

LAS RIBERAS
DEL SAMSARA

Interpretación y análisis del *Siddhartha* de Hesse

Paul Ricardo Dávila Mateus

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
PREGRADO EN ESTUDIOS LITERARIOS
BOGOTÁ, D.C.

FEBRERO DE 2010

LAS RIBERAS
DEL SAMSARA

Interpretación y análisis del *Siddhartha* de Hesse

Paul Ricardo Dávila Mateus

*Trabajo de grado presentado como
requisito parcial para optar por el título de
Profesional en Estudios Literarios*

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
PREGRADO EN ESTUDIOS LITERARIOS
BOGOTÁ, D.C.

FEBRERO DE 2010

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD

Joaquín Sánchez García

DECANA ACADÉMICA

Consuelo Uribe Mallarino

DECANO DEL MEDIO UNIVERSITARIO

Luis Alfonso Castellanos S.J.

DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE LITERATURA

Cristo Rafael Figueroa Sánchez

DIRECTOR DE LA CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

Jaime Alejandro Rodríguez

DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO

Luis Carlos Henao de Brigard

Artículo 23 de la resolución No. 13 de Julio de 1946:

“La universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de tesis, sólo velará porque no se publique nada contrario al Dogma y a la Moral Católica, y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia”

Al río que nos recorre...

A Sylvia...

TABLA DE CONTENIDO

Introducción. “Ya fuiste el hombre que serás”	8
1. La narración y el rastro búdico.	12
1.1 Un breve repaso por las vidas de dos Siddharthas.	12
1.1.1 Gautama	12
1.1.2 Siddhartha de Hesse, contemporáneo pero no coetáneo del Buda...	14
1.2 Los Paralelos: Relación descriptiva analógica entre el texto de Hesse y diversas narraciones búdicas sobre la vida del Buddha.	16
1.2.1 El hogar	16
1.2.2 Partir para compartir la soledad, con los Samanas	20
1.2.3 Gotama y el despertar	24
1.2.4 Kamala y los hombres niños	34
1.2.5 El Om escucha al Río y el Río al Om	39
2 Las constantes de Hesse, perspectiva global de su obra: puntos esenciales de la obra general en prosa de Hesse en diálogo con el <i>Siddhartha</i>.	45
2.1 El hogar abre sus puertas	45
2.2 Lo sagrado	49
2.3 El caos y lo sagrado, el reverso de las antípodas.	53

2.4	La duda del tiempo	63
2.5	El camino a la inocencia y al lenguaje	73
3	Las lecturas del Siddhartha. El estado del arte de la principal crítica estilística y de contenido.	83
3.1	Tiempo y Estructura del Siddhartha (L. Shaw)	86
3.2	El paisaje del alma (Theodore Ziolkowski)	91
3.3	La simbología numérica (R. Karalaszvili)	94
4	Samsara, los giros de los Siddharthas: Inferencia de otra visión del Samsara a partir de la novela, materiales anexos a ella (cartas, ensayos y otros manuscritos), tanto por Hesse como por sus comentadores, y la concepción búdica kármica.	100
	Siddhartha, un nombre para dos giros del Samsara. Conclusiones.	109
	Bibliografía	114

Go, go, go, said the bird: human kind
Cannot bear very much reality.
BURNT NORTON
(No. 1 of 'Four Quartets')

T.S. Eliot

Introducción

“Ya fuiste el hombre que serás”

Siddhartha, hijo pródigo de un Brahmán de la India, cuando le comentaba a su consorte sobre los rumbos que él deseaba tuvieran sus propósitos, afirmaba que sus deseos eran piedras arrojadas al agua, donde más que dirigirse por sí solas, junto con el llamado de la gravedad, eran ellas mismas quienes se dejaban atraer hasta el fondo como meta. Así nos parece hoy la novela de Hesse que lleva el nombre de su personaje homónimo del Buda: diáfana pero no directa como el aire, con obstáculos invisibles y declarada en un tono de intimidad al confidente. En ello se oculta el arte de la leyenda en que Hesse la escribió pues, de hecho, los obstáculos que alcanzaron a paralizar su escritura lograron ser más tarde los motivos de su cauce y desenvolvimiento. *Siddhartha* fue concebida en el periodo final de la primera guerra mundial, algo que determinó para Hesse una reflexión a partir del hombre mismo sobre su momento histórico más allá de la sociedad en que se exterminaba. Tal análisis presuponía desde su propia naturaleza, además, verse a sí mismo y contemplar el caos humano en su ser. Tal situación crítica, muy a pesar suyo, tuvo también reflejos claros en su vida afectiva y síquica. Fue entonces cuando el cambio de perspectiva se hizo necesario y decisivo. El valor de empezar de nuevo y desde cero fue evidente a partir del giro de su narrativa con *Demian*, novela con la cual obtuvo un premio para nuevos escritores por haberla escrito bajo el seudónimo de Emil Sinclair y al cual declinó a pesar de su dramática situación económica. Más tarde, y aunque con mayores dificultades, el renovado impulso lo llevó a reevaluar sus raíces y poner por escrito una obra fruto de su constante acercamiento a Oriente.

Hijo de una tradición incalculable, Hesse presenta en su prosa el conocimiento de ella, no sólo por sus lecturas sino a través de la inmersión en el hombre a partir del conocimiento de sí mismo, más que como una ficción narrativa. Esto y la su superación del caos doble –interior y exterior–, nos permite medir su talla. Entre tanto, muchos mencionan la cuestión fáustica que atormenta a Siddhartha: el deseo de conocer; la diferencia radica en que, mientras el Fausto de Goethe pelea contra su destino, el hombre de Hesse batalla contra sí mismo (Saager), y la solución que este último encuentra no proviene de un elemento exterior sino que surge desde dentro de su seno. Él debe conquistarse frente a sí mismo. Tradición y renovación, pasado y su futuro, esta fueron algunas de las estrellas que marcaron el destino de Hesse, tanto más interesantes si la observamos en relación con su *Siddhartha*, obra a la que bien podría epilogarse “Ya fuiste el hombre que serás”, pues en ella el destino confunde sus alcances con la reinterpretación del tiempo. La antigua e inagotable idea del Samsara no se detiene en la explicación de un paso de una vida a otra como transmigración, pues su ritmo habita también la vida. Simultánea, la imagen del rostro que ve su hombre en el agua debe ser buscada entre el anciano y el niño, el dichoso y el triste; el reflejo es borroso, pero quien observa tiene la certeza de todas las edades vistas en una sola: la edad de ser hombre.

* * *

En cuanto al estudio de una obra que es digna de sus maestros como el *Siddhartha*, implica una tarea en muchos frentes. Iniciar este recorrido a través de sus páginas me ha llevado a revisar los principales estudios dentro del caudal de sus lecturas, con lo que, en consecuencia, la disposición de la estructura del presente documento comprende una observación detenida de aspectos generales y reconocidos alrededor de la obra hasta llegar a una posición autónoma frente a ella y sus postulados. Entre tales aspectos están enmarcados los dos primeros capítulos. El análisis parte de ver en la obra dos vidas que, entre inocencia, sufrimiento y luz, han dado la consistencia interna al *Siddhartha* como

novela. Una de ellas es la vida del buda, Siddhartha Gautama, de quien se han desarrollado infinitos matices, por lo cual, para evitar mayores ambigüedades, he tomado la relación biográfica de Richard Pischel¹. La otra vida es la del personaje homónimo del iluminado y quien da título a la obra, Siddhartha. El paralelo, pues, que planteo en esta sección inicial busca ver primeramente los puntos de contacto esenciales entre los dos hombres, sus decisiones y rumbos, para luego, en el segundo capítulo, establecer un estado del arte de la crítica sobre *Siddhartha* con relación a los puntos esenciales de la novelas de Hesse según Theodore Ziolkowski, y, con ello, ser capaz, en una tercera etapa, de analizar los encuentros y desencuentros entre aquellas vidas, la crítica y las ideas que puedan generar frente a dos de los temas principales del libro: el hogar y el Samsara.

Se hace necesario dejar en claro dos aspectos en cuanto al budismo y al libro de Hesse:

1. Primero, y como llama la atención Ziolkowski sobre el *Siddhartha*, no se desea rastrear -a voluntad de violentar- la doctrina del buda, sus pensamientos e ideas en el texto de Hesse. Se plantea, en cambio, un acercamiento a los hitos en la vida de cada Siddhartha, el histórico y el literario, con el propósito de seguir el rumbo de sus pasos y decisiones, no el de una doctrina consolidada durante más de 2400 años frente a la obra de un escritor moderno.

“Estos paralelos no significan que Hesse esté escribiendo una vida del buda o utilizando a éste como prefiguración tipológica. Por el contrario, cualquier intento de analizar la novela según las Cuatro Verdades y el Óctuple Noble Camino, violenta la estructura general del libro”.²

Lo que leemos en Hesse es, en realidad, su deseo de escribir una leyenda al lado de la leyenda del buda, en ningún caso reescribir la original. Por otro lado, Ziolkowski justifica los paralelos con la vida del buda al entenderlos como “factores que contribuyen a la cualidad legendaria de la novela” y compara, desde el texto eclesiástico *Acta Sanctorum*, cómo la forma estilística de la leyenda “consta sustancialmente de una vida ideal cuyos episodios están repletos de <motivos> tradicionales o, según la terminología de André

¹ *Buddha, su vida y su doctrina*. Santiago de Chile: Ediciones Ultra: Empresa Letras, 1935.

² Ziolkowski. *Siddhartha: el paisaje del alma*.

Jolles, de <gestos lingüísticos>”³. Desde la perspectiva del crítico, más que una “prefiguración tipológica”, tenemos en los paralelos entre las vidas de los Siddharthas un intento por sostener la “cualidad legendaria de la narración”.

2. Esta lectura del *Siddhartha* no va en pos de una verdad oculta o un significado revelador de la obra. La finalidad del trabajo es indagar, entre vidas, crítica y creencias, los posibles caminos de las interpretaciones y las relaciones que puedan existir o surgir con los aspectos enunciados. El objetivo es, por tanto, potenciar la lectura a través de su delimitación y funcionalidad.

* * *

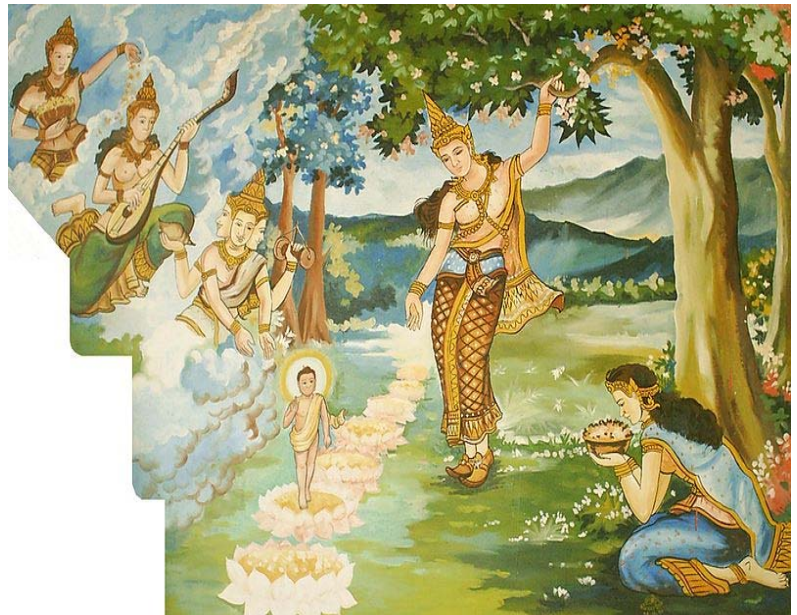
³ Ziolkowski, Theodore. *Las novelas de Hermann Hesse*. Editorial Labor, Madrid: 1976. Pág. 142.

1. La narración y el rastro búdico

1.1 Un breve repaso por las vidas de dos Siddharthas

1.1.1 *Gautama*

Antes de su iluminación, Siddhartha Gautama, quien vivió aproximadamente entre el 563 y el 483 a.C., habitaba el palacio de su padre, Suddhodana, rey de Kapilavastu. Era miembro de la casa de los Sakhya –de ahí su apelativo: Sakhyamuni (sabio de los sakhyas), aunque el nombre familiar fue el de Gautama.



Picture of a painting in a Laotian Temple⁴

Por tal época, en la India era común a gran parte del territorio una estructura política dividida en reinos y repúblicas, lo que distribuía el poder en grupos menores y limitaba la estratificación social. Entre tales organizaciones se encontraban las gana-sanghas, donde en ocasiones, el sistema de castas no era observado, es decir, no se regía enteramente por el orden brahmánico. Este parece haber sido el caso de la comunidad original del buda.⁵

⁴ Nacimiento del buda en Lumbini, un bosque en la actual Nepal. La leyenda narra que su madre se sostuvo de pie gracias a un árbol Sal, cuya sombra cobijó el alumbramiento.

⁵ Romila Thapar, *The Penguin History of Early India: From Origins to AD 1300*. Penguin Books, 2002, págs. 137 y 146.

Desde su concepción en el vientre de su madre, Maya, la vida del buda está rodeada del milagro. Se narra que fue engendrado cuando su madre soñó que un elefante blanco entraba en su costado derecho. En su nacimiento, se dice que Maya estuvo de pie y que el niño dio, a penas tocó la tierra, siete pasos sin ayuda de nadie. El nombre que recibió fue Siddhartha, ‘aquel que alcanza su meta’. Su madre, sin embargo, falleció cuando Siddhartha era aun muy pequeño y su crianza recayó sobre su tía materna, Maha Pajapati.

Su padre, quien intentó seguir la profecía de unos sabios⁶ que le habían visitado para predecir sobre el niño, decidió tratar de conducir la profecía según su parecer. Ella relataba cómo el niño podría ser de adulto bien un gran regente, comandante de hombres y dueño de extensiones de tierras vastísimas, o bien un gran hombre espiritual que desafiaría todo lo conocido y llegaría hasta donde nunca nadie antes había llegado. En Kapilavastu se deseaba un emperador, por ello se siguieron las indicaciones para que su hijo no se hiciera monje. La condición básica y abrumadora para tal objetivo era evitar cualquier contacto de Siddhartha con el sufrimiento. Ello fue posible dentro de los muros y el espectáculo sostenido en su majestuoso hogar hasta la edad de 29 años. Para ese entonces, Siddhartha ya había contraído matrimonio con Yaśodhā y era padre de Rahul a; mas, a pesar de eso, fue más fuerte la impresión del dolor que tuvo cuando un día pudo conocer los padecimientos del hombre. De tal padecer vio tres manifestaciones: un mendigo, un agonizante y un muerto. En ese momento fue cuando tomó la decisión de huir de casa y buscar como asceta una forma para acabar con lo que aquejaba al hombre. Ese episodio de su vida es reconocido como ‘la Gran Partida’. Tuvo entonces maestros, anduvo solo y ayunó por largo tiempo y a tal extremo que casi muere ahogado en una ribera por no tener fuerzas para levantarse. Un plato de arroz rompió su regla y fue el alimento que le indicó que el término medio era el debido. Su meditación se hizo profunda bajo el árbol Bodhi (*figus religiosa*) y se cuenta que allí logró la iluminación y venció la serie de tentaciones de Mara. Su vida no finalizó allí, pero sí abandonó, desde entonces, el flujo de reencarnaciones que le traía de nuevo a la existencia. Semanas más tarde dio su primer

⁶ Entre ellos Asita, quien fue hasta palacio sin ser llamado y, tras celebrar al pequeño, entristeció por saberse muerto antes de que el niño se iluminase.

discurso en las cercanías de Benarés. Su vida continuó luego por años y años de enseñanza para ayudar a los hombres a entender las causas del sufrimiento y mostrar la salida de los eternos giros del Samsara, o el ciclo de reencarnaciones. Tras poco tiempo de su fallecimiento, a sus ochenta años, se celebraron concilios –a los que siguieron disensiones– con el objetivo de poner por escrito su vida y enseñanzas.

1.1.2 *Siddhartha de Hesse, contemporáneo pero no coetáneo del buda...*

El relato de la vida de Siddhartha, el personaje de Hesse, inicia tardío con respecto del buda histórico, por lo menos con relación a los detalles de su etapa más temprana. Se cuenta de la vida en casa de su padre sin resaltar demasiado su infancia y a su madre. Siendo Siddhartha un brahmán joven, decide abandonar su hogar e ir a los bosques con los ascetas samanas. Tras dominar sus meditaciones y artes, siente como aprendiz una desilusión frente a sus enseñanzas y métodos y acepta de Govinda, el amigo con quien siempre ha estado y ha partido de casa, la invitación para ir a conocer la enseñanza de Gotama, el iluminado, quien representa en cierto sentido la figura histórica del buda. Pero aquí también se desilusiona y confirma que no es la enseñanza ni el hombre lo que él desapueba, sino la transmisibilidad de lo que se quiere decir. Descree que alguna verdad pueda ser comunicada por alguien o por algo y opta por experimentar el mundo sin doctrina ni prescripción alguna. Deja a su amigo y al ascetismo para salir al encuentro de sí mismo.

En la vida mundana que empieza a llevar aprende a desenvolverse en el amor, gracias a Kamala, cortesana bella y astuta, y en los negocios con Kamaswami. Su inmersión en la sociedad y el ritmo de vida sin espíritu lo agota después de años de riqueza y lujuria. Hastiado, huye de aquella vida sin saber que Kamala llevaba en su vientre un hijo suyo. Junto al río que una vez lo hubiera traído hasta tal lugar gracias a la ayuda del barquero Vasudeva, Siddhartha desea la muerte. Mas antes de atentar contra sí mismo, el sonido del Om lo recupera y lo abandona al sueño y a una vida de nuevo suya, no prestada por los

deseos. Su amigo Govinda, quien peregrinaba por la ribera, ve a Siddhartha durmiente y, sin reconocerlo, cuida de su sueño en aquel lugar inhóspito. Tras despertar se saludan, se sorprenden el uno del otro y siguen su camino. El de Siddhartha es corto, pues ya ha llegado: el río es su destino. En él decide trabajar y pide al barquero, quien ya le había transportado una vez, que acepte su compañía y colaboración. Es entonces cuando aprende a escuchar al río junto a Vasudeva y envejecen en una vida reposada. Cerca al fin de la narración aparece una pareja inesperada para cruzar el río, son Kamala y su hijo en busca de Gotama, de quien habían escuchado hace mucho por Siddhartha. Su peregrinaje, sin embargo, es también corto, pues lleva la muerte. Kamala ha sido envenenada por una serpiente y lo único que pueden hacer los dos viejos barqueros es acompañarla a buen morir. El niño, ahora huérfano, es recogido por su padre, pero la convivencia se torna difícil por los hábitos de ambos y la crianza se hace imposible. Esta situación conduce a que su hijo huya a la ciudad. Así, la última prueba en la vida de Siddhartha es aprender a dejar ir a su niño. Su padre va a la ciudad y espera ascéticamente por él. Días más tarde, sin embargo, cubierto de polvo y reconociendo cuan infértil es su espera, Siddhartha entiende su propio estado. Vasudeva lo visita y, siguiendo su consejo, acepta la partida de su hijo y vuelve al río. Es entonces cuando Siddhartha, habiéndose desapegado de lo más querido, comprende el amor de quienes él llamaba los ‘hombres-niños’. Su ser se ha transformado. Tiempo más tarde, muerto ya Vasudeva, Govinda visita al ahora famoso gran sabio que habita junto al río para aprender de él. Al reconocer a su amigo, su voz enmudece y se reclina con humildad frente a su figura. En aquel momento, Govinda le solicita que le deje algunas enseñanzas, algunas palabras, una señal. Siddhartha accede y, sereno y sublime, le indica que le bese la frente. La visión que tiene Govinda al besar a su amigo es la escena con la cual concluye el libro: todos los hombres, figuras, sentimientos, vacíos y estados son comprendidos en una sola mirada y en un solo ser, sus ojos se han acercado al todo y a la nada.

