallar la risa” (p. 33), expresión liberadora que, por cierto, desde la antigüedad se asocia con lo divino. Para afianzar el sentido liberador de la risa acudimos a la reflexión de Bataille (1968), quien señalara que es “una especie de lo desconocido que nos invade súbitamente trastornando nuestra base habitual [...]”; su origen está en “pasar de un mundo donde cada cosa pertenece a un orden estable y bien conocido a un mundo donde nuestra seguridad es subvertida” (p. 65).

Pero esta actitud lejos está de lo irresponsable, pues no pierde de vista su respuesta, su reto ante lo real. Y he aquí el último aporte cognoscitivo y ético de la incertidumbre tratado por Rojas Guardia: la responsabilidad. “La incertidumbre, por ser lúcida, es también responsable”, declara (DM, p. 33). Nos mantiene vigilantes ante la amenaza de la insensatez y la negligencia del “todo vale” o del “nada importa”. Por ella estamos alerta frente al peligro del endurecimiento, del convertir lo móvil y ligero en norma o impostación. “Caminar sobre la cuerda floja –advierth– ha significado siempre entrenarse en la equidistancia que soslaya la brusquedad de cada extremo” (idem). La incertidumbre forma la disposición a ser responsable, de responder a la inmanencia compleja de lo real, a su porosidad y ductilidad.

Para Rojas Guardia la incertidumbre guarda una estrechísima relación con la experiencia religiosa, entendido lo religioso –como hemos expuesto antes– en su sentido más profundo y antiguo: volver a unir, es decir, restituir el vínculo primordial con lo sagrado o lo divino. O lo que sería igual: con la realidad, que es el misterio mismo, como sostiene Rafael Cadenas. De lo que se trataría, entonces, es de restablecer la relación primigenia, sacral, eso que el avasallante proceso de secularización nos hace mirar con pudor.

Esta vinculación religiosa, que en Rojas Guardia es fundamentalmente judeo-cristiana, sienta las bases desde las cuales se piensa y valora la incertidumbre. De allí que la fuente central y generadora de su disertación reflexiva en el texto que comen-tamos sea el ya indicado libro bíblico: *Eclesiastés* o *Qohelet* (en hebreo), perteneciente al Antiguo

Testamento. Se trata de un breve ensayo de autor anónimo, escrito quizás entre los siglos III y II precedentes a la era cristiana. En este tiempo, según añade Rojas Guardia, el pueblo hebreo vive una época de crisis, en su pensamiento y costumbres, consecuencia de las fracturas político-culturales ocasionadas por las recientes fuerzas conquistadoras que se disputaron el dominio de esa nación. Entonces la sabiduría hebrea, su doctrina tradicional, experimenta un período de graves dificultades y contradicciones. De allí que el autor sostenga que el *Eclesiastés* constituya “un eco existencial (el idioma de una conciencia –también de una pequeña comunidad de conciencia) respondiendo a toda aquella coyuntura histórica propiciadora de incertidumbre” (DM, pp. 34-35).

En tal sentido, Rojas Guardia discierne en el *Qohelet* la presencia de las pautas cardinales de una moral provisional, frase que extrae del Discurso del método de Descartes, y una “teología de la incertidumbre” (p. 35). La primera denominación aplicada al *Qohelet* por el autor podemos entenderla en cuanto en este libro se perfila un talante abierto y flexible, que no pretende fijar normas de validez intemporal, antes bien –y en esto identificamos cierta semejanza con lo argumentado por Descartes (cf. ob. cit., pp. 60-63)–, tiende al alejamiento de las actitudes excesivas, al constante impulso de la inquietud frente a sí mismo y el seguimiento de una vida dispuesta al descubrimiento ante lo que se presenta (“dudar de sí misma al no autoasirse”, puntualiza Rojas Guardia, DM, p. 50). La segunda denominación –la teológica– intenta definir al *Qohelet* como una obra de la reflexión acerca de la relación del hombre con Dios basada en el espíritu incierto de su tiempo, “pero –como acota Rojas Guardia– traspasándolo al apuntar al núcleo mismo de lo real y a su sobreabundancia meta-histórica” (idem).

El autor arguye que el libro bíblico toca el centro sensible del judeocristianismo: la historia como el espacio privilegiado del contacto con lo divino, y, por esta vía, la relación interpelante con lo humano, que se muestra en tanto solidaridad. Y esto se realiza desde una conciencia que ahonda, “sin asideros, sin estereotipos, sin fórmulas sedantes” (DM, p. 38), en la incertidumbre como cuestión ontológica, a través de un lenguaje en el cual toma cuerpo ese estado mental, expresado como habla plural y fragmentaria. Tomemos algunas citas presentadas por Rojas Guardia: “Examiné todas las acciones que se hacen bajo el sol: todo es vanidad y caza de viento”, “Y a fuerza de trabajo comprendí que la sabiduría y el saber son locura y necesidad” (p. 37).