1.2 Los paralelos

1.2.1 El hogar

Mi casa consta de tres pisos,
Yo habito el quinto.

Privilegiado, como diría Platón, por el nacimiento en un buen vientre, el Siddhartha del texto de 1922 fue cuidado por las sombras de los árboles, de los aleros, de las túnicas y de la casa del sol implacable. Aquel sol mismo, dosificado desde su niñez, lo bronceó con el cuidado de los aceites y los rituales hasta formar su ser delicado y ayudarle a ser lo que era, el hijo del Brahmán y príncipe entre ellos. Lavado con oraciones y buenos astros, este hijo extranjero de Hesse, se encontró solo, como una vez lo hiciera el legendario Siddhartha Gautama, ante una pregunta directa sobre su existencia. Tal inquietud no tenía palabras ni se extendía en una rebeldía hacía su lugar o familia pero latía, yacía en su preclaro espíritu donde desde temprano se había afianzado la pronunciación del *Om* y rodeaba la claridad del pensamiento de su frente. Amado y venerado por todos, en especial por su amigo Govinda, para todos era alegría y esperanza sin espera, menos para sí mismo.

Desde su estado de ánimo entendería entonces Siddhartha que era hora de partir de casa, no sólo para ver lo que los otros habían visto en él, sino para serlo realmente. Su salida era, pues, ir al encuentro de aquel ser que él ya era, encontrar al hombre que admiraba su amigo como a alguien maravilloso desde siempre, viendo que Govinda intuía, ignorando –o quizás apreciando- la edad de su amigo Siddhartha, que no sería él un sacerdote más, un Brahmán más que celebra la pureza que busca. Ambos saben, al salir de su lugar, que es la hora de abandonar la dependencia. Kant denominaría, en su artículo sobre la Ilustración, a este momento, la entrada a la adultez. *Unmündigkeit*, el termino alemán para indicar la minoría de edad, implica etimológicamente <el carecer de boca>, así, quien sea *unmündig*, falto de

su propia palabra, requerirá de un tutor, de alguien que actúe con madurez ante el mundo y sea la voz por él, un *Vormund*. Siddhartha, es puesto a dialogar con su padre y reclama voz propia para salir del hogar que, sin embargo, no desea sin la aceptación de su superior. Siddhartha aguarda, bajo el techo de su hogar, la aprobación paterna para salir de casa. Aquí, el carácter de su obediencia, fundado en el respeto por su padre, pide en silencio el entendimiento de padre a hijo, cediendo primero Siddhartha, y otorgando el entendimiento de su posición de hijo al padre, al esperar que su obediencia esté de acuerdo con lo que ambos buscan:

- “ - ¿Y prefieres morir antes que escuchar a tu padre?
- Siddhartha siempre ha obedecido a su padre.
- ¿Entonces quieres abandonar tu cometido?
- Siddhartha hará lo que su padre le diga.
(...)
Allí reconoció el padre que Siddhartha ya no se encontraba con él, ya no reposaba en la casa, ha tiempo ya que lo había dejado. Tocó el hombro de su hijo:
- Tú irás, dijo entonces, al bosque y serás un Samana (...)”

El hijo que gana una palabra autónoma para actuar en el mundo y, especialmente, para poder leerlo. Kant recuerda: “¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!”. Y Siddhartha expresa su voluntad ante el padre, pero sobre todo para sí, para ganar la seguridad de sus actos y de la responsabilidad de sus decisiones. Mas salir de casa no sólo es eso. Si lo miramos más detalladamente desde el postulado del filósofo, veremos cómo esta adultez se da gracias al propio uso del albedrío y no por una expectativa del tiempo, va *mereciéndose* desde el inicio del ejercicio de su voluntad como adulto, como ser con voz responsable de sí, en cada una de las edades que el tiempo le otorga. No aceptar una voz que lo guíe, como expresa Kant⁷, enseña al hombre a ser responsable de sus propios actos y pensamientos, sin recurrir a escuelas, tutores o refugios de la sociedad. Siddhartha, al salir

⁷ “La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro.” Immanuel Kant: *¿Qué es Ilustración?* en *Filosofía de la Historia*, Ed. Nova. Buenos Aires, 1964.

de casa, se enfrenta a su propio tiempo, inicia el manejo autónomo de sus edades. El tiempo, la más compleja invención del hombre –como anota el mismo Hesse⁸-, se gana tanto como la vida misma. El individuo se construye en su lucha diaria, en el advenimiento de los temporales, de la noche, de los minutos, de la música, en todo contacto con el tiempo o con su ausencia disfrazada.

El hombre sale “de una minoría de edad de la que es culpable”⁹ y en Siddhartha salir de la casa implica, además, la aceptación del peligro de ir solo, de estar en soledad junto al tiempo que le pertenece.

Cabe preguntarse, ¿qué provoca realmente la partida en él? ¿No fueron suficientes para su búsqueda espiritual las lecturas sagradas y los baños balsámicos? La causa de su partida fue la sensación de que la satisfacción de aquella sed era sólo esquivada y dormida. Siddhartha veía cómo cada brahmán y hombre de conocimiento entendía infinidad de cosas valiosas y, sin embargo, en todos existía aún el desconocimiento esencial. ¿Para qué saber tanto si no se sabe cómo vivirlo? Aquella sed y búsqueda fue entonces el motivo para ir a rodearse de soledad, hacerse extraño con los extraños y enemigo del mundo junto a los Samanas.

»Om ist Bogen, der Pfeil ist Seele,
Das Brahman ist des Pfeiles Ziel,
Das soll man unentwegt treffen.«¹⁰

La insatisfacción no es en todo caso desconcierto, y la inquietud de Siddhartha es un movimiento dirigido que anda tras su blanco. Tal flecha, que no germina del caos, cruza, serena, firme y dueña de sí, hacia una exploración allende las causas que lo motivan. Este Upanishad Mundaka que toma Hesse denota precisamente el tipo de sabiduría que aboga

⁸ En su relato *Klein und Wagner* (1919).

⁹ Kant, *ibid.*

¹⁰ *Om es el arco, la flecha, es el alma, la meta de la flecha es el brahmán, al que sin cesar se debe alcanzar.* Mundaka Upanishad, II, 2, 4

por un conocimiento¹¹ propio, realización autónoma que no instituye adoraciones o sacrificios a dioses. De esta manera, salir de casa es abandonar lo que se cree más íntimo ypreciado en este mundo, personas y objetos, comodidades y rutinas, para saber qué o quién se halla fuera. Aquel que sale ‘de lo suyo’ cuestiona toda pertenencia, toda riqueza.

"[Lo supremo] No puede ser visto con estos sentidos
ni alcanzado mediante austeridades o buenas acciones.
Cuando la naturaleza del hombre ha sido purificada con
la serena luz del conocimiento, entonces éste le puede
ver y meditar en él." III 1, 7

Sin embargo, los lazos que sostienen esa calidad de pertenencia a algo –ya afectiva o material- no se sostienen de un sólo extremo. Siddhartha vive gracias a una comunidad y a una familia que lo apoya y aunque bien podría arrebatar su independencia y huir, él sabe que desviar su camino de lo esperado en la casa paterna no constituye un crimen y la desobediencia no implica una nueva obediencia a una institución o autoridad en particular; es algo interno y sin los otros que realmente pide obedecer a otra voz: la propia, ganada a través de la comprensión y responsabilidad en el mundo.

Hasta este punto con respecto a la leyenda del buda hay ya grandes diferencias. Primero, no hay sueño premonitorio de la grandeza del niño por venir, ni es el directo desconocimiento del sufrimiento en el mundo el aliciente que de repente motiva a salir al sujeto de su hogar, como ocurre con Siddharta Gautama. Aquel dolor que halla él en el mundo diluye todo deseo de permanecer en su vida palaciega, en la que él, príncipe de un reino, está protegido por el encubrimiento que hace su padre de todas las incomodidades

¹¹ “Él (Angiras) le respondió: Hay dos clases de conocimiento que deben ser conocidos, el conocimiento superior y el conocimiento inferior; esto lo afirma el sabio que conoce a Brahma. El Conocimiento inferior es el Rig-veda, Yagur-veda, Sama-veda, Atharva-veda, Siksha (fonética), Kalpa (ceremonias), Vyakarana (gramática), Nirukta (etimología), Khandas (métrica) y Gyotisha (astronomía); pero el conocimiento superior es aquel mediante el cual el Indestructible (Brahma) es comprendido. Lo que no se puede ver ni tocar, que no tiene familia ni casta, ni ojos ni oídos, ni manos ni pies, el eterno, el Omnipresente, infinitesimal, imperecedero, eso es lo que el sabio reconoce como la fuente de todos los seres.” *Mundaka Upanishad*, Primer Mundaka, primer kandha: 3-6.

para evitar toda relación con cualquier padecimiento. Sobre este punto, varios manuscritos búdicos concuerdan en que Siddhartha Gautama estaba ya casado y tenía un hijo y, a pesar de ello, nada de esto fue capaz de disminuir la impresión dejada por aquello que siempre se le había negado. Tras ver a un hombre enfermo y agonizante, luego la vejez en un hombre y finalmente la pobreza de un mendigo, el buda decide dejarlo todo para buscar la causa del sufrimiento y poder encontrar una vía que termine con él. Según narra el canon Pali, Gautama tuvo que irse sin que nadie lo notara y huir con la ayuda de los dioses, quienes amortiguaron las herraduras de su caballo para que su casa no se percatara del escape¹².

En Hesse, su personaje no parte al comprobar en otros el sufrimiento ni las desgracias humanas fuera de un palacio y de las prohibiciones del padre; su Siddhartha no escapa, no desobedece, es más personal, quizá egoísta, pero sincero con su búsqueda y su necesidad, paralela al Siddhartha histórico, de asumir la vida sin el calor doméstico y de entenderse junto a otra vecindad más solitaria: la divina.

1.2.2 Partir para compartir la soledad (con los Samanas)

El caminante y el zapatero:

- “- Do you live here?
- Everyone who meets me, meets me on the road. (...)
- ¿Are you living with anyone here?
- A man alone is a neighbor of god”

Baran, Irán
2001, Majid Majidi

En la vida de asceta que siguen tanto Buda como el personaje de Hesse se asumen las enseñanzas de los samanas. Ambos aprenden su disciplina, son admirados por sus maestros

¹² "the horse's hooves were muffled by the gods" Narada (1992), pp15-16

y a ambos les es ofrecido el espacio de sucesor de sus tutores, a lo que también los dos declinan.

La meditación y el ensimismamiento son los caminos que les enseñan la necesidad de otra compañía, cada vez más austera pero menos autodestructora. En Hesse, los ejercicios y el arte de los Samanas inician a su personaje en el entendimiento de lo distinto, de lo tercero, no sólo mentalmente sino *siendo* el otro; lo llevan a ser el *diferente yo* y a poder ‘tener vuelo, hambre, muerte de garza, ser cadáver de chacal’ y hacerse polvo después de ser destajado por cuervos y deshacerse poco a poco en el agua y el viento hacia la tierra.

Ganancias inciertas, sus monedas no dejan de ser un pobre intercambio, un adormecimiento de la ausencia del yo por otras formas momentáneas que siempre piden el regreso del que ya ha partido. Siempre volvemos al yo, encuentra Hesse en *Siddhartha*. Calmar el corazón hasta dormir sus pálpitos es un logro casi imposible e ir sobre el agua es más que un signo de ligereza absoluta, pero todo ello en su refugio de conocimiento y capacidad es de nuevo un desvío, otra ruta que ayuda a olvidar la sed.

“aprendemos artes para engañarnos.”

No es de ámbar y joyas, bebidas o mujeres de lo que tiene que alejarse el peregrino Siddhartha, es de otro tipo de desengaño, pues el rechazar en extremo las apariencias es también una ilusión. “La piel es lo más profundo que hay en el hombre”, acariciaba Valery.

El placer engaña tanto como el silicio y sus dominios pueden extenderse también hacia el conocimiento. Quizás la factura misma de un vicio hecho disciplina revele por igual lo que una senda de abstención reiterada. En el texto del escritor suevo la comparación se extrema entre los opuestos.

“Lo que hasta el día de hoy he aprendido de los samanas, Govinda, lo hubiera

podido aprender más rápidamente y con mayor sencillez en otro lugar. Se puede aprender en cualquier taberna de un barrio de prostitutas, amigo mío, entre arrieros y jugadores.”

“Es un breve escaparse del dolor de ser yo, una breve narcosis contra el dolor y lo absurdo de la vida (...) Dormido sobre su copa de aguardiente de arroz alcanza [el arriero] lo mismo que Siddhartha y Govinda después de largos ejercicios: escapar de su cuerpo y permanecer en el no-yo.”

En pie de igualdad, en Hesse no está como objetivo, en contraste con el buda, la búsqueda de la exterminación del sufrimiento, pero tal cual ocurre en la leyenda búdica -y como lo viera Joseph Conrad al dejar a su Marlow ir al corazón de las tinieblas africanas- es el descubrimiento de lo extremadamente oculto lo que revela finalmente la posible carencia de luz en aquel otro centro y derrotero, distinto de la selva del Congo o del bosque nepalés pero igualmente desconocido y brumoso: el corazón del hombre. Para el buda, el acercarse en extremo a sí mismo, el examen de los propios caminos de la costumbre y los impulsos atávicos le llevó también a descubrirse y al luchar por una identidad más íntima. Su rechazo de maestros es a la vez una suerte de invitación a sí mismo y a su ‘no-posponerse’, el camino voluntario hasta la crisis interna que le llevase a la iluminación.

A través de esto, Hesse llega a cuestionar desde las creencias budistas¹³ todo aprendizaje y conocimiento.

“He interrogado a los brahmanes año tras año, he indagado entre los sagrados *Vedas* año tras año. Quizá, Govinda, si hubiera preguntado al cálao o al chimpancé me habrían instruido tan bien, tan útilmente, con tanta inteligencia. (...) Creo que realmente no existe eso que nosotros llamamos «aprender». Sólo existe, amigo mío, un saber que está en todas partes, es decir, el *atman*¹⁴. Este se halla en mí y en ti, y

¹³ Hay, sin embargo, una posibilidad para la opción tomada por el personaje de Hesse en el budismo, ya que en esta tradición se diferencian los tipos de *Bodhi* o de ‘despertar’ en categorías graduales para cada caso y forma. Una de ellas es la *Pacceka-Bodhi*, en la cual, a través de los arduos esfuerzos propios, se puede alcanzar tal estado de claridad sin la necesidad de maestros. Alguien ‘despierto’ según esta línea es llamado un *Pratyeka-Buddha*.

¹⁴ *Atman* (s): se refiere a la parte más elevada del hombre, la pura conciencia. Es un principio universal que existe en el hombre y en el universo. (Tomado del *Glosario de términos sanscritos, nombres propios y otros relacionados con el hinduismo* en Poema de Gilgamesh / Bhagavad-Gita, Biblioteca personal, Jorge Luis Borges. Hyspamérica Ediciones: Barcelona, 1986)

en cada ser. Y empiezo a creer que este saber no tiene peor enemigo que el querer saber, que el desear aprender.”

El abandonar todo maestro sustenta, en el texto alemán y en el credo oriental, una fe en un vínculo autónomo, directo y personal con un conocimiento cierto y sagrado. Toda mediación y enseñanza, sin embargo, es puesta en duda. Su amigo, Govinda, expresa entonces la contrapartida: “¿Qué sería, Siddhartha, de todo lo que es sagrado, valioso y venerable en este mundo?” Y su pregunta comprende los caminos que ofrecen otros conocimientos, ¿qué pasa con los Vedas, los textos sagrados, con el arte, la ciencia? Lo que nos remitiría aún más allá y decirnos, ¿qué no es prescindible?

Siddhartha calla. ¿Qué guarda su silencio? ¿Señales de una ruta pérdida antes de ser vista? ¿Diría acaso que todo son atajos?, ¿destellos de un sendero personal que aparecen entre el albedrío y el destino? Es posible que su afirmación un tanto soberbia sea la expresión justa de una promesa que no necesita de un futuro para cumplirse, o pasado o tradición para sustentarse, es posible que nos esté reclamando el presente.

Llaneza

Se abre la verja del jardín
Con la docilidad de la página
Que una frecuente devoción interroga
Y adentro las miradas
No precisan fijarse en los objetos
Que ya están cabalmente en la memoria.
Conozco las costumbres y las almas
Y ese dialecto de alusiones
Que toda agrupación humana va urdiendo.

No necesito hablar
Ni mentir privilegios;
Bien me conocen quienes aquí me rodean,
Bien saben mis congojas y mi flaqueza.
Eso es alcanzar lo más alto,
Lo que tal vez nos dará el Cielo:
No admiraciones y victorias
Sino sencillamente ser admitidos
Como parte de una Realidad innegable,
Como las piedras y los árboles.

J. L. Borges

Ser parte de la realidad que nos rodea, poder existir junto a la rosa, bajo la nube, abrir los ojos entre sueños; haber sido *admitidos* es lo que le da dignidad a la abierta ignorancia de todo. Tal ignorancia logrará luego la apertura a cualquier cosa que se encuentre en el todo. Estar vacío para poder recibir, aprender a escuchar.

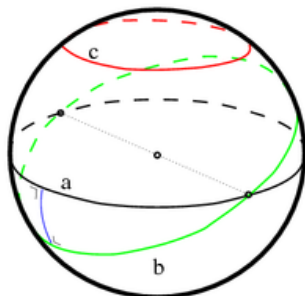
1.2.3 Gotama y el despertar

Y sé que la mano de Dios es la promesa de la mía

Whitman, Canto a mí Mismo, 5.

Se dio entonces el encuentro. Abandonados los excelsos maestros, Hesse le permite a su Siddhartha hallar al que ya ha encontrado, ir en pos de quien ya sació su sed después de abandonarlo también todo. En la narración de Hesse, el personaje Siddhartha encuentra al sujeto histórico Gautama cuando sus metas se asemejan en extremo, mientras sus pasos se distancian en lo mínimo. Sus vidas parecen así formular un paralelo. Sus logros y momentos hacen, a su vez, que cada uno se mire con cierta perspectiva frente al otro: uno ya ha alcanzado la iluminación y predica; el otro, reacio a ser educado, espera la iluminación.

Las líneas paralelas, según la geometría, no se tocan incluso si se extreman al infinito, llevan una misma dirección pero su distancia es equilibrada y constante. Esto ocurre cuando el espacio no se curva y hace girar algún punto de su eje; es decir, en un plano esférico ya no existirían las líneas paralelas. Podemos ver paralelos de altitud correspondientes a segmentos que no comprendan toda la amplitud de la circunferencia, sin embargo, aquellos círculos, no recorriendo toda la extensión de la circunferencia, son llamados chicos o pequeños. Sólo los llamados grandes círculos, los que darán toda la dimensión de la esfera donde se encuentran, son los que inevitablemente se tocarán entre sí.



C: pequeño círculo (paralelo con A)
A y B: círculos grandes (no paralelos)

Tanto en la leyenda como en el escrito de Hesse, la vieja rueda del Samsara da cuenta de sus vueltas en ambas vidas y así, en la poetización de Hesse, dos caminos paralelos, dignos de la circunferencia que danza Shivá, se encuentran.¹⁵

En las dos historias, el encuentro de dos hombres recrea la idea del Samsara¹⁶, la cual, relacionando dos sujetos en un mismo plano, podría ser vista ya no sólo como una rueda o como las dos que representa sino, en un mismo plano, como una esfera donde están todas las ruedas posibles. Ambos Siddharthas se podrían permitir todos los giros de la rueda en todas las direcciones gracias al reconocimiento de su eje, del único pero múltiple yo. En tal caso, es decir, en un plano esférico, si se unen dos líneas que parecían paralelas –cual la vida de dos hombres puestos en contraste–, los trazos de sus rumbos serán círculos grandes completos que harán contacto y se encontrarán en determinado punto. Tal encuentro refleja que las rutas son distintas –ligeramente o no–, mas no dispone que los fines varíen incondicionalmente.

Encuentros similares entre dos hombres con búsquedas espirituales son reconocibles también más tarde en la obra de Hesse, y son consabidos en el imaginario oriental, aunque en otras latitudes. Se especula, por un lado, que el bibliotecario de la corte de Chou, Lao Tse, maestro del Tao, se entrevistó con Confucio cerca al fin de su vida; de éste último, menos viejo entonces, apenas guarda la tradición una frase: “Hoy he visto un dragón volando entre las nubes”. Y en Hesse, mucho después del *Siddhartha*, en el segundo cuento que concluye el Juego de Abalorios, también se recrea el momento en que dos reconocidos confesores y seres espirituales son tejidos por una misma serie de

¹⁵ On the spherical plane there is no such thing as a parallel line. Line *a* is a great circle, the equivalent of a straight line in the spherical plane. Line *c* is equidistant to line *a* but is not a great circle. It is a parallel of latitude. Line *b* is another geodesic which intersects *a* in two antipodal points. They share two common perpendiculars (one shown in blue). En Wikipedia (Julio 2009). Parallel (geometry): [http://en.wikipedia.org/wiki/Parallel_\(geometry\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Parallel_(geometry)).

Sea valido agregar que en la mayoría de las religiones de la India se reconoce al mandala, figura principalmente circular donde se simbolizan diversos aspectos de la vida y su comprensión, como uno de los ejes simbólicos de las diversas creencias. En su significado directo del sanscrito, además, mandala se entiende como ‘esencia’, ‘el tener o contener’ y como ‘circunferencia-circular’ o ‘lo completo’, ‘finalización’ (“completion”); C.G. Jung interpreta además su figura de símbolo en los rituales como una representación de un arquetipo cultural y del individuo.

¹⁶ Rueda que representa en algunas religiones orientales el ciclo de transmigraciones del alma o reencarnaciones, fundadas a su vez en la idea del karma.

circunstancias en el mismo punto y situación. Encuentro de dos ruedas de Samsara que en sus giros -ya aprendidos- podrían ser todas las Samsaras. Un punto para dos hombres en la misma esfera que recorren.



Semillas del árbol Bodhi

Volviendo a la historia, Siddhartha Gautama, aislado de la comodidad extrema, de sus maestros y finalmente también del ascetismo sin límites, logró su doctrina. Bajo la higuera Bodhi, para algunos cobijado por el atardecer, para otros rodeado de noche, sus ojos se abrieron fuera de su rostro y de su alma, la palabra nirvana perdió su nombre y ganó la existencia en su silencio. Detenida la rueda, todo nacimiento y extinción olvidaron a este hombre.

“Finalmente, y a fuerza de concentración, descubrió la solución del problema planteado por el carácter doloroso de la existencia en el curso de una prolongada meditación: había alcanzado el Despertar, se había despertado a la realidad esencial, fundamental, entrando en la paz de la extinción (nirvana) de las pasiones. Y así, liberado de toda pasión, comprendió que se encontraba por eso mismo, liberado de toda existencia, y por tanto de tanto dolor, y que no renacería nunca más”¹⁷

En la historia del buda, tras pocos días de haberse iluminado, se cuenta cómo se vio en la necesidad de tomar una decisión frente a la revelación de su conocimiento al público, pues bien podía guardar aquella revelación para sí. Luego de siete días de haber alcanzado la

¹⁷ Masein, Pierre en Poupard, Paul. Diccionario de las Religiones. Herder. Barcelona, 1987.

salvación, Buda se dirigió, según el Mahaparinibbanasutta¹⁸, al árbol del cabrero y tuvo una suerte de replica como consecuencia de su nuevo estado: la serie de tentaciones. De una de ellas, Mara, el demonio que le inquiría, hace de esa duda por comunicar su iluminación o conservarla una cuestión vital para el recién iluminado. El ataque del demonio es interesante, ¿en qué se fundamentaba la posible falla de Buda?, ¿caería en la tentación al enseñar su visión a los hombres, o sería al contrario? La tradición parece darnos la respuesta. Error hubiera sido haberla callado y gozar solo de ella. Pischel, indólogo alemán de inicios del siglo XX, enumera las formas de tentar de Mara, de las cuales podríamos rastrear aquí el acecho de la duda, el afán de gloria, el orgullo y el deseo, que se le presentaban a Buddha, mas luego, el mismo orientalista indicará que la misma pregunta tenía sentido en sí, en cuánto que Buddha <temía que [su conocimiento] fuera completamente incomprensible para los hombres>.

Por otro lado, es posible que Buddha, al analizar su relación con las enseñanzas de los maestros que tuvo antes de ser iluminado, se haya cuestionado por la razón misma del enseñar y jugar el papel de maestro. Él mismo había rechazado ya a dos de sus guías¹⁹ y es probable que contemplara entonces la posición opuesta, la del guía que desea enseñar, al saberse poseedor de un conocimiento digno de todos. Finalmente, la leyenda resuelve su estado de ánimo gracias al impulso de Brahma. Convencido de sí mismo, se encamina hacia sus antiguos maestros, esta vez para enseñarles. Alara ha muerto la semana anterior, Uddaka, apenas la noche que ha terminado. La certeza de sus enseñanzas debe desde entonces sólo partir de la seguridad de sí mismo y la fuerza de su iluminación. Bajo esta mirada, es posible que Buddha haya sido el primero que haya tenido que tener fe en la palabra del Buddha²⁰.

¹⁸ Pischel, Richard. Buddha, su vida y su doctrina. Empresa Letras. Santiago de Chile, 1935.

¹⁹ Personajes históricos, entendidos en el sistema yoga: Alara Kamala y Uddaka Ramaputta (o Arada Kamala y Udraka Ramaputra en el budismo septentrional).

²⁰ Según una de las historias del *Āyācana Sutta* (Samyutta Nikaya VI.1), parte de varios cánones –entre ellos el Pali–, buda dudó inmediatamente después de su iluminación, por el hecho de la transmisión de su conocimiento –*Dharma*– a los demás. Creyó que el odio, la ambición y la desilusión no les permitirían entender la sutileza de lo que diría. Se cuenta que fue cuando Brahmā Sahampati, el s̄wiewjeo de los Mahābrahmās, intercedió para que diera su conocimiento a los hombres.

Mas ese <temía que [su conocimiento] fuera completamente incomprensible para los hombres>, es de dónde parte Hesse para apartarse del Buddha histórico con su Siddhartha. No hay forma en realidad de transmitir el secreto de su iluminación y, grande y enriquecedora como es su doctrina, ella tan sólo puede ser la promesa –aún dependiente de quién y cómo se la escuche- de tal revelación. En el texto de 1922 lo que se cuestiona es la posibilidad de transmitir un conocimiento verdadero, completamente excelso. La tentación de Mara compromete al lenguaje, a la real comunicación del hombre.



La tentación de Mara y sus hijas
(Painting on the back wall of Samsong Temple's main hall -Seoul-)

En la narración de Hesse, Siddhartha, que ya ha confesado su corazón a Govinda y su resolución de abandonar a sus guías Samanas, acepta, incitado por su amigo, recorrer el camino hacia el bosque de Jetavana donde se encuentra el Buddha histórico. La nueva peregrinación del joven implica dos partidas: una, abandonar toda doctrina y enseñanza; la otra, es que junto a ellas abandona a sus maestros, quienes, a pesar de toda su destreza y gloria, son insuficientes para su esfuerzo sincero y distinto. Así, de esta segunda parece

derivarse el impulso de Siddhartha a ir en pos del iluminado. El buda, que ha optado por dictar su doctrina y dar a los otros su palabra, tiene entonces una diferencia esencial con todo otro preceptor y es que él mismo ha hallado la verdad de sus palabras, él puede hablar no de lo que vendrá sino de la verdad de sí mismo, siendo él su conocimiento encarnado. El joven Siddhartha de Hesse y Govinda van por ello a donde quien ya ha alcanzado, un maestro de maestros. Todo en el Buddha les es admirable, su ser y gestos no tienen mácula alguna y la propiedad de su voz es digna de las palabras que reciben aquel atardecer. Govinda, entusiasmado, acoge sus enseñanzas y asume la membrecía en su orden; Siddhartha apenas calla. Su amigo, consternado, le pregunta por qué no ha aceptado ser miembro aún y la respuesta de Siddhartha es simplemente la aceptación del paso adelante que su amigo Govinda ha dado; mas él no peregrinará con el Buddha. Hesse, osado, pone a los dos Siddharthas a dialogar: a aquél que aún busca y a quien ya ha hallado (encuentro de líneas ya no paralelas) con lo que logra una hipótesis fundamental: ¿cómo hubiera reaccionado Buddha, que ya había logrado la iluminación, ante otro posible Buddha? Y la solución del alemán es determinante: alejamiento. Sin rechazo ni apostasía o herejía, sino con toda la aceptación de la maravilla del alcance de su semejante. Algo que nos recuerda a la actitud de Walt Whitman:

*“Dejo escuelas y sectas en suspenso,
Tomo distancia, satisfecho de lo que son y sin olvidarlas”²¹*

Y frente a un joven (ya maduro Whitman):

*“Soy el maestro de atletas.
El que junto a mí despliega un pecho más amplio que el mío prueba la
amplitud del mío,
honra mejor mi estilo el que aprende por él a destruir al maestro (...)”²²*

La certeza de la amplitud del pecho es, en otro hombre, la confirmación de la propia, ya sea diferente la raza, la edad, la contextura o cualquier otra cosa. Esa certeza ajena es la

²¹ Whitman, Walt. Canto a mi mismo (1).

²² *Ibíd.* (47).

promesa de lo propio. Para el Siddhartha no iluminado, la iluminación del otro hace la dignidad y esperanza de su propio sendero.

Por otro lado, si bien Hesse no deja que este momento de encuentro con el Buda no sea eterno, tampoco deja que sea en vano. Su Siddhartha se acerca hasta cierto punto a la postura del *zen* que propone Shunryu Suzuki²³ o Li:

Si te encuentras con Buddha, mávalo.
— Linji

Sin embargo, aunque es debido a la búsqueda personal que Siddhartha se aleja del Buda, la expresión de Hesse no es la del Zen, pues para el alemán no es el propósito acabar con sus enseñanzas dentro de sí, sino, a partir de ellas y de su visión meditada en soledad, partir para encontrarse a sí mismo. Siddhartha, al encontrar al Buddha, no va a examinar los errores o engaños del Buda Sakhyamuni, sino los propios, los de Siddhartha mismo.

De esta manera, no hay queja de él en su regla o arte, pero hay una razón para el desprendimiento:

„Nicht ist sie [die Erleuchtung] dir geworden durch Lehre („)“²⁴

Del Buddha, Siddhartha no duda de *sus* palabras, sino de las palabras mismas. Su secreto, intrasmisible, está a salvo del lenguaje y sus trucos o acercamientos:

“Mucho es lo que contiene la doctrina del inspirado Buda, a muchos les enseña a vivir honradamente, a evitar lo malo. Pero esta doctrina tan clara y tan venerable no contiene un elemento: el secreto de lo que el majestuoso mismo ha vivido, él solo, entre centenares de miles de personas.”²⁵

²³ Suzuki, en *Zen Mind, Beginner's Mind*, anota: "Mata a Buddha si Buddha existe en alguna otra parte. Mávalo porque deberías asumir tu propia naturaleza de Buddha"

²⁴ “Has encontrado la redención de la muerte. La has hallado con tu misma búsqueda, con tu propio camino, a través de pensamientos, ensimismamientos, ciencia, reflexión, inspiración. ¡Pero no la has encontrado a través de una doctrina! Yo pienso, majestuoso, ¡que nadie encuentra la redención a través de la doctrina! ¡A nadie, venerable, le podrás comunicar con palabras y a través de la doctrina lo que te ha sucedido a ti en el momento de tu inspiración!” Hesse, Hermann. Siddhartha, en Gotama.

²⁵ *Ibíd.*

Las palabras no pueden revelar el secreto de lo que ha vivido, entiende Siddhartha. La tradición Hindú bien lo sabía antes y Buddha mismo no lo niega: “Ni con el estudio de los Vedas, ni con los sacrificios, ni con las limosnas, ni con la observancia de los ritos, ni con severas penitencias puedo yo ser visto en esta Forma en el mundo de los hombres”²⁶.

Para Siddhartha, Buddha mismo es la guía, no sólo sus palabras sino el verle y saberle posible en la realidad que comparten pero que su iluminación multiplica y expande²⁷. Su doctrina, aun siendo la mejor doctrina -como la nombra Siddhartha- no es lo que hay que seguir, sino el camino propio que también Buddha siguió para sí un día. Entiende, en todo caso cómo a él, joven y aprendiz, tampoco le está dado juzgar si los otros deban hacerlo o no, es decir, optar por ésta u otra doctrina, o abandonarla, pues, así mismo, él es quien responde por su libertad y actos, no por los ajenos: „Nicht steht mir zu, über eines andern Leben zu urteilen. Einzig für mich, für mich allein muß ich urteilen, muß ich wählen, muß ich ablehen...”²⁸. La ayuda, entonces, que recibe Siddhartha del buda es finalmente encontrar el engaño que Siddhartha se había construido para sí mismo y con el que había practicado alcanzar su desengaño: éste creía primordial abandonar toda imagen del Yo y sus procesos de identidad, mas él, que siempre se había ejercitado en destruir todos esos espectros y reflejos, no conocía la imagen real y primera, aquella que daba origen a su silueta en el espejo. Siddhartha supo entonces que no podía deshacerse de su Yo hasta que

²⁶ Bhagavad Gíta. Undécimo Capitulo. La visión universal.

²⁷ Realidad que, como lo veíamos en Borges

Eso es alcanzar lo más alto,
Lo que tal vez nos dará el Cielo:
No admiraciones y victorias
Sino sencillamente ser admitidos
Como parte de una Realidad innegable,
Como las piedras y los árboles.

Tras ser admitidos dentro de ella como lo hace un árbol o una piedra, se logra a través de la visión del otro –la anchura del pecho ajeno- ver hasta qué punto somos también una promesa de nosotros mismos dentro de ella, de nuestras posibilidades conocidas o desconocidas –aquella anchura de otro pecho ajeno que quizá no hayamos visto.

²⁸ “¡No me compete juzgar la vida de otro! Tan sólo para mí, únicamente para mí he de juzgar, elegir, rechazar.” Hesse, *ibíd.*

no lo conociera.

Siddhartha Gautama, histórico, alcanza su nombre de Buddha al despertar, al ser iluminado; el Siddhartha de la poetización, quien ha perdido su amigo, ha recibido del Buddha también un regalo, no la correcta doctrina, ni el Buddha mismo, sino a Siddhartha, a él mismo, y la digna búsqueda del hombre tras el nombre.

Por otra parte, es posible que Hesse conociese la tentación de Mara acerca de transmitir o no la doctrina del Buddha. La propuesta de Mara es digna de ser una tentación para el Buda. Si él hubiese aceptado guardarse su iluminación, el mundo hindú no hubiese recibido la ‘reforma’ –como la nombra Hesse– que afectaría y renovarían el espíritu brahmánico y la mayor parte del continente asiático hasta nuestros días. De una u otra manera, Hesse termina usando esta tentación de Mara sufrida por el Buda para cuestionar el lenguaje como herramienta comunicativa en sí y, desde su postura, una tribulación herética parece conducir al cielo, ya que su personaje, al optar por no divulgar su conocimiento como doctrina, decide tomar el camino propuesto por Mara y guardarse su iluminación, no por egoísmo sino por desconfiar del medio de transmisión de tal conocimiento. Con la voz de su Siddhartha, hombre que busca iluminarse, la pregunta de Mara, demonio búdico de la muerte, tiene otro sentido. El camino adecuado para Hesse es precisamente no estructurar un credo y, desde su personaje, tal abnegación está dada desde la otra orilla, es decir, negando la doctrina en su nacimiento no sólo cómo quien ha de seguirla sino desde quién ha de formularla. El camino abierto y supremamente personal, privado y no íntimo²⁹, que constituye una senda abierta y pagana, desarrolla un sentido piadoso que admira pero no huella de nuevo las pisadas ajenas.

²⁹ Rimbaud y Mallarmé sabían, como en el arte de la alquimia, que los elementos se trabajaban en privado y con sacrificio, y así mismo, la privacidad de sus palabras (como lo anota Anna Balakian en *El movimiento simbolista*, 195) con respecto a Mallarmé, es la musicalidad interna la que comunica algo indirectamente al lector selecto, un público especial que entra en la torre de marfil del escritor. No es la intimidad que se suele reconocer en Verlaine, pues lo íntimo congregado hace comunidad, íntima. Por el contrario, en Mallarmé, el sentido permanece aún privado, guardado para uno e intrasmisible, no por soledad sino debido a que la sugerencia de la visión ocurre sólo para algunos en su desconocido interior, no para todos en su revelador interior.

Deseo sin desear, creer sin credo, caminar sin sendero es lo que practica entonces el Siddhartha de Hesse desde su despertar al conocimiento de sí mismo y al alejarse de evitar el *yo* que aun ignora. Tal lógica de paradojas es característica del pensamiento oriental, estilo también propio de la construcción del Tao, tal como su <eficacia del no actuar>, o como en su línea 29 del primer libro:

“El imperio es utensilio extraordinario (prodigioso)
No se le puede manejar. Si te pones a manejarlo
Lo estropearás. Cogerlo es perderlo”³⁰

Algo muy similar desarrolló el budismo en China bajo la escuela Ch’an, que más tarde se expandiría en el Japón como el Zen³¹. En sus inicios, esta escuela budista, originalmente china, compendió dos tendencias: la rama de la “anécdota” y la rama del “silencio”. La “anécdota” se centró en el *Koan* (Kung-an, en chino), que presenta una “especie de problema o paradoja generalmente en forma de pequeño diálogo, cuyo objetivo era el de provocar la ilustración interior a través de la perplejidad y asombro. Esta ‘rama’ señalaba que la fuerza de la iluminación era proporcional al grado de extrañeza provocado por el <koan>”³²

Aprender a través de la extrañeza, del camino inesperado por no ser camino. La táctica del koan es utilizar el absurdo sin ser un acertijo o adivinanza, dado que una respuesta correcta depende del momento y de los implicados, mas no de un postulado fijo. Sin irrumpir contra el lenguaje en su constitución básica, es decir, sin alterar su sintaxis o su carácter comunicativo, como muchos intentos de la vanguardia contemporánea de Hesse en su momento, la forma Koan buscaba, desde ha mucho, no mostrar en una primera instancia el absurdo en su puro aspecto formal y lingüístico, sino dejar que el significado del Koan entrase en el individuo que a él se acercara para que el absurdo pudiera impartirle una

³⁰ Lao Tse, Tao Te Ching. Orbis. Barcelona, 1983.