Rojas Guardia se pregunta qué propone la incertidumbre del *Eclesiastés*, y responde que “apenas propone algo, sencillamente porque la incertidumbre baja la voz a la hora de las propuestas” (DM, p. 40). En la experiencia misma

esta conciencia descubre trazos y destellos que pueden encaminar el vivir, pero le es imposible postular soluciones o salidas; en todo caso –anota– “proponerse a sí misma”, ya que “es una nada a derrochar, una forma pura en la que cabe todo, excepto lo repleto” (idem). En efecto, qué puede ofrecer la incertidumbre que no sea su temple ante lo que acontece, su mirada y escucha atentas, su espíritu móvil, su generosa desnudez. Como declara el poema de Cadenas, citado puntualmente aquí por Rojas Guardia: “A sus certidumbres / opones tu descampado. / [...] / Les ofreces / a manos llenas / tu nada”.

No obstante, Rojas Guardia trata de sintetizar el leve fundamento de la existencia que encuentra o recibe Qohelet al exponerse desde su incertidumbre, y lo condensa en la frase siguiente: “el gozo de arriesgarse en la ambigüedad”, lo cual podría variar así: “el riesgo de gozar lo ambiguo, lo ambiguo de arriesgarse en el gozo” (idem). Variaciones del mismo tema, diríamos con frase propia de la composición musical, en las que se conserva su sentido enriqueciendo sus posibilidades. En definitiva, la incertidumbre posee una lógica propia inasimilable a cualquier modelo, pues su origen, medio y fin (si lo tuviera) es, a la vez, el vértigo o el vacío de la incerteza, la ambivalencia y el gusto o la gratitud del ánimo. Captar la naturaleza inasible o inaprehensible de la realidad, es decir, su ambigüedad, significa percibir o experimentar el reto y la aventura, y esto se vive como liberación, como tal propiciadora de un gozo con el que se asiente a la riqueza misma de lo ambiguo y del riesgo que nos plantea.

Mas el gozo de la incertidumbre no consiste en una suerte de cómoda complacencia ni en un estado de felicidad plena; por el contrario, en él subyace una conciencia trágica, como nos advierte Rojas Guardia. Danza y equilibrio sobre la cuerda. El juego de lo individual ante lo cósmico actúa como inminente temblor, y por lo tanto abriga la disposición responsable. Aunque experimente el gusto de lo real, sabe del sujeto de la incertidumbre, por la humildad y la lucidez que ésta despierta, de la sagrada e ínsita amenaza de la vida.

Así, Rojas Guardia nos avisa que la incertidumbre “no busca llegar a ninguna parte –aunque se trace metas [...] pero, eso sí, disfruta ampliamente del viaje” (DM, p. 44). Tomando la imagen de Ítaca en el poema de Cavafis, resalta al trayecto como riqueza en sí misma. Si bien existe como condición para el viaje o punto avistado en el horizonte, “Ítaca –señala– no tiene nada que darle. Está vacía. Lo que equivale a decir que está plena del viaje mismo” (idem). Y es este vacío el que impulsa el constante desplazamiento.

Este rasgo le permite hacer la conexión con el “nomadismo mental, existencial” asociado al judeo-cristianismo. Tal experiencia tiene su fuente en la fe, concebida por Rojas Guardia como apuesta, aventura, riesgo del ser. Cimienta

este concepto –según hemos indicado ya– en la actitud desprendida y confiada de Abraham, que escucha y sigue la solicitud de Dios sin poseer ninguna certeza: “Salió de su tierra sin saber adónde iba, y por la fe que tenía vivió como extranjero en la tierra que Dios le había prometido” (citado en RG, DM, p. 45). Apoyado en la Carta a los Hebreos de San Pablo (XI, 1), afianzará este carácter abismal de la fe, pues ella supone “estar convencidos de lo que no se ve, pender de lo inasible, certificar lo incierto” (idem). Al igual que para Abraham y Pablo, la fe alberga la incertidumbre, y es, por lo tanto, errancia, donde lo importante, lo que otorga el sentido, no estriba en el arribo al destino, sino en la experiencia misma del viaje, el tránsito, como diría Borges. “Todo viajero vocacional –argumenta– disfruta del viaje por el viaje mismo, y mucho más si sabe que esa odisea se le otorga como don gratuito” (p. 46). Por ello la sugestiva síntesis de su proposición: “Viaje paradigmático: la fe” (DM, p. 46). Bajo la luz del referente bíblico, se figura a la incertidumbre –y a la fe–, como experiencia del desierto, emigración interior.