³¹ J.G.F. *El budismo Ch-an o Zen en Predicación y evolución del Budismo* (1551). Historia Universal Salvat v. 8 La caída de Roma, Religiones Asiáticas. España, 1999.

³² *Ibíd.*

lección interna, capaz de conmover al aprendiz a través de su meditación. “Una lección para que el receptor halle “un” sentido, ‘su’ sentido”³³. De esta manera, el *Siddhartha* se acerca a este hilo antiguo de frases cortas que se entablaban entre maestro e iniciado para zanjar preguntas que tomaran rutas desconocidas que llevaran a la iluminación. La forma del *Siddhartha* hessiano se desarrolla sin alterar la materia prima de su expresión, sin menoscabar el lenguaje y, sin embargo, cuestionándolo profundamente, logra una suerte de koan extendido a través de la vida y decisión de su personaje frente a su homónimo, el fundador del budismo. Buda, quien finalmente no requería del koan o de cualquier otra arte, no se verá afectado por él, es el *Siddhartha* de Hesse quien genera la paradoja desde él y para él mismo.

Fuera del gran maestro y bienvenido a su *yo*, Siddhartha recupera algo que nunca había perdido: el mundo. Las cosas no se ocultan tras un velo, son ellas mismas; así, su despertar no ocurre fuera de la realidad sino en ella. Sale a descubrirlo sin renegararlo y los nuevos pasos no tienen señales, no se reconocen con nada, pues su identidad es desconocida. “Wessen Leben würde er teilen? Wessen Sprache würde er sprechen?”³⁴

1.2.4 Kamala y los hombres niños

*Kama, Yasodhara, Ambapali, Kamala, Ruth Wenger,...*³⁵

El mundo a los ojos de Siddhartha fue entonces desconocido, como lo es para todo

³³ *Ibíd.*

³⁴ “¿La vida de quién compartiría? ¿La lengua de quién hablaría?”

³⁵ *Kama*, palabra del sanscrito y del pali para "sensualidad" y tercera meta del hombre (*purusharthas*) en el hinduismo, representa también a Kamadeva, diosa hindú del deseo sexual y el amor.

Yasodhara, mujer del buda antes de su iluminación.

Ambapali, hermosa contemporánea del buda, de quien se cuenta abandonó tras aventuras y riquezas su vida y posición para ir con el séquito de Siddhartha Gautama.

Kamala, bella cortesana y mujer de Siddhartha en el texto de Hesse.

Ruth Wenger, cantante suiza y segunda mujer de Hesse, quien parece haber inspirado en vida del autor la creación de Kamala en el *Siddhartha*.

descubridor en cada una de sus partes, donde el menor temblor de una hoja podía desatar un universo. El velo que creía ver en cada una de las cosas de Maya estaba en realidad dentro de él y, nítidas, las siluetas ante él no objetaban artilugio alguno. “Bello era el mundo cuando así se le observaba, así sin buscar, tan sencillo, tan infantil”³⁶. Esta mirada que recobra la inocencia necesaria es uno de los puntos de partida esenciales que marca la distancia del texto de Hesse con relación a la leyenda del buda histórico, pues el Siddhartha del texto alemán inicia el retorno a la inocencia, a aquella tierra que nunca vio plenamente: un estado paulatino de pureza que tiene que pasar por la suciedad, fuera ya de la vida brahmánica paterna y del ascetismo personal. Su modelo, el Buddha Sakhyamuni, vivió el mundo –aunque incompleto por desconocer el sufrimiento– antes de iniciar su búsqueda espiritual, mientras que el personaje de Hesse inició en un hogar en el que la comunidad brahmánica tenía su asidero y creció con su sentir elevado pero ignoraba, en cambio, la impureza; así, sólo hasta su despertar reconoció que primero debía conocer ese mundo que no había tenido. Ir solo se hizo para Siddhartha escuchar la voz interna y obedecerla. Andar, soñar, encontrar el río y cruzarlo.

La separación de las historias en el sentido del despertar propio en cada una de ellas lleva, no obstante, a establecer diferentes comunicaciones con el mundo oriental basadas no solamente en la vida del Buddha. Todo el espectro del oriente que Hesse había desarrollado empieza a aparecer indiferenciado en el texto. Sin embargo, varias de las relaciones entre el personaje de la novela y el *Morgenland*³⁷ se establecen todavía visiblemente con el buda. Es el caso, por ejemplo, cuando el Sakhyamuni³⁸, en su vida antes de la iluminación, tomó por esposa a Yasodhara, prima suya y princesa también aria perteneciente a la tribu “del otro lado del río”; imagen femenina que antecede al cuadro del conocimiento del amor del Siddhartha hessiano con Kamala, quien en la historia esta preludiada a su vez por un sueño que lo despierta a la sexualidad antes de cruzar a la otra

³⁶ „Schön war die Welt, wenn man sie so betrachtete, so ohne suchen, so einfach, so kinderhaft.“ Pág. 195.

³⁷ El este, oriente, levante.

³⁸ Sakhyamuni: termino para reconocer al buda tomado de su genealogía familiar: *Śakhya*, mientras que *muni*, es un adjetivo para sabio; lo que representaría: el ‘sabio de los Śakya’.

orilla del río por dónde llegará hasta ella. Textos búdicos reclaman la adopción de una vida ascética de parte de Yasodhara tras enterarse de la ruta espiritual de su esposo, algo que afectará también la vida de su hijo Rahula. Algo similar, en otros términos, ocurrirá con Kamala y Siddhartha cuando éste decida abandonar el mundo que le habrá para entonces absorbido. En todo caso, las comparaciones femeninas pueden extenderse hacia otras esferas, ya sea en la vida directa de Hesse, donde Ruth Wenger –su más tarde segunda esposa- parece haber inspirado parte de esta figura, o en la misma Kamala como otro de los nombres de la diosa Lakshmi que encarna a la prosperidad y la belleza, o bien como una versión de alguna de las monjes mujeres que siguieron al Buddha Gautama tras su iluminación, caso aquí ejemplar el de Ambapali, hetaira de Vaisali, quien se convirtió en vida de buda a su doctrina.³⁹

Una lectura occidental de un autor occidental escribiendo en un contexto de oriente no debe confundirnos frente al tema del sexo. Si bien el placer y el deleite carnal son factores comunes a ambos hemisferios, la visión de cada uno se aleja considerablemente al asumir sus efectos desde una u otra perspectiva. Un rechazo moral a la carne es lo que reconoce efectivamente la ascesis, mas, de origen precisamente indio, es la lectura tántrica de la energía que desvía la dirección condenatoria de las artes amatorias hacia otro nivel de conocimiento, aquí, alcanzado a través de la unión física y mental con la consorte.

La escuela india del *tantra* busca la reintegración del individuo en la pura conciencia primordial (que en el hinduismo temprano sería Shivá, la fuente original). Para alcanzar ese objetivo se hace preciso recorrer, en sentido inverso, el sendero de la manifestación. El término sánscrito *Shakti* denota la energía femenina y bajo él se connotan las contrapartes femeninas de las divinidades; tal fuerza, identificada desde los periodos más remotos en la India, es a su vez parte activa del budismo tibetano y representa, en varios círculos hindúes y dentro de la iconografía budista, un estado de iluminación gracias a la unión de las dos fuerzas, la masculina y femenina.

³⁹ Pischel. Ibid, 24.

Siddhartha, al cruzar el río y aceptar al mundo, no niega ni despierta hacia la santidad, sino a la plenitud de ser hombre, lo que implica su ser social, su sobrevivencia económica y afectiva, y a su relación de palabras y tratos con sus semejantes; así, su complemento femenino le enseña también sin sistema las otras posibilidades del mundo.



Hevraja, diosa tántrica en el budismo tibetano en unión con su consorte.

A través del nuevo conocimiento de las artes amatorias, Siddhartha llega a un estadio de contemplación humano, antes que divino, de lo humano mismo. Su mente adopta las formas de la comunidad y con su desvalorado conocimiento (*esperar, ayunar, pensar*) descubre el movimiento ajeno de los días, mientras que del comerciante Kamaswami aprende los flujos del dinero, sus frutos y reclamos. Esta inmersión de Siddhartha retomaba su antiguo conocimiento para ponerlo a disposición del nuevo orden, ya que junto a los hombres aprendió a *esperar* de ellos, a *pensar* en sus necesidades y glorias, y a *ayunar* su voz interna. Estos hombres le enseñaron un juego excluyente: a conservar la puerilidad en sus asuntos de sociedad. Los hombres niños le fueron, tan entregados a sus tareas y afanes, sufrimientos y goces, como los brahmanes y santos.

Al parecer Siddhartha aprendió de ellos sus formas. Aprendió a perder su disciplina y luz, aunque más tarde su primera tutora, Kamala, le confirmara:

“-Eres el mejor amante que he conocido -declaró pensativa-. Eres más fuerte que otros, más flexible y espontáneo. Has aprendido mi arte muy bien, Siddhartha. Algún día, cuando yo sea mayor, quiero tener un hijo tuyo. Y sin embargo, querido, sé que sigues siendo un samana, que no me quieres, que no amas a nadie. ¿No es eso verdad?

-Puede que lo sea -contestó cansado-. Pero soy como tú: tampoco tú amas... ¿Cómo podrías ejercer el amor, como un arte? Las personas de nuestra naturaleza quizá no sepan amar. Los seres humanos que no pasan de la edad infantil sí que saben: ése es su secreto.”⁴⁰

Herético o hierático, Hesse se rebela aquí contra un pilar, incluso propio dentro de otras obras suyas de carácter neorromántico. La posibilidad del amor como un fruto secreto de la inmadurez. La búsqueda en su ascesis no involucraba directamente el amor como fin, sino precisamente como un meandro del sendero. Su reconocimiento y valor no son el objetivo, la cima, y el reproche de la amante es justo, pues Siddhartha no ha alcanzado el amor o su sombra por el hecho del amor mismo sino como una parte de su regla oculta y personal hacía la evolución. De los vinos, perfumes, pertenencias y caricias, Siddhartha ha recopilado en su ser bastante como para ser un hombre niño, pero tanto como de Gautama buda le fue imposible el secreto de su iluminación por medio de las palabras, tanto así le fue inconcebible el amor, el secreto de estos hombres niños. Kamala, por el contrario, aquejada por la misma incapacidad debido a su profesión, abandonará más tarde su salón de hetaira al recibir entonces un hijo de su amante y despertar, a su manera, a este sentimiento del querer absoluto, a este tipo de iluminación humana.

⁴⁰ Bei den Kindermenschen. Siddhartha.

1.2.5 El Om escucha al Río y el Río al Om

*How can one prevent a drop of water from ever drying up? ...*⁴¹
Pan Nalin, Samsara, 2001

Con el alma contaminada de la ‘enfermedad de los poderosos’, Siddhartha practicó el agradable juego para niños, de uno o infinitos giros; ¿pero, ‘siempre y para siempre’? Consciente de la necesidad de parar el orden de las cosas y encontrar una salida definitiva, cómo lograra antes su homónimo búdico, Siddhartha llega a observar el mundo que lo ha absorbido. Inmerso ahora en él, se detiene, se reconoce en el torbellino del Samsara y ya no hay posibilidad de reencuentro con el buda. Su decisión ya ha determinado un camino autónomo junto con sus riesgos, mientras que Gotama ha abandonado ya del todo los giros del juego.

Extremada la situación, Siddhartha parte de nuevo del mundo encontrado, su experimento ha sido costoso y la silueta del mundo que preveía antes es hoy palpable en su propia carne y vejez: la sensación de un pájaro que muere dentro de su pecho, Kamala que acepta su partida y cierra las puertas a los demás hombres, el hijo de ambos en su vientre.

Es entonces cuando, frente al río, se encuentran de nuevo las dos figuras contrastadas. Siddhartha Gautama, antes de su iluminación, estuvo en el ascetismo extremo⁴², ayunando y meditando en desmedida; cuando su cuerpo se encontraba muy debilitado y fue a bañarse y refrescarse al río, cayó en él hasta casi ahogarse por falta de fuerzas. Una mujer entonces lo ayudó a levantarse y le ofreció una taza de arroz que, a pesar de su voto de ayuno, aceptó debido al debilitamiento total en que estaba y, gracias a esa comida y debido a la amenaza de casi fallecer en el río, el Buddha se retiró a meditar sobre el camino medio bajo el árbol donde horas más tarde sería iluminado. Entre tanto, en la historia de Hesse, Siddhartha,

⁴¹ ¿Cómo lograr que no se seque una gota de agua?

⁴² En apenas una ligera manta y delgado en extremo, como lo representa la iconografía antes de su despertar durante este periodo de meditación y privación absoluta.

junto al río, meditando a su vez, cae desde el otro extremo del ascetismo en la desesperación absoluta en que la vida mundana lo ha dejado. El río le aparece también como un límite y un llamado:

“Con el rostro desencajado clavó su vista en el agua: al ver el reflejo de su cara escupió en ella sobre la imagen. Lleno de abatimiento separó el brazo que apoyaba en el tronco y se volvió un poco para deslizarse y hundirse de una vez para siempre. Se hundía hacia la muerte con los ojos cerrados.

En ese instante sintió una voz llegar desde remotos lugares de su alma, del pasado de su agotada existencia. Era una palabra, una sílaba que repetía maquinalmente una voz balbuciente; se trataba de la vieja palabra, principio y fin de todas las oraciones de los brahmanes: el sagrado *Om*, que significa «lo perfecto» o «la perfección». Y en el momento en que la palabra *Om* alcanzó el oído de Siddhartha, de repente despertóse su espíritu adormecido y reconoció la necesidad de su intención.”

Om, la voz ancestral, que viaja de hombre a hombre por la voz del espíritu y vibración que encarna, es el llamado a Siddhartha. El personaje se detiene, duerme y reencuentra a su amigo. Decide, entonces, iniciar de nuevo y no tomar al río como obstáculo ni medio sino como fin y posada. Al punto de ser ahogado por la experiencia abrumadora del mundo gana su inocencia a través del reconocimiento de la caída y, con ella, la transparencia de las cosas desde cero. Algo similar a lo que había vivido antes, cuando al despedirse del iluminado fue a conocer al ‘yo’ y al mundo, pero a la vez diametralmente opuesto, ya que, para entonces, la inocencia era ingenua y carecía de toda experiencia previa. Ahora, desde abajo y desde la vejez, la niñez frente a cualquier estado se hace una inocencia madura.

“Ahora vuelvo a estar bajo el sol, como cuando lo estuve alguna vez al ser un chiquillo, y me doy cuenta de que no sé nada, de que no soy capaz de nada, de que no he aprendido nada. ¡Qué extraño es todo esto! ¡Ahora, no siendo ya joven, con mis cabellos encanecidos y cuando las fuerzas parecen abandonarme, empiezo desde el inicio y la niñez de nuevo.”⁴³

⁴³ “Nun stehe ich wieder unter der Sonne, wie ich einst als kleines Kind gestanden bin, nichts ist mein, nichts kann ich, nichts vermag ich, nichts habe ich gelernt. Wie ist das verwunderlich! Jetzt, wo ich nicht mehr jung bin, wo meine Haare schon halb grau sind, wo die Kräfte nachlassen, jetzt fange ich wieder von vorn und beim Kind an!”

En el río, Siddhartha regresa con Vasudeva, nombre que retoma del hinduismo el nombre del padre de Krishna y aunque no barquero de profesión, si cuenta su leyenda como ayuda –para salvar la vida del niño- a que cruce el río. Figura paterna también en Hesse, Vasudeva acepta a Siddhartha como colaborador y lo acoge en casa. Para Siddhartha es un regreso oblicuo al hogar. Su compañero le señala simplemente que escuche al río, no hay enseñanza que él le dicte, sólo es su ejemplo y compañía lo que le permite a Siddhartha conocer los giros y el transcurso de los hechos, y paulatinamente, de todos los hechos.

Del tiempo se asume la permanencia constante en cada uno de sus puntos que, a pesar de ello y siempre fluyendo hacia el siguiente, avanzan sin desaparecer. En esa concepción del tiempo, cada edad se conserva y no se anula por una siguiente o anterior, desarrollando así la unidad de las formas. En el río se observan la vejez en el recién nacido, la gloria en el mismo hombre que llora su fracaso, la sed en el mismo hombre satisfecho, la unidad de los puntos opuestos.

“-¿También has aprendido tú -le preguntó una vez-, has aprendido del río el secreto de que no existe el tiempo? El rostro de Vasudeva se iluminó con una radiante sonrisa.

-Sí, Siddhartha -contestó-. ¿Quieres decir esto: que el río está en todas partes a la vez? ¿En su fuente y en la desembocadura, en la cascada, en la balsa, en la catarata, en el mar, en la montaña, en todas partes a la vez? ¿Y que para él sólo existe el presente y desconoce la sombra del futuro?

-Eso es -repuso Siddhartha-. Y cuando lo conocí, descubrí mi vida, que también era un niño, y el niño Siddhartha, el hombre Siddhartha, el viejo Siddhartha sólo estaban separados por sombras, por nada real. Y tampoco los nacimientos anteriores de Siddhartha eran pasado, ni su muerte y su renacimiento al Brahma han sido futuro. Nada fue, ni será; todo es, todo tiene esencia y presente.”⁴⁴

⁴⁴ „Hast du“, so fragte er ihn einst, „hast du auch vom Flusse jenes Geheime gelernt: daß es keine Zeit gibt? (...) ‘Ja Siddhartha’, sprach er. ‘Es ist doch dieses, was du meinst: daß der Fluß überall zugleich ist, am Ursprung und an der Mündung, am Wasserfall, an der Fähre, an der Stromschnelle, im Meer, im Gebirge, überall, zugleich, und dass es für ihn nur Gegenwart gibt, nicht den Schatten Vergangenheit, nicht den Schatten Zukunft?’ ‘Dies ist es’, sagte Siddhartha. ‘Und als ich es gelernt hatte, da sah ich mein Leben an, und es war auch ein Fluß, und es war der Knabe Siddhartha vom Manne Siddhartha und vom Greis Siddhartha nur durch Schatten getrennt, nicht durch Wirkliches. Es waren auch Siddharthas frühere Geburten keine Vergangenheit, und sein Tod und seine Rückkehr zu Brahma keine Zukunft. Nichts war, nichts wird sein; alles ist, alles hat Wesen und Gegenwart.“ *Siddhartha, der Fährmann.*

Posteriormente, la compañía de ambos barqueros sólo se verá interrumpida por la visita inesperada de Kamala y el niño de Siddhartha. La amada, en su peregrinación en pos del Buddha, semilla que ha germinado desde la visita del aprendiz Siddhartha, ha sido envenenada por una víbora y se acerca a la muerte. Sus ojos y oídos llegan buscando al venerado Sakhyamuni, pero a quien halla antes de cerrarlos es a Siddhartha. Su muerte toca al ahora barquero Siddhartha, pero su partida se ve compensada con la llegada de su hijo y éste preludiara el fin pues, gracias a él, el renacido Siddhartha consumará el legado de los hombres niños y entenderá finalmente su naturaleza.