Para Rojas Guardia la aproximación a Dios –el Dios de la intemperie– constituye el ejercicio de esa emigración interior, de ese viaje lleno de riesgos y preguntas, sólo sostenido por la fe. Por eso generalmente implica, como hemos apuntado, una “provisional experiencia de pérdida o evaporación del sentido” (DM, p. 16). Lo intangible del ser de Dios se experimenta al modo de un goce ambiguo y suspendido, en el asombro que supone el testimonio de lo incierto, la anulación de las seguridades. A propósito Rojas Guardia formula otra afirmación: “[...] la incertidumbre auténtica es siempre mística: en la base de la conciencia personal se dirimen sus más definitivos desafíos” (DM, pp. 46-47). En el centro de nuestra conciencia individual enfrentamos la “amenaza de siempre”, aquella que nos recorre interiormente, nos reta y pone en crisis nuestros fundamentos: eso constituye la experiencia mística realzada por el autor.

Con esta referencia a lo místico retornamos al nervio de la experiencia de la incertidumbre, por el cual existe y se reafirma como clima de la interioridad: el misterio. A ello remite lo místico, no por casualidad su palabra derivada (cf. Corominas, 1990, p. 398). Pániker (2001) nos sitúa claramente: “Lo místico es lo real, (...) es el mero acto de estar aquí, ahora, completo en sí mismo, deshecho ese perpetuo tic que tenemos de ir a buscar la realidad en otra parte” (p. 288).

Surge, entonces, en este ensayo de Rojas Guardia, la obligada referencia a la “noche oscura del espíritu” de San Juan de la Cruz, en la que la experiencia de Dios toca los límites del ser, inmersión espiritual y corporal en el sentido. Aprehensión extrema de la incertidumbre, el vacío colma al ser, la nada se hace presencia a-sentida. La salida

de la noche oscura sólo es posible –como indica Valente (1982, pp. 78-79)– en la desapropiación, en el desasimiento, es decir, en la vacuidad o la nada. En la visión de la filósofa María Zambrano (1973) esta experiencia se amplía a la dimensión de lo humano: “Quien pretende ser absolutamente acaba sintiéndose nada dentro de una resistencia sin fronteras. Es lo sagrado que reaparece en su máxima resistencia. Lo sagrado con todos sus caracteres: hermético, ambiguo, activo, incoercible” (p. 187). Aquí vale que volvamos a Cadenas (1995), quien a propósito de su reflexión sobre San Juan de la Cruz, apunta: “El vacío que se hace en el alma desnuda lo ocupa una presencia desconocida. O tal vez el vacío sea esa presencia” (p. 15).

La experimentación del vacío representa el momento más abisal de la incertidumbre, el hito de la travesía en el que pulsamos la muerte, como acota Rojas Guardia: “Al aproximarnos a Juan de la Cruz hemos tocado el límite de la incertidumbre, como quien roza ya la muerte: raíz de la nada [...]” (DM, p. 49). Vivimos la muerte antes de morir físicamente, pues se produce un desalojo de todo lo que nos estorba, incluso del ego (la destrucción de la identidad del sí mismo, tratada por Valente: 1982, p. 77). En esta frontera la incertidumbre constituye el vértigo de lo insondable, la disipación de todo saber (o la entrada en un saber del no saber), la destrucción que permitirá el resurgimiento, pues, con palabras de María Zambrano (ob. cit.), “la nada hace nacer” (p. 181).

En la conclusión de su ensayo, Rojas Guardia nos entrega una reflexión final sobre la incertidumbre. Conjetura que en toda expresión de ella se aloja un “último secreto” (DM, p. 50), vinculado a su carácter provisional, que reside en reconocer su movimiento (“ella se moviliza, sí”), pero que éste se realiza desde su continua permanencia “en una especie de umbral”. Movilidad y fijeza interpenetradas, como sustenta Paz en su seductor ensayo *El mono gramático*; mas Rojas Guardia nos sugiere que tal “fijeza” consiste en la asunción de un estado de irresolución, como si se tratara de la vivencia de un espacio de entrada nunca franqueado del todo, de un interregno. Estamos quizás ante la “inminencia de la presencia” de la que nos habla Paz (ob. cit., p. 19).