“No obstante, ahora, desde que tenía a su hijo, también Siddhartha se había convertido en un hombre niño: sufría por una persona ajena, la amaba, y perdido por su amor se había convertido en un necio. También Siddhartha sentía ahora, por primera vez en su vida, aunque tarde, aquella pasión, la más fuerte y extraña; sufría por ella, penaba extraordinariamente, y sin embargo, a la vez experimentaba una felicidad, una renovación, una nueva riqueza.”⁴⁵

Así, dentro del marco del conocimiento individual que había desarrollado Siddhartha, se encuentra cómo el amor también se aprende, cómo, en efecto, para él tampoco hay maestro y el desarrollo de su conocimiento se va recibiendo de la experiencia propia. En el rechazo del hijo hacia el padre, quien busca naturalmente evitarle a su hijo penurias, el viejo aprendiz vuelve a padecer, pero esta vez como los humanos en su naturaleza frágil e infantil. Quizá Siddhartha no adquirió enteramente la enseñanza del amor de Kamala, como sí ella de él, pero sí pudo, a través de su hijo, concebir aquel misterio humano que le permitió sufrir realmente, hecho ya un niño hombre, incluyendo así también la puerilidad y grandeza del cariño.

El 14 de mayo de 1904 firmaba Rainer María Rilke una de sus misivas a Franz Kappus, en la que expone cómo el amor, como el de Siddhartha -aunque este ya no era físicamente

⁴⁵ „Nun aber, seit sein Sohn da war, nun war auch er, Siddhartha, vollends ein Kindermensch geworden, eines Menschen wegen leidend, eines Menschen liebend, an Liebe verloren, einer Liebe wegen ein Tor geworden. Nun fühlte auch er, spät, einmal im Leben diese stärkste und seltsame Leidenschaft, litt an ihr, litt kläglich, und war doch beseligt, war doch um etwas erneuert, um etwas reicher” Der Sohn, *Siddhartha*.

joven-, requería precisamente de su contacto y aprendizaje para ser entendido:

“También es bueno amar, pues el amor es cosa difícil. El amor de un ser humano hacia otro: esto es quizás lo más difícil que nos haya sido encomendado. Lo último, la prueba suprema, la tarea final, ante la cual todas las demás tareas no son sino preparación. Por eso no saben ni pueden amar aún los jóvenes, que en todo son principiantes. Han de aprenderlo. (...) Amar no es, en un principio, nada que pueda significar absorberse en otro ser, ni entregarse y unirse a él. Pues, ¿qué sería una unión entre seres inacabados, faltos de luz y de libertad? Amar es más bien una oportunidad, un motivo sublime, que se ofrece a cada individuo para madurar y llegar a ser algo en sí mismo; para volverse mundo, todo un mundo, por amor a otro. Es una gran exigencia, un reto, una demanda ambiciosa, que se le presenta y le requiere; algo que lo elige y lo llama para cumplir con un amplio y trascendental cometido. Sólo en este sentido, es decir, tomándolo como deber y tarea para forjarse a sí mismo "escuchando y martilleando día y noche", es como los jóvenes deberían valerse del amor que les es dado. Ni el absorberse mutuamente, ni el entregarse, ni cualquier otra forma de unión, son cosas hechas para ellos, que por mucho tiempo aún, han de acopiar y ahorrar. Pues todo eso es la meta final. Lo último que se pueda alcanzar. Es tal vez aquello para lo cual, por ahora, resulta apenas suficiente la vida de los hombres.”

Para Siddhartha, la conclusión de su entender es el abandono de su hijo al destino que él, tan individuo como su padre, elija para sí. Luego, su ser, ya solo tras la muerte de Vasudeva, se hace uno en armonía con el río y recibe la última visita, su compañero de juventud y ascetismo: Govinda. Al llegar su amigo, la imagen totalizadora que nos otorga Hesse presenta una serie de formas infinitas en el rostro y espíritu de Siddhartha, donde es claro el vacío y la suficiencia del todo.

En su visión, no será una piedra -por alguna vez ser tierra, hombre, espíritu y luego Buda- algo valioso; es, por el contrario, el conjunto de sus posibilidades conocidas y desconocidas las que la hacen valiosa por piedra en ese mismo instante y no en uno posterior con otra forma, y que el encuentro de ambos, Siddhartha y piedra, se dé en la forma en que se encuentran: uno con años en el rostro, otro con tierra, sol y asperezas en la piel dura.

„Weisheit ist nicht mittelbar.“⁴⁶

⁴⁶ La sabiduría no es transmisible.

Esas son sus palabras a su amigo que espera un mensaje que le aligere el peso de su búsqueda. Precisamente, continúa, desenvolverse en una búsqueda es lo que no permite encontrar. “De toda verdad, es exactamente lo contrario exactamente verdadero”⁴⁷, y esa indagación hará invisible todo otro objeto que pueda ser encontrado; es el estar libre de deseos lo que posibilita el encuentro de lo que de alguna forma se podría desear. Govinda, quien siguió a Gotama y reconoce las diferencias claras en que Siddhartha le propone el entendimiento del amor frente al buda, confiesa su desconcierto. La apertura de la brecha entre posibles doctrinas queda, al cerrar la obra de Hesse, incrustada en la imagen de un rostro que desarrolla una paradoja infinita en las múltiples posibilidades de sus rictus: asesino e inocente, verdugo y santo, luz de la sombra y su contrario, la enumeración puede ser infinita cuando al individuo lo desborda el universo que a la vez lo contiene. Borges nos presentaba la figura del Aleph como espectador en su relato; Hesse, desde su Siddhartha, lo reflejó en sí mismo, fruto de su alcance ya dentro del hombre que lo concebía. Al mismo Aleph, sin embargo, como avistaba Borges, lo falsean la memoria y las palabras, y la única respuesta de Govinda ante el terrible paisaje es una inclinación profunda hacia esas figuras que parten incesantemente hacia el olvido.

How can one prevent a drop of water from ever drying up?

*... By throwing it into the ocean.*⁴⁸

Pan Nalin, Samsara, 2001

⁴⁷ „Von jeder Wahrheit ist das Gegenteil ebenso wahr!”

⁴⁸ “Arrojándola al mar”. Pan Nalin, Samsara, 2001 (Película -Italia, Francia, India, Alemania-)

2. Las constantes de Hesse, perspectiva global.

Puntos esenciales de la obra general en prosa de Hesse en diálogo con el Siddhartha.

Un rastreo de la obra general de Hesse permite, con una relación particular a su *Siddhartha*, seguir los impulsos básicos de su condición como autor y hombre. El objetivo de esta primera sección del segundo capítulo es, por ende, partir de las características propias de las novelas de Hesse con el apoyo constante del estudio de Theodore Ziolkowski, para luego continuar en la segunda sección del mismo capítulo con las figuras y formas ya propias del *Siddhartha*. Con ello, este análisis busca ser deductivo con respecto a la obra, es decir, iniciando con la revisión global de los aspectos claves de la obra de Hesse, se dirige luego a lo particular y propio de la novela de nuestro estudio. Así, conceptos como el hogar, lo sagrado, el caos, la simultaneidad de los tiempos, el camino tripartito a la inocencia y la crisis del lenguaje, han querido ser recogidos aquí como huellas básicas de la obra general de Hesse a fin de entender la naturaleza propia de cada una de ellas frente al *Siddhartha*, dándole de esta forma un contexto literario y conceptual desde el mismo autor. Una vez diferenciadas aquellas características comunes a la obra general con respecto a esta novela en particular, se presentarán las ideas y formas que distinguen al *Siddhartha* y le dan una autonomía conceptual frente a las otras novelas de Hesse (ya sea porque profundice, matice, varíe o aumente los temas generales reconocidos en su obra).

2.1 El hogar abre sus puertas

Juego de partida y retorno, Siddhartha va en su recorrido entre lugares que lo desfamiliarizan de aquello a lo que se apega e intima. Con un movimiento de péndulo entre acercarse y apartarse de lugares y creencias, su caminar lo lleva, sin embargo, y en

cada ruta, a otro nivel de profundidad más honda de mismo. Afianzado, el hombre de Hesse se adentra cada vez más mientras se aleja. Su hogar, abandonado temprano y sin rechazo, parece alejarse en el tiempo y aumentar su distancia con cada paso de Siddharta fuera de él. Figura de la escritura de su época y de la literatura, el hombre deja su nido para encontrar la fuerza de sus alas. Hesse utiliza la figura del viajero o el andante, repensada también por aquellos años para re-significarla y darle un nuevo rumbo, –recordemos que el *Ulises* de Joyce se publicaba por 1922-. Ahora bien, los Caribdis, Polifemos y Escilas, como las Circes, Calipsos y sirenas no les son ajenos a los *hombres* que han dejado su casa y mantienen el deseo de regresar a ella. A Odiseo, que soñaba con Ítaca, le curtió la piel el mar antes que la sal en casa. Los recordados versos del arte poética borgiana nos dan una pista:

*Cuentan que Ulises, harto de prodigios,
lloró de amor al divisar su Ítaca
verde y humilde. El arte es esa Ítaca
de verde eternidad, no de prodigios.*

Su hogar le esperaba y él lo esperaba sin un mayor prodigio que la humildad, un espectáculo sin luces, sin maravillas. Para el andariego en Joyce, el mar fue la ciudad y el día y, en ellos -hombre fuera de casa-, rondaba el canto de la sirena junto al perdido en las olas y los monstruos descomunales, desiguales en tamaño, pero tan pequeños y grandes como el hombre. El partir del hogar, tanto en la literatura como en la vida, es un deseo incomprendido que fragua entre el corazón del hombre y el anhelo de casa, ya sea apasionado o nulo. Para algunos, no obstante, el corazón mismo no tiene diferencia alguna con el lugar buscado...

*Los lestrigones y los cíclopes
y el feroz Poseidón no podrán encontrarte
si tú no los llevas ya dentro, en tu alma,
si tu alma no los conjura ante ti.*

Kavafis

Y sobre nuestro pavimento, nuestra sombra: “*La ciudad irá en ti siempre*”. Dentro, señala Kavafis, se guarda el hogar y sus contras; el peregrino no siempre se aleja kilómetros ni días, años u horas, sino de sí mismo, se enajena y el hogar desaparece estando en casa; teniendo a la familia y a lo conocido cerca también se puede estar lejos, muy mar adentro. Es esto lo que ocurre en Hesse. El hogar no es necesariamente un lugar sino un sentimiento interno, y su comprensión nace de la búsqueda del camino propio, del destino, como lo llama en *Demian*, el cual exige saber dirigir los pasos. Por salir del hogar se entiende, entonces, salir de aquel sentimiento que, de una u otra forma, daba “la casa primera”. Por otra parte, cuando aquel anhelo de casa pide un retorno, éste no tiene que ser a lo más claro y seguro, a lo ‘justo’, pues también allí puede albergarse una ilusión de ese sentir, es decir, volver al hogar no es necesariamente regresar a la casa paterna o a la casa primera: “Era una lástima que el hijo pródigo se arrepintiese y fuera hallado de nuevo”⁴⁹.

Es muy probable también que el hijo pródigo -duda Emil Sinclair en el *Demian*- no tenga necesariamente que volver. En ocasiones, el camino se hace más digno al aceptarse el hombre en su soledad y remediarse o hundirse; más allá de la soberbia y la humildad, quien parte y yerra y no vuelve, estaría aceptando su propia decisión, se hace responsable por completo y para siempre de su voluntad. En el *Caminante*, 1911, Hesse agregaba:

“El pródigo es diferente del que siempre ha permanecido en el hogar. Ama con más efusión y está más libre de justicia e ilusiones. La justicia es la virtud del que se ha quedado en casa, una virtud antigua, del hombre primitivo”⁵⁰.

Del hogar primero se parte en el *Siddhartha* y no se volverá a ver al Brahmán padre; pero de alguna manera, como en Kavafis, el hogar permanecerá siempre en él y el viaje externo e interno del hijo será descubrirlo. En él, el yo final, la visión de conjunto aprendida tras la experiencia, le dará la inocencia que guarda el hogar. La certeza de su paso, ya sea ascenso o caída, contiene un destino que no es desconocido, pues aunque más largos unos que otros:

⁴⁹ Hesse, Hermann. *Demian*.

⁵⁰ *Ibíd.*

“Todos los caminos conducen al hogar”⁵¹

Doble vía para el concepto de hogar: él contiene al individuo y éste lo contiene a él. Además, en el *Siddhartha*, y ya desde otros textos de Hesse, el sendero guarda al hombre mismo que se descubre y a la vez le asegura una meta y un abrigo: “Cada paso es un nacimiento, cada paso es una muerte, cada tumba es una madre”. De hecho (abrigo y meta que siempre se llevan consigo), el hogar ha sido testimonio en muchas culturas de la armonía, un ideal común y, en distintos grados y sentidos, de algo sagrado. En Roma, los lares, manes y penates constituían protección, espíritus de los difuntos y corazón del hogar; todos ellos validaban una serie de legislaciones sociales y culturales a la vez que religiosas. En el Popol Vuh, Hunahpú e Ixbalanqué, dioses de la mitología maya, siembran, antes de partir, una planta de maíz en el centro del hogar, haciéndole honor a la virtud sagrada del maíz y otorgándole también este valor al lugar que abandonan y desde dónde esperan se siembren sus vidas⁵². Para la India, el hogar no es una excepción como lugar de recogimiento y crecimiento. El término mismo *ashram* (del sanscrito *-ā-śrama-*, ‘lo que lleva al esfuerzo’), que fue usado por Gandhi en Suráfrica para establecer una comunidad donde los hindúes pudieran vivir como pares dentro de su grupo, comprende un lugar de instrucción y meditación hinduista en el que finalmente se convive y se desarrolla una vida colectiva autosostenible, actuando así como una suerte de monasterio medieval, un hogar religioso. De esta manera, lo sagrado palpita ya desde el inicio de la obra en la morada. Pero, ¿es lo sagrado una moral abandonada al dejar la casa y que se desea en lo profundo?, ¿guarda ello el error y el acierto?, ¿el bien y el mal desde el origen?

⁵¹ *Ibíd.*

⁵² Marie-Odile Marion en su trabajo *El Poder de las Hijas de la Luna, sistema simbólico y organización social de los lacandones*, pág. 311 encuentra que “En el Popol Vuh se hace alusión a este mismo paralelismo entre la vida de la planta y la del hombre que la siembra: (...) Antes de dejar su vivienda terrestre, cada uno de ellos [Hunahpú e Ixbalanque] siembra en el centro de la casa una planta de maíz. Mientras tienen lugar sus aventuras en el Xibalba, en donde los matarán –aunque luego renacerán eternamente victoriosos–, las plantas de maíz se marchitarán y posteriormente revivirán, acompañando de esta manera, en su destino, a aquellos con los que se encuentran históricamente relacionados.” Allí, los dioses siembran en el hogar el maíz que simboliza sus vidas y que alimentará a su pueblo.

Ya antes, en *Demian* (1917), Hesse había mencionado a Abraxas, divinidad ambivalente de la antigua Grecia capaz de comprender lo benéfico y lo maligno en su ser. De esta manera, con una divinidad gnóstica en una de sus obras recientes se plantearía ya el inicio de tal cuestionamiento: bien y mal en una sola figura. Más tarde, en el *Siddhartha*, Hesse exploraría en Oriente las mil caras de lo sagrado partiendo de la India, donde las deidades son innumerables, los credos se yuxtaponen, se toleran y se sangran, donde las contradicciones conviven en un solo territorio, vasto y desconocido. Octavio Paz, habiéndolas vivido en la India, las enumeraba como: “el realismo descarnado aliado a la fantasía delirante, la astucia refinada y la credulidad inocente, (...) sensualidad y ascetismo, la avidez de bienes materiales y el culto al desinterés y a la pobreza”⁵³.

2.2 Lo sagrado

A Roland Barthes, crítico francés famoso por la idea de la muerte del autor y de la obra como un objeto que no oculta su centro en un núcleo uniforme, sino como un haz de capas que se recubren y se forman unas a otras hasta lograr la unidad como la piel de la cebolla, le preceden ya con una perspectiva similar algunas visiones orientales. Cinco años más tarde de la publicación del *Siddhartha*, cuando Hesse publicaba el opuesto de la redención contemplativa y ascética en el escéptico lobo estepario que habita al hombre y el hombre que lo asimilaba devorándolo, recuerda:

“el hombre es una cebolla de cien telas, un tejido compuesto de muchos hilos. Esto lo reconocieron y lo supieron con exactitud los antiguos asiarcas, y en el yoga budista se inventó una técnica precisa para desenmascarar el mito de la personalidad. Pintoresco y complejo es el juego de la vida: este mito por desenmascarar, por el cual se afanó tanto la India durante mil años es el mismo por cuyo sostenimiento y vigorización ha trabajado el mundo occidental con tanto ahínco.”⁵⁴

⁵³ Paz, Octavio. *Vislumbres de la India*, en *Las Antípodas de ida y vuelta, Regreso*. Barcelona. Galaxia Gutenberg, 1997. Pág. 40

⁵⁴ El lobo estepario. 64

Así, tal juego de desenmascarar diversas capas sin la esperanza de hallar un centro fijo al investigar una u otra materia, ya había sido practicado en otros hemisferios y con efectos más personales desde el análisis del 'yo' mismo. Abiertas las fauces infinitas de un rostro en la escena final del *Siddhartha*, esa suerte de Aleph muestra en un mismo instante los pares y los contrarios, los extremos traspasados por sus medios y –dentro- desde la plurivalencia absoluta de un objeto que lo contiene todo, enseña caminos secretos que se destinan, en cada paso, a las posibilidades profundas en que se internan los hombres, por la misma ruta al cielo y al infierno.

Luego, desgajando otra capa de la cebolla, Hesse se disemina en sus obras como grupos de 'yos' y dibuja con su propia cosmovisión y con la misma circunferencia del mundo que ve el ojo que gira sobre sí desde dentro hacia fuera: “Hay muchos santos que en un principio fueron graves pecadores; también el pecado puede ser un camino para la santidad, el pecado y el vicio.”⁵⁵

La dualidad brota, entonces, desde la misma pluma, hija de “miles de almas”⁵⁶, como Hesse mismo se reconocía y como reconocía al hombre, como un ser de posibilidades infinitas y desconocidas. Con *El lobo estepario*, su contraparte propia del averno, la mirada del *Siddhartha* parece afirmar su existencia opuesta, lo que es, sin embargo, dentro de toda la obra de Hesse, sólo la ilusión de los contrarios siempre reconocidos y que secreta e íntimamente se hallan unidos. La dualidad que late en Hesse, particularmente en el *Siddhartha*, tiene un carácter similar a lo ocurrido con Emily Dickinson –en vida y obra- al disiparse entre lo religioso y lo sagrado. Santiago Mutis, en el prólogo a una serie de poemas de la dama de blanco de Amherst, señala cómo ella logra salvar el carácter doble de su contemplación conservando lo sagrado sobre la religión y, cómo por esa “dualidad que tanto la asombra, que tanto la inquieta y que tanto le revela a Miss Emily (...)[,] llega a la poesía”.

⁵⁵ *Ibíd.* 157.