Esta faceta es complementada por otra, formando ambas ese “postrer secreto” enunciado. Dice así que también radica en “vislumbrar esto: si no se crispa y se deja fluir mansamente, la recorre íntegra aquella expectación, esa corazonada” (idem). El verbo usado por nuestro autor: vislumbrar, nos reafirma el sentido de la inminencia: se atiende siempre a una prefiguración, un anuncio, una entrevisión. Y ésta nos advierte la posibilidad de sentir que nuestra incertidumbre es atravesada por “un palpito que no la abandona en medio de sus quehaceres y puede advenirle con intensidad” (idem), si no se cae en la exasperación y se

abandona al paciente devenir. ¿Pero a cuál palpito o corazonada se refiere Rojas Guardia? Tal vez a ese que permite presentir el límite “baluceado a duras penas por San Juan” (DM, p. 49), ese “máximo ensanchamiento de las posibilidades, cuando los contrarios se cortegan” (p. 48).

Sin embargo, estamos en el terreno de lo indecible, es decir, de una experiencia situada en los límites del lenguaje, ante algo que nuestra verbalización difícilmente alcanza. Por eso concluye Rojas Guardia: “¿Cómo llamar a lo que insinúa este presentimiento?” (p. 50).

Sólo nos es dado ahora volver a nuestro recomenzado principio. La incertidumbre, experiencia de una espiritualidad en vilo, configura el riesgo frente al asombro de la existencia y, a la par, el gozo del enigma de la realidad.

### Referencias bibliográficas

- Bataille, G. (1984). *La experiencia interior* (F. Savater, Trad.). Madrid: Taurus.
- Cadenas, R. (1983). *Anotaciones*. Caracas: Fundarte.
- Bremond, Henri (1947). *Plegaria y poesía*. Buenos Aires: Nova.
- Brito, C. (1993). *Al borde de Dios (Fundamentos religiosos en la obra de Armando Rojas Guardia)*. Maracay: Secretaria Cultura Edo. Aragua.
- Cadenas, R. (1977). *Intemperie*. Mérida: Universidad de los Andes.
- Cadenas, R. (1979a). *Los cuadernos del destierro / Falsas maniobras / Derrota*. Caracas: Fundarte.
- Cadenas, R. (1979b). *Realidad y literatura*. Caracas: Equinoccio.
- Cadenas, R. (1995). *Apuntes sobre San Juan de la Cruz y la mística*. Caracas: Fondo Editorial Orlando Araujo.
- Cirlot, J-E. (1982). *Diccionario de símbolos* (5ª ed.). Barcelona (España): Labor.
- Corominas, J. (1990). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* (3ª ed. rev.). Madrid: Gredos.
- Cruz, San Juan de la. (1627 / 1977). *Poesías completas* (3ª ed.). México: Aguilar.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Descartes, R. (1997). *Discurso del método* (13ª ed.) (M. García M., trad.). España: Espasa Calpe.
- Jabès, E. (1984). *El libro de las semejanzas I*. España: Alfabeta.
- Jabès, E. (1990a). *El libro de las preguntas I*. España: Siruela.

Jabès, E. (1990b). *El libro de las preguntas II*. España: Si-ruela.

Jabès, E. (2000). *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*. Madrid: Trotta.

Joyce, J. (1979). *Stephen el héroe*. Barcelona, España: Lumen.

Krebs, V. (1997). *Del alma y el arte*. (Serie: Reflexiones en el Museo, N° 2). Caracas: Fundación Museo de Bellas Artes.

Levinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito*. Ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Sígueme.

López-Pedraza, R. (1987). *Ansiedad cultural. Cuatro ensayos de Psicología de los arquetipos*. Caracas: Psicología Arquetipal.

Mujica, H. (1998). *La palabra inicial (La mitología del poeta en la obra de Heidegger)* (4ª ed.). España: Trotta.

Pániker, S. (2001). *Aproximación al origen* (6ª ed.). Barcelona, España: Kairós.

Paz, O. (1990). *La otra voz. Poesía y fin de siglo*. Caracas: Seix Barral.

Rojas Guardia, A. (1985). *El Dios de la intemperie*. Caracas: Mandorla.

Rojas Guardia, A. (1985). *Poemas de Quebrada de la Virgen*. Maracay: Secretaría de Cultura del Edo. Aragua.

Rojas Guardia, A. (1989). *El calidoscopio de Hermes*. Caracas: Alfadil.

Rojas Guardia, A. (1991). *Diario merideño*. Mérida: Solar.

Rovatti, P. A. (1990). *Como la luz tenue. Metáfora y saber*. España: Gedisa.

Sandoval, C. (1999). *Ensayar la vida*. Ateneo, 11, 21-22.

Valente, J. A. (1982). *La piedra y el centro*. Madrid: Taurus.

Zambrano, M. (1973). *El hombre y lo divino* (2ª ed.). México: FCE.