⁵⁶ “Como cuerpo, cada hombre es uno; como alma, jamás. (...) series de encarnaciones” *ibíd.* 63-64

Gracias a la firme educación puritana de Emily y, como apunta el crítico y escritor Alfred Kazin, estando “saturada en una tradición teológica que aún [sic] aportaba el idioma de su experiencia cotidiana”, ella misma “hizo de esta tradición su riqueza diaria; la religión fue el trasfondo de su vida”⁵⁷. Incluso los metros derivados de los himnos y devocionarios fueron la fuente para casi todos los ritmos hallados en su poesía, como expone su traductora Margarita Ardanaz. Dickinson no rechazaba su educación religiosa, la asimilaba; Hesse rechazaba el pietismo⁵⁸, sin saber en un principio, que también lo estaba asimilando. Para ambos, el constante influjo de la religión –ya acercándose o alejándose- constituyó el punto de partida para considerar lo sagrado. La estricta organización de la vida según la orden pietista en Calw -lugar de nacimiento de Hesse- junto a su familia, llegó a asfixiar al joven Hermann y desarrollar aquella actitud rebelde ante sus efectos y regímenes. El seminario de Maulbronn, donde fue internado para su educación, sólo contribuyó -a la par con otros intentos posteriores- a incubar un rechazo mayor hacia la postura religiosa extrema en que habitaba. Por otra parte, en tal ambiente familiar, su abuelo materno, Hermann Gundert, había cultivado una atmosfera oriental debido a sus estudios lingüísticos del Indostán y su contacto ininterrumpido con la India, en la que vivió en calidad de misionero. Con todo, Hesse reconocerá más tarde que gracias a su obcecado rechazo al espíritu restrictivo religioso de la familia, su apartamiento del cristianismo fue definitivo para acercarse a lo que el corazón del hombre dejaba habitar al otro lado del mundo, a las religiones extrañas en aquel oriente que se rumoraba en la casa desde estatuillas y lenguas ajenas, punto de partida a su vez para que, más tarde y más maduro, Hesse pudiera ver ya con los ojos limpios las raíces cristianas que se le habían negado por exceso de acercamiento y, poder comprender, cómo éstas y aquellas eran, como lo anotaba Emily, caras también de lo sagrado.

⁵⁷ Whitman, Dickinson, Williams. *Tres Poetas Norteamericanos* (1002). Traducción y selección de José Manuel Arango. Norma. Bogotá, 1996. Págs. 46 - 47.

⁵⁸ El pietismo fue un movimiento religioso dentro del luteranismo de finales del siglo XVII que abogaba por una práctica más piadosa, devocional, tolerante del cristianismo y que permitiera un libre estudio de la Biblia en comunidades más pequeñas, generando –en términos de su fundador Jakob Spener– *ecclesiolae in ecclesia*, “pequeñas iglesias dentro de la iglesia”.

La aurora es el esfuerzo
De la cara celeste
Por simular para nosotros
*La inconsciencia de la perfección.*⁵⁹

Lo sagrado apareció paulatinamente en la obra de Hesse, como la aurora en este pasaje, cual un aspecto aún por ser entendido según sus múltiples caras en los diversos hombres, culturas y en la vida misma.

Ya en Nueva Inglaterra, único hogar de Emily, ya en Baden Württemberg, donde nació Hesse, o en Benarés, lugar en el que se iluminó el buda, el descubrimiento de lo sagrado puede hacer una religión y multiplicar en sus distintas formas sus seguidores o, solitario descubrimiento, dejarse encontrar en su eco, la voz de la poesía.

Y es en ella, en la poesía, donde nuestro autor abandona lo estrictamente religioso –sin negarlo- para entregarse a una terrible concepción de lo sagrado. En tal concepción, lo máspreciado y puro, aquella naturaleza que admiraban en pretérito los románticos, contiene hoy el origen de su negación:

Armanda: “-¿Sabes que los dos somos hijos del diablo?

Harry Haller - Si, lo somos. El diablo es el espíritu, nosotros somos sus desgraciados hijos. Nos hemos salido de la naturaleza y pendemos en el vacío.”⁶⁰

Salidos de la naturaleza, los hombres han elegido por sí mismos; pero alcanzada una vez la libertad, el hombre se ha hecho víctima de ella, de su logro más alto. Por tanto, Hesse, al ver la partida del hombre de la naturaleza, encuentra cómo los caminos del cielo y el infierno están entreverados, confundidos; pueden ser el mismo sendero, y el encuentro del final, incierto.

⁵⁹ ‘Aurora is the effort / of the celestial face / Unconsciousness of Perfectness / To simulate, to Us.’

Traducción de José Manuel Arango.

⁶⁰ *Ibíd.*, 130.

2.3 El caos y lo sagrado, el reverso de las antípodas.

El estudio de la obra conjunta de Hesse ha sido, desde antes de su muerte, constante y prolongado. Diversos recopiladores, críticos, reseñistas, y autores como Volker Michels, Stefan Zweig, Martin Buber, Henry Miller, Hugo Ball, Lavinia Mazzuchetti y Theodore Ziolkowski, entre otros, han dedicado en algún momento sus letras al *Siddhartha*. Particularmente este último, Ziolkowski, observó punto por punto en las novelas de Hesse cada una de sus características constitutivas⁶¹; para la visión general de Hesse y su lectura, su análisis se ha hecho fundamental. Ziolkowski señala dos aspectos claves con respecto a lo sagrado. Uno, el caos desde diversas perspectivas, siendo un concepto y vivencia constituidos desde la vida de Hesse como escritor de principios del siglo XX en el contexto europeo, hijo ya para ese entonces de una carga cultural lo suficientemente grande como para ver desde la cumbre el inminente desplome; y segundo, su concepción de lo sagrado como una totalidad que desborda los límites.

El primer aspecto enfrenta la crisis desde dos vías: el Hesse histórico y el personal. El contexto cultural mundial era determinante para el primer caso. El derrumbe de la realidad en términos tradicionales se debió a la serie de cambios sufridos en varias de las bases en las que se establecía antes firmemente: en la física, Plank y Einstein renovaron los conceptos clásicos de tiempo, materia y espacio; la crítica de la religión de Feuerbach convertía la religión en objeto de estudio y análisis de la antropología; la extendida influencia del nihilismo de Nietzsche tras la ‘muerte de Dios’ y sus ideas sobre la voluntad de poder, el *Übermensch*, la multiplicidad del ser y el arte como la forma final de la metafísica, descuadraba todo parámetro, mientras que Marx proponía su materialismo histórico y descubría la alienación en que sucumbía la sociedad; Freud, además, desarmaba

⁶¹ Ziolkowski, Theodore. *Las novelas de Hermann Hesse*; traducción Gerardo Espinosa Wellman. En la primera parte, los temas: Años de crisis y Totalidad: el pensar mágico.

la figura del hombre firme y consolidada, cual una unidad, para entregarlo como el conjunto de las divisiones de la personalidad con causas y efectos ocultos en él mismo. Todo ello conformaba, junto con tantos otros nuevos presupuestos y teorías, el cuadro perfecto de todas las imperfecciones reveladas al hombre moderno, era la presentación cultural y científica de un derrumbe invisible. “La ciencia había revelado un mundo que, desde el átomo hasta la política, ya no era un todo homogéneo, sino más bien un caos de partes discretas y a menudo conflictivas”⁶²

En literatura, quienes viven la transición al siglo XX, reconocen la profundidad de la brecha abierta y la herencia que representa para el hombre moderno. Wilde, en sus ensayos críticos, se veía a sí mismo descreyendo:

“Ha sido suficiente con que nuestros padres hayan creído. Ellos extenuaron la facultad de fe de la especie. Su legado para nosotros es el escepticismo del que ellos tanto temían.”⁶³

Posteriormente, varios autores reaccionan contra este nuevo estado de cosas proponiendo una mirada sobre la aún informe masa que se le presenta al hombre. Sobre ello, presenta Ziolkowski algunas de las obras claves frente al fenómeno, entre ellas *Los monederos falsos*, de Gide; el *Ulises* de Joyce, *Los sonámbulos* y *La Muerte de Virgilio* de Broch, *la Montaña Mágica* y *Los Buddenbrock* de Mann, etc. Las mismas vanguardias artísticas de entonces eran una respuesta directa desde distintos enfoques contra la vieja Europa que, entre atrevidas posturas revolucionarias en el arte, la política y la ciencia, se dirigía a una de sus etapas más oscuras. La Gran Guerra conmovió las bases de cada uno de los países europeos y la devastación se hizo inconmensurable. Epílogo del sentimiento de entonces fue el ensayo de Oswald Spengler, la *Decadencia de Occidente*, el cual, compuesto desde 1911 y con aparición al público en 1918 y 1922, ofrecía una oscura visión de la evolución de la civilización occidental basada en un sentido fatídico e inexorable para el futuro,

⁶² Ibid., pág 23.

⁶³ “It is enough that our fathers believed. They have exhausted the faith-faculty of the species. Their legacy to us is the skepticism of which they were afraid.” En *The Artist as Critic: Critical Writings of Oscar Wilde* (London, 1970), ed. Richard Ellmann, pág 382.

planteando a la vez una sensación de liberación del pasado. En sus términos, la civilización europeo-americana o *Fáustica* tuvo su florecimiento desde el siglo X y con su poder expansivo alcanzó hasta hoy día a ocupar casi toda la tierra. Según Spengler, luego de tener su apogeo cultural, la evolución de esta *cultura* hacia *civilización* cargaba -como todo proceso progresivo- también la semilla de su propia muerte, puesto que después de varios cambios y transformaciones internas se alcanzaría un punto de *pseudomorfosis*, en el cual una cultura más antigua estaría tan impregnada en una tierra determinada que el pleno surgimiento de una más nueva y joven cultura, se vería sofocado al no poder hallar sus propias formas. Así, todos los nuevos impulsos terminaban siendo “arrojados en los mismos viejos moldes”⁶⁴. Consecuentemente, las fuerzas creativas no encontrarían un lugar donde desarrollarse ya que sus nuevas propuestas serían negadas por la cultura tradicional, ya validada como superior, y esto, a su vez, generaría por parte de los jóvenes entusiastas un rechazo y aborrecimiento de la cultura tradicional.

Las ideas de Spengler reflejaban, de forma histórico filosófica y a pesar de las dudas acerca de su cientificidad, el sentir de una época que aceptaba una tradición pero que se veía ya demasiado hundida en ella. Su recepción fue amplia y polémica por los partidismos políticos que aparentemente apoyaba. Thomas Mann apreció en un principio el valor de la obra llamándolo “un libro lleno de amor por el destino y de valentía epistemológica, en el que se encuentran las grandes perspectivas que necesita el alemán de hoy”⁶⁵. Más tarde, sin embargo, apartaría su aprobación al notar el trasfondo fatalista y la reacción social y política que provocaba. La misma polarización de su recepción es una muestra de cómo su análisis histórico se enmarcaba en el polémico sentir común del mundo occidental de aquél entonces a partir del pensamiento alemán. En una reseña posterior, Adorno situaba a Spengler como un propagandista tomado por el espíritu del momento, más que por un

⁶⁴ “All that wells up from the depths of the young soul is cast in the old moulds” Oswald Spengler, *The Decline of the West*, trans. Charles Atkinson (New York: Alfred Knopf, 1926), 2:189.

⁶⁵ „Buch voller Schicksalsliebe und Tapferkeit der Erkenntnis, worin man die großen Gesichtspunkte findet, die man heute gerade als deutscher Mensch braucht.“ zit nach Klaus Harpprecht, *Thomas Mann, eine Biographie*, 32. Kapitel

profeta de los acontecimientos⁶⁶.

El momento histórico de Hesse respiraba un orden ajeno al cosmos ordenado. No obstante, la similitud que algunos establecen entre Hesse y Spengler en cuanto al caos anunciado no está marcada, a pesar de su contemporaneidad, por la influencia del segundo sobre el primero⁶⁷, pues como anota Ziolkowski, “Hesse sólo leyó a Spengler luego de escribir sus propios ensayos al respecto” y “sus ideas afloran tan orgánicamente de la pauta global de su pensamiento que no puede hablarse aquí de influencia”.

La época vivía de distintas formas el ambiente de crisis; ensayistas, artistas y el público en general se referían al caos con obras, escritos u opiniones abiertas. Para Hesse, la experimentación del caos fue vital, ya que aparte de la guerra y el estado general de desconcierto en Europa, el autor tenía entonces dificultades tanto conyugales como literarias, lo que pausó durante un año y medio la escritura de su *Siddhartha*, que avanzaba hacia su segunda parte. A consecuencia de las vivencias de esa época, Hesse abordó el caos y el enfrentamiento de la crisis en dos de sus ensayos fundamentales. Uno fue *Blick ins Chaos* (Mirada al Caos, de 1920), que fue apreciado particularmente por Eliot y citado en las notas al *The Waste Land*; y el otro, "*Los hermanos Karamazov o la decadencia de Europa*", donde el autor declara también abiertamente su concepción del momento actual y su relación con lo sagrado.

Interna y externamente la crisis habita Europa, las bases de su estructura se ven conmocionadas y Hesse, particularmente en el segundo ensayo, se acerca a una lectura personal del momento desde el hombre ruso representado en los Karamazov. Los hermanos, así como ocurría con Harry Haller, el lobo estepario, viven en un estado de amoralidad que los hace incapaces de distinguir entre el bien y el mal, un estado de bordes borrosos pero deseoso de un todo en extremo conciliador; ellos ansían “apartarse de toda

⁶⁶ „Spengler und seinesgleichen sind weniger die Propheten des Zuges, den der Weltgeist nimmt, als seine beflissenen Agenten.“ En Theodor W. Adorno: *Spengler nach dem Untergang*

⁶⁷ Mileck, Joseph. *Hermann Hesse and his Critics; The Criticism of Half a Century* (Chapel Hill, N.C., 1958), págs. 55 – 56.

ética y moralidad establecida en pro de un intento por entenderlo todo”. Ziolkowski reflexiona sobre ello: “Sus actos se caracterizan por una inmoralidad que no hace distinciones rígidas entre lo <bueno> y lo <malo>, sino [que] es más bien capaz de determinar qué es divino o sagrado hasta los aspectos más profanos de la realidad”.

En la situación y juicio de los hermanos ve Hesse la clara expresión del caos dentro del hombre: el viejo mundo ha establecido sus confines en límites que hoy no existen, este nuevo hombre no los reconoce; su justicia desconoce los opuestos y admite un orden fuera del cosmos, es decir, el caos. Este regreso se establece como un retroceso necesario para el avance del espíritu. La concepción sacra de Hesse constituye, como lo anotábamos arriba, una forma de aprehensión total, una aterradora totalidad que contiene destrucción y creador en una sola figura, como una integración del pensamiento oriental en una vida y momentos occidentales.

Ziolkowski desarrolla entonces su examen de lo sagrado y recuerda, de Mircea Eliade, en su estudio de *Lo sagrado y lo profano*, la distinción que establecen las sociedades tradicionalistas frente a lo exterior y ajeno a ellas, decretando a las comunidades y cosas externas como caóticas o no propias de un orden cósmico relatado en su propia visión del mundo. Tal dicotomía separa el espacio en que habitan y lo indeterminado externo a él. Dentro están los dioses y su orden, ¿quién estaría afuera? Para el crítico, la diferencia que establece Hesse es que la relación está interiorizada, es decir, ocurre dentro del hombre, quien es el que selecciona o crea una deidad adecuada y también totalizadora; tal deidad, abarcaría “a Dios y a Satán”.⁶⁸ Ese es el tipo de hombre que Hesse ve en los Karamazov. Si dirigiéramos en este punto nuestra mirada al *Siddhartha*, su posición estaría entonces más cercana a un ideal nietzscheano: Siddhartha es también el hombre que reconoce los polos y los sabe unidos, pero que además los reconoce fuera y dentro de él, independientemente del entendimiento y legislación del mundo sobre ellos. En el *Siddhartha* no se opta por la salvación cristiana del caos ni por una enteramente budista,

⁶⁸ Ziolkowski, *ibíd.* Pág. 27.

pues el nirvana tampoco es obtenido como la liberación de la rueda de las reencarnaciones; la concepción del caos dentro de la novela no se supera propiamente, se acepta y se comprende y, en esta medida, se asume como un nivel de orden más alto y concertado que aún no entendemos pero que, si logramos seguir un camino autónomo hacia el encuentro personal, se mostrará posiblemente como una armonía mucho más compleja que todo lo esperado y por esperar.

La aspiración holística y no ecléctica del mundo en Hesse hace de todo límite un punto medio para ver un doble paisaje; más que una frontera, su posición se plantea como una atalaya que contempla sus dos lados sin negar en ningún borde su extensión. Está concepción de la unidad que se describía en el capítulo anterior (I) como un tipo de Aleph, la cual es denominada por Ziolkowski como *pensar mágico*, es la expresión hessiana de *la totalidad*. Los distintos polos de un objeto son en realidad, bajo esta perspectiva, algo que obtiene su división en la mente y la visión del hombre que los contempla. Dentro, en el hombre, crecen las expansiones y reducciones exteriores. En los ensayos de Hesse, el hombre ruso no requiere llegar al crimen, al extremo, sino “pensar <criminalmente>, esto es, reconocer la validez de todas las cosas, la potencialidad de todos los actos”⁶⁹. Así, Ziolkowski acerca a Hesse al pensamiento de Dostoievski y al existencialismo de Sartre, quienes afirmaban que todo sería posible si Dios no existiese. Hesse, sin embargo, y como Dostoievski, sí reconoce a una deidad –al contrario de Sartre. En todo caso, tanto el tipo del hombre ruso como el tipo existencialista se “han echado encima la carga de la libertad y la responsabilidad de la elección frente a valores en demolición”.

Ziolkowski toma entonces la denominación dada por Hesse para su concepción totalitaria: el <pensar mágico>, y con ella busca señalar la fuerza que éste provoca como acto mental frente a un mundo ya organizado. Tales momentos de percepción total de lo sagrado comprenden la aceptación del caos y, frente a la salida humana de la naturaleza por su libertad -la cual declaraba Harry Haller a Armanda-, se encuentra que tales fronteras se

⁶⁹ *Ibíd.* 26.

hallan en “el camino hacia el interior de la propia naturaleza”, donde está “la sede de una polaridad entre las fuerzas opuestas del espíritu y la naturaleza”. Los límites del mundo están dentro de nosotros, no fuera. El vagabundo que reconocía Hesse en sí y que lo había llevado a compilar una serie de escritos bajo este título en 1920 mientras recorría las fronteras invisibles del mundo germano e itálico en Suiza era, en realidad, un reconocimiento de que el andariego no era sólo los ojos y piernas del hombre, sino el corazón dentro de su cuerpo. Bachelard meditaba que “con frecuencia es en el corazón del ser donde el ser es errabundo”.

Pensamiento sí, mas ¿por qué mágico? Ziolkowski lo describe así por el alcance mental logrado, viendo que tales esquemas son sólidos y aparentemente inquebrantables. Tal *magisches Denken* es “la búsqueda de una nueva totalidad a través de la percepción del caos”. Su adjetivación no es arbitraria. Hesse había ya esbozado un escrito con matices autobiográficos al relatar su niñez con su abuelo Gundert en “La infancia del mago”. Para el niño del relato, el mundo aún no había postulado los términos de sus posibilidades y por ello fue capaz de vivir en la magia hasta crecer y ganar, junto con los límites en la adultez, su imposibilidad. Por otra parte, el Hesse adulto desarrolló, como lo notábamos en la actitud de Siddharta frente a los Samanas⁷⁰, una perspectiva distinta frente a la magia. Más maduro, no deseó la transformación de la realidad y el espectáculo del sortilegio, sino silencioso y catártico, aspiró a la interna metamorfosis del hombre, aparentemente invisible. La magia está en permitir el caos, en ser capaz de su contemplación sin juicio, esté el caos tanto fuera como dentro de quien lo mire; finalmente el Yo, es también una frontera invisible.

Epifanías de este pensar mágico son, según el profesor Ziolkowski, los pasajes visionarios de *Siddhartha*, *Demian*, el “Teatro mágico” del *Lobo estepario* de forma simbólica, e incluso el momento de suicidio de Klein en el relato *Klein und Wagner*, entre otros. Tales

⁷⁰ Śramaṇa (del Pali), son ascetas del bosque típicos de religiones como el budismo y el jainismo. Con ellos fue a meditar Siddharta antes de ir donde Gotama, caracterización del buda.

apariciones presentan, además, paralelos en la época bajo estilos propios de otros autores. El crítico describe como, por ejemplo, “los límites entre objetos desaparecen y las cosas fluyen una dentro de otra” en la poesía de Georg Trakl, de Rilke, o en la pintura de Chagall y Kandinsky, por mencionar sólo algunos, como ocurría otro tanto en la música con las composiciones dodecafónicas al liberarse radicalmente de la tradición. Ver el concepto de *unidad* desde esta perspectiva, es otra forma de connotar el fraccionamiento que denotaban las obras artísticas del momento. Dentro de la literatura, Ziolkowski utiliza la auto-denominación de Hugo von Hoffmansthal: “místicos sin misticismo”, y la generaliza para algunos de los escritores “agudamente sensibles de las incongruencias de la vida, que anhelaban una resolución del conflicto aquí en la tierra y no en el ámbito trascendente del futuro o del más allá”; místicos por ello, pero sin misticismo, porque su “resolución es inmanente, no trascendente”⁷¹. Esto aplica a Hesse en cuanto él reconoce al hombre como capaz de crear contradicciones de la realidad que existen dentro de sí mismo y, en consecuencia, sólo el hombre es capaz de desvanecerlas mentalmente. Estos puntos de partida internos donde, oposición por oposición, se aceptan todas las aparentes contradicciones, son los que dan a Siddhartha su habilidad para ir a aquellas partes del mundo y de su ser que se pensaban irreales o inasequibles, lugares fuera de los acostumbrados, zonas que antes constituían una parte ‘errónea’ del misterio del mundo, no siempre por haber estado ocultas o prohibidas, sino porque él no las había aceptado ver. Este proceso de volver a ver al mundo es una de las fases que experimenta Siddhartha mientras se aleja de los maestros. Poder verlo cada vez más es un logro que se va alcanzando en la medida en que él va conociéndose más, es decir, encontrando progresivamente al “yo eterno”, mientras se aleja del ego, aquel “yo subjetivo, empírico, individual”. Hesse distingue, pues, dos tipos de “yo”⁷², uno vacilante y dispuesto a “una variedad de influjos exteriores”, y “otro ‘yo’ que constituye nuestra participación en el Todo”, como anota Ziolkowski. Como resultado, entre más me conozca yo y me entienda (según el segundo tipo de ‘yo’), más conoceré y entenderé el mundo.

⁷¹ Ibid, 33.

⁷² Gesammelte Schriften, VII, págs. 635 -636, citado por Ziolkowski.

Por otra parte, las apariciones de un mundo con unas reglas tan diferentes podrían ser vistas como transformaciones del mundo original, pero hay que recordar que tales cambios ocurren en el observador y no en el objeto. Igualmente, al enfrentar al mundo y asumirlo con otros ojos, Ziolkowski escribe que las transformaciones que tienen lugar en la obra de Hesse son éticas, no ontológicas, y los cambios físicos, si bien son símbolos románticos (como en *El viaje a Oriente*, y en *Las metamorfosis de Pictor*), representan más un problema existencial. En Hesse, la magia disocia algo más sutil que la materia, y es lo que pensamos de ella.

Cuánto ocurre en la mente pareciera ser diferenciable en un fuera y un dentro, pero al nombrar el mundo algo se forma o deforma y, al dejar escuchar o ver algo del mundo, también algo dentro se moldea. Gaston Bachelard ha pensado en esta dicotomía que se reproduce en otros espacios. Reclama, por ejemplo, cómo los dos términos –dentro y fuera– “plantean en antropología metafísica problemas que no son simétricos. Hacer concreto lo de dentro y vasto lo de fuera son, parece ser, las tareas iniciales, los primeros problemas, de una antropología de la imaginación.”⁷³ Mas, entre lo “lo concreto y lo vasto, la oposición no es franca. Al menor toque, aparece la disimetría.” Y, al tratar de adjetivar sus instancias, las distintas miradas podrían desajustar las certezas. Lo vasto no sólo habita la grandeza, ni lo sólido es obstáculo del fluir del tiempo. El mismo caos de objetos, o su ausencia, puede presentar el *vacío*, algo que difuminaría todo dentro o fuera, y que es, como postula el pensador francés: “la materia de la posibilidad de ser”, y en ella “estamos expulsados del reino de la posibilidad”⁷⁴ y, tanto más valdría decir ‘de la imposibilidad’.

Estar dentro o fuera no ocurre sólo en el espacio, se vive de común acuerdo. Cuando Christopher Marlowe permite a su *Fausto* preguntar a Mefistófeles por qué él no se halla en el infierno, éste le responde:

⁷³ G. Bachelard: *Dialéctica de lo de dentro y de lo de fuera*. Capítulo IX de *LA POÉTICA DEL ESPACIO*, ed. Fondo de Cultura Económica. Traducción de E. De Champourcin.

⁷⁴ *Ibíd.* Bachelard.

*“No, no estoy fuera de él, esto es el infierno.
¿Crees tú que yo, que vi el rostro de Dios
Y supe de los gozos eternos del cielo,
No me veo atormentado por mil infiernos
Al sentirme privado de la dicha imperecedera?- Mefistófeles”(Escena IV, Acto 1)*

*“... donde estamos nosotros está el infierno
Y donde él está allí hemos de estar siempre nosotros” (Mefistófeles, Escena 1, Acto 2)*

Mefistófeles, pobre de Dios, lleva el infierno consigo tras habersele negado la contemplación que una vez tuvo de la divinidad. Este infierno no está fuera o dentro, se encuentra en la imposibilidad de ver a Dios después de conocer su grandeza. Recordemos como arriba anotábamos que el hogar también se lleva dentro y es un fin, una meta. Asimismo, el caos que se permite ver desde el llamado *pensar mágico*, puede contenerlo todo o nada, “reino de la posibilidad”. Y, como veíamos, es también factible que él mismo, el caos, sea sólo para nosotros una forma demasiado vasta de armonía y equilibrio que nuestra concepción de cosmos no sea capaz de asir y así, quizá el orden más perfecto, se oculte en nuestra más clara incompreensión. Lo guardaba ya las palabras de Emily: La aurora es el esfuerzo // De la cara celeste // Por simular para nosotros // La inconsciencia de la perfección.

2.4 La duda del tiempo

*No, Time, thou shalt not boast that I do change:
Thy pyramids built up with newer might
To me are nothing novel, nothing strange;
They are but dressings of a former sight.
(...)*

*Thy registers and thee I both defy,
Not wondering at the present nor the past,
For thy records and what we see doth lie,
Made more or less by thy continual haste.⁷⁵*

Shakespeare, Sonnet CXXIII

En diversas y amplias formas e intensidades muchos hombres han buscado un ideal. Lo han perseguido y han sido perseguidos por él. Ya sea la Edad de Oro, ya una <eterna asamblea romántica> como en Novalis, o un estado más allá del <bien y el mal> postulado por Nietzsche, ya sean imperios universales, el ideal ha variado mucho en nombres y maneras, pero ha sido –esencialmente también–, similar. En el caso de Hesse, su visión idealista se acercaba en ciertos aspectos a la idea del Milenio cristiano, surgida de interpretaciones y sobre-interpretaciones del apocalipsis. En tal Milenio, tras un periodo de mil años de reinado terrenal de Cristo vendría el asalto de Satán y su devastación, para que luego tuviese lugar la resurrección general⁷⁶. La semejanza con Hesse se da tanto por el orden de eventos que evoca el milenio cristiano, como por la denominación que él adoptó

⁷⁵ No podrás ufanarte de mis cambios
Oh Tiempo, que pirámides eriges
Que no son novedad y no me asombran,
Pues sólo reedificas cosas vistas.(...)
A ti y tus testimonios desafío,
Reniego del presente y del pasado,
Pues tus crónicas y todo cuanto vemos
Son engaños que urde tu premura.

⁷⁶ Édouard Couthenet en (*Diccionario de las Religiones*. Paul Poupard (recopilador) Herder: Barcelona, 1987) comenta cómo la visión milenarista parte del Apocalipsis bíblico y tiene una serie de interpretaciones judías, cristianas ortodoxas y heterodoxas al respecto. Exégetas modernos y de la tradición se dividen entre lecturas literales y figurativas del relato. Cabe notar, entre ellas, como lo expone Couthenet, los términos de representación del desenlace: “hay que señalar que el texto del Apocalipsis guarda una discreción muy grande sobre la felicidad de los elegidos durante el reino de los mil años. Mientras la exégesis judía y la estrictamente milenarista describen la felicidad paradisiaca con términos fantásticos, el Apocalipsis presenta una interpretación sacramental y espiritual del fruto de la vida (Ap 2,7) y de las ventajas del río paradisiaco (Ap 22, 1-2).”, pág. 1182.

para hablar sobre su concepción del ideal: el “Tercer Reino”, término usado y abusado en su época hasta su total pragmatización por el nazismo. En las obras de Hesse, Ziolkowski determina tres etapas de evolución para tal concepto:

1. *Etapa del Demian*: novela en dónde la visión romántica -mas no ingenua- de la guerra es pensada como punto de partida para un cambio total. Consecuentemente, un estado ideal sería posible en el futuro, fruto de varios cambios conjuntos.
2. *Segunda etapa, desde el Lobo Estepario*: es cuando la ilusión de la guerra como motor de transformación se vuelve desilusión, pues se muestra insuficiente para renovar el mundo. Allí, la alegría superficial de los años 20 que sólo deseaban olvidar, le confirma al autor que quién cambia es el individuo, no la sociedad en conjunto. Este momento presenta, por otra parte, esa visión del ideal como algo visible, ya sea en sueños o en momentos de alucinación o en trastornos paradójicos de la realidad, tales como su encuentro y fusión con el interior del hombre. Ejemplo de ello son sus diálogos con Goethe, con Mozart y el teatro mágico.
3. Finalmente, en la *tercera etapa*, a partir de *El viaje a Oriente* (1932) se desarrolla una definición propia y más concreta de la idea del tercer milenio – aunque no siempre reconocida bajo este título-, donde surge la “capacidad para una visión casi eidética⁷⁷ en el hombre “a través de la cual llega a hacerse posible entrar de hecho en el tercer reino”⁷⁸. En esta etapa de la idea, el tercer reino se hace más una constante para el individuo en el presente, que una promesa a futuro –primer momento-, o que elipsis esporádicas en la realidad regular –caso del segundo momento-.

El tercer reino o el estado ideal concebido por Hesse va estructurándose progresivamente

⁷⁷ Eidética, en su sentido filosófico, con su etimología griega (*eidés* – semejante a), hace referencia al conocimiento intuitivo de la esencia. Se reconoce -por su similitud con la cosa- también en otras áreas como memoria fotográfica (memoria eidética).

⁷⁸ Ziolkowski, *Ibíd.*, pág. 40.

en el transcurso de sus obras y va acentuando sus matices, según Ziolkowski, en cada una de esas etapas. En ellas, el pensar mágico que denominaba el crítico con respecto a la capacidad de visión de los personajes de Hesse es lo que permite el acceso a un espacio totalmente desconocido, a aquella certeza del tercer reino. De tal tipo de pensamiento, de su mayor o menor presencia en tiempo e intensidad, es que Ziolkowski distingue propiamente los cambios entre una etapa a otra. De acuerdo con su clasificación, *Siddhartha* se enmarcaría entre el segundo y el tercero; sin embargo, ya a partir de *Demian* se plantea ligeramente la posibilidad de acceder a tal estado utópico independientemente del futuro y que, como él aclara, se hará más constante en términos de acceso y percepción a partir de *El viaje a Oriente*. Más tarde, con las visiones y sueños que aparecen en sus obras principales, Hesse concebirá tal reino ya no en el futuro sino en la eternidad, donde a través de la voluntad y persistencia en una búsqueda propia e interior se podría acceder a él sin una espera pospuesta siempre a la conclusión de otros cambios. Estar en esa condición, comprender aquel tercer reino, es entender a su vez su idea de la totalidad y de los contrarios, es asumir aquella armonía superior al entendimiento normal.

Entre tanto, alcanzar ese estado, como en la concepción del *Millenium* cristiano, requiere recobrar la gracia perdida, el conocimiento que se tuvo desde un principio y desde siempre. En *Demian*, ello se intuye desde la sangre: “He sido un hombre que busca y lo soy aún, pero no busco ya en las estrellas ni en los libros: comienzo a escuchar las enseñanzas que mi sangre murmura en mí”.

En ella, en la sangre, se identifica el propio inicio y lo posterior a él, pero también el incógnito ‘antes de’, que nos guarda huellas desconocidas. Emprender el camino nos es, no obstante, algo nuevo y puro aunque necesite reconocer también la impureza con las propias manos: la niñez se halla inmaculada, su curso natural lleva luego a que madure y conozca la pérdida de esa gracia, para que más tarde pueda ser redimida. He aquí la similitud con lo cristiano, pues esta secuencia involucra “un ritmo tríadico de la especie idealmente representada por la concepción cristiana de un estado original de gracia, seguido primero

por la caída en el pecado y la desesperación y, finalmente, por la redención definitiva”⁷⁹; allí, tras ser redimido, un mundo de valores espirituales existiría autónomamente del mundo cotidiano. Buscar ese ‘yo’ verdadero que nos llevará a ese tercer reino es la misma búsqueda en la sangre, la cual nos habla de algo que siempre ha estado, que no necesariamente ha de hallarse en un futuro, pasado o presente, sino en el flujo de sus portadores, en sentir su caudal alimentando, corrompiendo y limpiándolo todo. Valga la pena recordar también que Sócrates, en el *Menón*⁸⁰, postulaba que todo aprender no era más que recordar lo que se sabía y se había olvidado, era traer a la memoria la sabiduría de las ideas que tuvo el alma antes de entrar en el cuerpo y en el mundo de las formas. Aquí, con Hesse en su novela *Demian*, la relación con el conocimiento interno se presenta con la figura de la sangre que retrasmite algo ancestral, no propiamente con el alma que recuerda; en ambos, sin embargo, el conocimiento siempre se trae dentro, no hay una enseñanza externa o maestro que la trasmita. Según los dos, hay que auto-descubrirse para descubrir el mundo. Con todo, si repensamos bajo la luz de esta idea a la inocencia, su pérdida y el recobrar su gracia, podríamos decir que, en sí, ella no se perdería frente a la experiencia o la caída, más bien, una vez superada la transición de desconocimiento a conocimiento –o socráticamente hablando, de olvido a recuerdo-, la inocencia se potenciaría, se decantaría.

Ahora bien, ya sea la sangre o el alma, las dos participan de una misma cualidad: en ellas hay una coexistencia de las edades, convocan lo simultáneo. Toda esta concepción toma parte, en esencia e independientemente del idealismo hessiano, de una base cohesionadora del tiempo y los espacios. La unión de ellos establece a la vez una perspectiva sincronizada de todos los hechos. Bajo esta perspectiva, la simultaneidad ocurre fuera del tiempo.

⁷⁹ Ziolkowski, *Ibíd.*, pág. 38.

⁸⁰ Kierkegaard, en su opúsculo *Migajas filosóficas* (capítulo 1, A), anotaba al respecto: “Topamos con la dificultad hacia la que Sócrates dirigía la atención en el *Menón* (80, *Conclusión*) (...): a un hombre le resulta imposible buscar lo que sabe y le es igualmente imposible buscar lo que no sabe, porque lo que sabe no puede buscarlo, pues ya lo sabe, y lo que no sabe tampoco puede buscarlo, pues ni siquiera sabe qué debe buscar. Sócrates resuelve la dificultad a través de la idea de que todo aprender y todo buscar es sólo recordar, de tal modo que el ignorante no necesita más que rememorar para llegar a ser consciente de lo que sabe.”

Al ambiente literario de fines del s. XIX y principios del XX no le era ajena la simultaneidad y una distinta concepción del tiempo frente a los acontecimientos y a los hombres. Al parecer, aquella necesidad de lo concurrente en un mismo plano ya se venía gestando desde Mallarmé, quien afirmaba el deseo por lo simultáneo en su prefacio al *Un coup de dés*, refiriéndose a la ampliada distribución tipográfica de las palabras y sus espacios en el poema, anhelo a su vez de “una visión simultánea de la página”⁸¹ para lograr conexiones inesperadas gracias a la sorpresiva yuxtaposición. Con respecto a Hesse, apunta Ziolkowski, su obra esta permeada -como la de los escritores de su generación- también por un constante sentimiento de simultaneidad. Para el crítico, es Broch quien analizó más sistemáticamente el tema. Cuando este último se acercó a la obra de Joyce, por ejemplo, decía que ella trataba “de una cuestión de simultaneidad, la simultaneidad de las infinitas, multifacéticas posibilidades de lo simbólico”.

Del otro lado del mundo, en el subcontinente índico, y unas décadas más tarde, Octavio Paz reconocía esta sensación de conjunción y no de sucesión, como propia de la India para la primera, mientras que en Occidente veía lo sucesivo⁸². En todo caso, en esta generación se construye lo simultáneo autor por autor, forma a forma, como una cara contra el tiempo, produciendo a su vez, con tal sensación de atemporalidad, una actitud y posición frente a algo más allá de los límites conocidos. En Hesse, la simultaneidad es el mapa del camino para el tercer reino y una característica de su obra común a la literatura moderna:

“La técnica de la prefiguración tipológica o de los arquetipos míticos –en *Ulises* de Joyce, en la tetralogía *José*, o el *Doctor Faustus* de Thomas Mann, como también en *Demian* y *Siddharta* de Hesse- tiene como motivación última el deseo de mostrar un <eterno retorno> de los eventos: en otras palabras, de vencer al tiempo al exponer la esencia atemporal de una realidad más alta. Hasta este punto la visión milenarista

⁸¹ Stéphane Mallarmé, ‘Preface’ to *Un coup de dés*, in Henri Mondor and G. Jean-Aubry (eds.), *Oeuvres complètes* (Paris, 1945), 455.

⁸² En *Vislumbres de la India*, Paz recuerda sus percepciones de los contrastes indios y, particularmente de su cocina: “a ella le debo una primera y pequeña intuición que me enseñó más sobre la India que un tratado: entreví que su secreto no consiste en ser una mezcla de sabores sino una graduación hecha de oposiciones y conjunciones a un tiempo violentas y sutiles. No sucesión, como en Occidente, sino conjunción”. *Galaxia Gutenberg*, pág. 146.

de la simultaneidad refleja en Hesse un rasgo común de la novela moderna.”⁸³

Ziolkowski cree que el hecho de que toda una generación se haya fijado en el ‘afán de la simultaneidad’ corresponde –según Meyerhoff y el ensayo *The Picaresque Saint* de R.W. B. Lewis– a su actitud frente a la muerte. Al parecer, la simultaneidad de la experiencia en un sentido más amplio que ella, más allá de la vida, anularía su fin o su ausencia:

“Ahora bien, si consideramos a Rilke, Hesse, Thomas Mann, Broch, Joyce y Proust como de una generación –como ciertamente lo son-, podemos constatar, entonces, que reaccionan unánimemente ante la muerte luchando por crear un ámbito estético de simultaneidad o atemporalidad en el cual se anula la amenaza de la muerte”

Un ejemplo al respecto es, para Ziolkowski, el abuelo de Malte, el conde Brahe, y su descripción en la obra de Rilke, *Los Cuadernos de Malte Laurids Brigge* (1910):

“Las secuencias cronológicas no desempeñaban para él papel ninguno. La muerte era un incidente insignificante que pasaba completamente por alto. Las personas que había acogido alguna vez en su memoria existían, hecho que la muerte no podía alterar en lo más mínimo. Muchos años más tarde, después de la muerte del anciano caballero, se decía que a él le parecía asimismo que el futuro estaba presente, y con igual obstinación.”⁸⁴

En el caso de *Siddhartha*, la muerte también cobra otro valor. El fallecimiento del barquero Vasudeva es casi imperceptible para el mundo, es como otro sonido u otra barca que se lleva el río. Él ha sido naturalmente reemplazado por el ser al que ahora le corresponde convivir junto a la corriente, el mismo Siddhartha, su amigo. El punto de Ziolkowski acerca de anular la muerte, visible también desde tal perspectiva en nuestra novela, implica, con la relación previamente establecida en cuanto a ese <eterno retorno de los eventos>, una visión y posición frente a la metempsicosis, idea viva del hinduismo y el budismo, presente también en el *Siddhartha*:

»hast auch du vom Flusse jenes Geheime gelernt: daß es keine Zeit gibt?«

⁸³ Ziolkowski, 50.

⁸⁴ *Los Cuadernos de Malte Laurids Brigge* (1910)

‘Es ist doch dieses, was du meinst: daß der Fluß überall zugleich ist, und dass es für ihn nur Gegenwart gibt, nicht den Schatten Vergangenheit, nicht den Schatten Zukunft?’ (...)

Es waren auch Siddharthas frühere Geburten keine Vergangenheit, und sein Tod und seine Rückkehr zu Brahma keine Zukunft. Nichts war, nichts wird sein; alles ist, alles hat Wesen und Gegenwart.”⁸⁵

En la rueda no hay un punto más adelante que otro, su unión perfecta figura todo relieve a un mismo nivel. Así mismo, en este pasaje tal circularidad está más cerca de su origen geográfico, ideológico y figurativo. Es India, metempsicosis y Samsara. Bajo tal perspectiva de simultaneidad, en Hesse las transmigraciones del alma quedan unidas unas con otras, no sucesivamente, sino en una sola conjunción. ¿Cómo afirmar el comienzo y el fin en sus giros? El pequeño Siddhartha es el mismo viejo que antes erraba por la tierra. La muerte desea su parto. De esta manera, el *Siddhartha* haría más explícito – orientalmente– este estilo hacia lo simultáneo del cual participa esta generación, y que Ziolkowski reconoce como el lugar donde “la muerte se evidencia constantemente como contrapunto de la intemporalidad del Tercer Reino o de la simultaneidad”. Defensa contra la muerte o desengaño de su naturaleza, esta serie de escritores desarrolló una atemporalidad que invitó a sentir la muerte como una parte más de la voz en su escritura: el silencio; cual otra parte más de un río: lo que gira –oculto también- junto con su meandro.

Escuchar, eso parece permitirnos y a ello nos invita Siddhartha cuando está junto al río. Su oído, en el ejercicio de lo simultáneo de aquello paralelo que comunica en distintos rostros los mismos gestos, se ahonda en la sustancia de los cambios y vibra paulatinamente entonces en concierto con las resonancias más profundas que parecen ser tan propias como

⁸⁵ “-¿También has aprendido tú -le preguntó una vez-, has aprendido del río el secreto de que no existe el tiempo?

- Claro, es ello, ¿quieres decir también que el río está en todas partes a la vez y que para él sólo existe el presente, sin sombra de pasado ni de futuro? (...)
- Tampoco los nacimientos anteriores de Siddhartha eran pasado, ni su muerte y su renacimiento al Brahma han sido futuro. Nada fue, ni será; todo es, todo tiene esencia y presente.”

Siddhartha, ibíd., pág. 256.

ajenas. Su escuchar al río al lado de Vasudeva –recordemos que este es el nombre del padre de Krishna– es, así, una concentración distinta, un trabajo de ardua memoria sin historias ni imágenes, es recordar sin más ayuda que la de la profunda meditación alcanzada a través de oír dentro de sí y en lo más hondo, sin llevar su atención hacia ninguna dirección en particular, pues lo que él busca, ya está ahí. Las palabras y sonidos no se han ahogado en el río, nadan con él. No es salir del presente, ‘*alles hat Wesen und Gegenwart*’⁸⁶, sino adentrarse en esa corriente donde el presente mismo es lo más profundo, pues en él se guardan todos los presentes. En ese tipo de atención, el estado actual y vigente no es un momento en el tiempo, es un estado del alma. Recordar es escuchar lo que atesora el silencio en su brillo ciego. Siddhartha lo dice, sus mismos anteriores nacimientos, muertes y futuros sólo eran sombras. Escuchando de esta manera, presenciamos un proceso de anamnesis⁸⁷ y de predicción al mismo tiempo.

Esto latía en esta generación. Recuerdo ahora el final del segundo capítulo de *Der Tod in Venedig* de Thomas Mann. Los rasgos de Gustav von Aschenbach, protagonista de la pequeña novela, han sido tallados por lo que han visto y sentido. La lectura le ha permitido a él su presencia en lo leído y su saber de guerras, amores y hombres, ha esculpido su rictus frente a la vida que lleva. Su rostro es el compendio de lo visto, intuitivo y alcanzado, como si su solo ser, arrugas y formas, recordara y fuera lo que ya no está presente; ahora, todo congregado en él, se hace figura de lo simultáneo.

“El cabello, peinado hacia atrás, algo escaso en el cráneo y muy abundante y bastante gris en las cejas, servía de marco a una frente amplia. Unos lentes de oro con los cristales al aire oprimían el puente de la nariz, recia, noblemente curvada. La boca era carnosa, tan pronto floja como estrecha y apretada. Las mejillas, flacas y hundidas, y la barba partida, bien formada en suave ondulación. Sobre la cabeza, generalmente inclinada en una postura doliente, parecían haber pasado grandes

⁸⁶ “todo tiene esencia y presente”

⁸⁷ Cómo lo expone Platón en algunos de sus diálogos y como veíamos arriba en Sócrates, la *anamnesis* – concepto de la teoría del reconocimiento- sería el proceso de recordar la esencia que se ha visto y se ha olvidado al entrar en cada cuerpo. En tal caso todo aprendizaje y reconocimiento no son más que un recordar de lo que ya se sabe, aquel reconocer los objetos e ideas que se vieron sin mediación alguna en el momento de la muerte y antes de nacer. Algo similar se figuraba Max Demian: “Y siempre es bueno tener conciencia de que dentro de nosotros hay alguien que todo lo sabe, lo quiere y lo hace todo mejor que nosotros mismos.”

tormentas. Sin embargo, era sólo el arte lo que había retocado su fisonomía, como sólo suele hacerlo una vida llena de emociones y aventuras. Debajo de aquella frente se habían forjado las frases chispeantes de la conversación entre Voltaire y Federico acerca de la guerra. Aquellos ojos, que miraban cansados tras los cristales de los lentes, habían visto el sangriento horror de los lazaretos de la guerra de los Siete Años.”

Finalmente, sobre el tiempo, recoge también Ziolkowski un párrafo de *Klein und Wagner*, corto relato hessiano de 1919 acerca de un suicida donde se medita cómo la mente, el espíritu humano, es la que crea nuestra percepción temporal:

“Una de las invenciones de la mente humana fue el tiempo. Una bonita invención, un complejo y sutil instrumento para atormentarse a sí mismo con más fervor aún y hacer complejo y difícil el mundo. El hombre fue separado de todo lo que era sólo por el tiempo, está alocada invención. Era uno de los apoyos, de las muletas que uno había de abandonar si quería ser libre.”

Pero, ¿qué inventa el hombre al crear el tiempo y seguir sus reglas? ¿Qué implica ese anular la muerte que propone Ziolkowski basándose en las tesis de Lewis y Meyerhoff? También es probable que el tiempo no sea una invención del hombre, sino que éste no sea sino el nombre que él le ha otorgado a uno de sus más vastos desconocimientos. En todo caso, ponerlo en tela de juicio pide reentender las edades del hombre, su presente puede constituirse en cientos de años o minutos de vida. Es ganar los pormenores de la ausencia en la presencia, es ganarse el presente. Dudar del tiempo es, bajo la perspectiva del *Siddharta*, reencontrarse, conocerse, pues al decir ‘anular’ la muerte desde esta novela, no se refiere a negarla, ya que omitir el tiempo y sus límites no involucra aquí una búsqueda de inmortalidad sino el ánimo de esperar, entender y reconocer desde allí todo deseo⁸⁸. “*Fasten, denken, warten*”⁸⁹, reiteraba Siddhartha que eran sus capacidades. Así, es aprender a aguardar la muerte como el regalo más grande de la serie de cambios en que muta la vida.

⁸⁸ Un punto muy cercano al budismo, el cual aspira a entender la naturaleza de todo deseo para no dejarse gobernar por ninguno de ellos.

⁸⁹ Ayunar, reflexionar y esperar.

Con el tiempo (nuestra llave para la comprensión de los cambios), trabajamos sin saber muy claramente cuál es la cerradura. El río del *Siddhartha* demanda el entendimiento de la naturaleza de los cambios con una postura fluida que la siga, un ir junto al río para no ir a ninguna parte, por la omnipresencia del tiempo, *Allgegenwart*. Tal reflexión sobre el tiempo y la muerte es un doble fantasma subyaciendo bajo todo, y que nos lleva a pensar que el anularla a ella es pronosticar el presente.

Por otra parte, valga la pena recordar que dentro de los enunciados que evocaban, en la época de la escritura de la novela, la sensación de reconstrucción del mundo -y su mayor caos que orden- se presentaba, desde la mecánica cuántica, el principio de incertidumbre. En él se aclara que, en cuánto más se quiera determinar la posición de un objeto, menos se puede saber su velocidad, es decir, su estado en el tiempo; y viceversa, si conocemos su velocidad no sabemos con exactitud su lugar. Heisenberg halló con formulas físicas la conocida y desconocida *utopía*, el ‘no lugar’ y el ‘no momento’. Sin poder precisar el tiempo frente al espacio, Hesse encontró en las visiones que desarrollan sus obras⁹⁰ aquellos no-lugar *u-topías* y no tiempo *u-cronías*, entendiéndolos como puntos de partida y regreso para enfrentar a la fatalidad de nuestras vidas, a la muerte misma, desdibujada entre otros cambios y la eternidad; como si para poder tocarla se tuviese que hundir la mano en el caos y hacerse una mano de él, llena de reglas desconocidas y más antiguas que el tiempo.⁹¹

De esta manera, la duda del tiempo no implica confusión sino aclaración. Desde el *Siddhartha* y su contemplación del río, de su vida y del eco del *Om*, el abandono del tiempo como lo conocemos lleva a dejar de creer en un orden puramente humano y, con ello, permite al hombre pensarse fuera del hombre. Esta idea la tiene Klein en el momento de su muerte en aquel relato de Hesse dos años antes del *Siddhartha*, muerte cual se torna revelación. Su suicidio es una suerte de consagración de la madurez y un acto de libertad,

⁹⁰ Como mencionábamos: en *Demian*, *Klein und Wagner*, *Siddhartha*, en el *Teatro mágico*, entre otras.

⁹¹ Leyes más viejas que nuestras leyes, al hombre también lo ha arado el tiempo: “Creo en leyes de la humanidad que tienen miles de años de edad y creo que sobrevivirán fácilmente el último disturbio de nuestro tiempo... Durante toda mi vida he intentado muchas maneras mediante las cuales puede uno vencer al tiempo y vivir lo intemporal.” En: *Gesammelte Schriften* VII, pág 501.

no es doloroso ni desesperado. Al ver su fin, una epifanía de formas y figuras le rodean y Dios aparece en el centro. Klein ve a profetas y heraldos llamando y, tal como el tiempo, creando caminos y ayudas. Todos ellos entonces nombran a Dios y sus nombres varían: luz, creador, juez, noche, vengador, consolador,... Todos lo crean al nombrarlo. Pero Él, dueño de su silencio, aguardaba y “Dios no se nombraba a sí mismo”⁹². Un contrapunto como con el tiempo, nosotros creamos y creemos, pero más allá de nuestras palabras habla el silencio.

2.5 El camino a la inocencia y al lenguaje

¿Dónde puedo encontrar
a un hombre que haya
olvidado las palabras?,
me gustaría hablar con él.
Chuang Tse

En tres puntos más se profundiza el análisis de Ziolkowski frente a las novelas de Hesse antes de abordar el *Siddhartha*: el ritmo triádico del hombre, el humor y la crisis del lenguaje. El segundo es una pieza clave en la obra completa, pero es particularmente propia de ciertas obras, en especial del *Lobo Estepario*. Los otros dos aspectos cobran, en cambio, para el *Siddhartha*, una valoración especial.

El ritmo triádico del hombre se establece sobre la base de tres etapas que, como el mismo Ziolkowski admite, no son propiamente nuevas en Hesse sino por estilo y tratamiento del tema. Ellas están presentes de distintas maneras ya en el cristianismo, ya en Lessing, en Schiller, Kleist y otros tantos, pero conservando siempre este recorrido: se parte de una concepción donde la inocencia está relacionada con la infancia y un estado de inconsciencia que se va perdiendo paulatinamente, lo que lleva directamente a la segunda etapa, en la que, conflictivamente, la inocencia se ausenta y la experiencia del mundo se entiende como

⁹² “Gott selbst nannte sich nicht”

caída o falta de gracia y aún no se alcanza el pleno conocimiento que la experiencia puede otorgar. Finalmente, sólo hasta dar un tercer paso de regreso a la inocencia es posible dar cuenta de aquella sensación de totalidad y atemporalidad que reconocíamos anteriormente en la visión milenaria que convoca Hesse.

Este camino tripartito se caracteriza, en Hesse y en la tradición que lo precede, por considerar primordialmente al individuo. El ideal busca, con diferentes rasgos, que la humanidad toda sea redimida al reclamar de nuevo su inocencia; no obstante, quienes han tratado el tema entienden a su vez que tal proceso no ocurre en masa y bajo un mismo instante sino es, más bien, una tarea personal. Lessing declaraba: “El mismísimo curso por el cual la raza llegue a la perfección debe haber sido seguido primero por cada individuo aislado –más pronto por unos, más tarde por otros.”⁹³

Altura, caída y una altura mayor. Fuera del conformismo del primer estado, Hesse pide mirar al caos, es decir, aventurarse al segundo momento para conocer el fondo y saber de las distancias que separan las posibilidades y bordes del hombre. En la vida de Siddhartha, la inocencia surge desde su hogar y continúa tras su abandono y práctica con los maestros; su caída llega al internarse a voluntad en la vida mundana y su redención se establece junto a Vasudeva, junto al río y luego de experimentar el amor, el ser padre, y ser él mismo. Como revisa Ziolkowski, estas mismas fases fueron puntualmente seguidas por Hesse en su ensayo *Ein Stückchen Theologie* (1932), donde incluso hay una equiparación de este aspecto entre cristianismo, budismo y tao. En su estudio, la “nueva clase de inocencia”, es lo que nos hace pensar que ahora ésta ya no tiene una afinidad completa con la inocencia infantil, pues se ha hecho mayor con respecto a ella. La inocencia recuperada comprende también la consciencia, es decir, ya no está habitada por la ingenuidad o ignorancia que pedía ver el mundo, ahora entiende sus procesos y tiene una idea de lo sagrado por haber presenciado el caos y muestra un destello. En la última etapa, el hombre se ha hecho un conocido del mundo desconocido. La conciencia posibilita:

⁹³ Citado por Ziolkowski en *El ritmo tríadico de la humanización* (pág. 54).

“Es posible que toda vida humana sea guerra y dolor, infamia y atrocidad, pero además existe otra cosa: la conciencia, la capacidad del hombre de enfrentarse a Dios. La conciencia nos conduce a través del dolor y la angustia, a la miseria y a la culpa, pero también conduce fuera del absurdo solitario, insoportable, nos conduce a relaciones con el sentido, la esencia y la eternidad”⁹⁴

El individualismo en el cual parece precipitarse este desarrollo sobre sí mismo es, en realidad, sólo una característica temporal del proceso de la inocencia, caos y redención. Recordemos cómo por aquella época algunas corrientes y pensadores, y quizá la sociedad entera, devolvían una mirada al hombre mismo; conmocionadas sus bases externas, al individuo no le quedaba más que volver la mirada hacia su interior, como lo manifestaba Kandinsky⁹⁵. Ziolkowski reconoce además la influencia de Schopenhauer en la apreciación evolutiva del hombre en Hesse. El proceso de humanización –*Menschenwerdung*– (terminología de Hesse tomada de Schopenhauer, Nietzsche y Jung) involucra un encuentro del hombre por sí solo y, en consecuencia, su alienación de los demás; en tal punto el sujeto se aparta totalmente de la primera etapa. Tal separación, según la perspectiva de Hesse, no es, sin embargo, la meta a ser alcanzada sino un trayecto propio de cada quien que, en su debido momento, involucra también un regreso a la comunidad. Si hacerse hombre es individualizarse, pero también, al ganar una naturaleza más humana e impersonal, es encontrarse individuo como todos y con todos, ya no sólo consigo mismo, el objetivo final comprendería la labor y esfuerzo de sus semejantes, aun si esta labor haya ocurrido en completa soledad. Más allá del individuo, los personajes de Hesse alcanzan un ideal de servicio que reconoce en el otro a viajeros del mismo camino en otro de sus cursos. El anciano Siddharta se hace barquero y escucha a sus pasajeros y visitantes; Leo, quien es el líder de la Liga en el *Viaje al Oriente*, es a su vez el sirviente principal; Joseph Knecht sirve, en *El juego de abalorios*, al jugar con maestría a los abalorios, a lo más profundo de la humanidad. Con todo, la mayoría de los personajes -a diferencia de Siddharta, quien se

⁹⁴ Hermann Hesse, *Dostoievski* (1925), en *Escritos sobre literatura v. II*. Madrid: Alianza, 1984.

⁹⁵ ‘When religion, science and morality are shaken, the two last by the strong hand of Nietzsche, and when the outer supports threaten to fall, man turns his gaze from externals in on to himself.’ Wassily Kandinsky. *Concerning the Spiritual in Art*. New York, 1977. Pág 14.

mantiene al final constantemente en la totalidad y atemporalidad-, habitan profusamente la segunda etapa, o sea, aquel momento de indecisión y caída que abre rumbo a las dudas y ambigüedades tan ricas para efectos de trama. Los conflictos, intereses y decisiones son los que construyen propiamente sus historias pues, aunque la necesidad de hallarse sea reconocida y se ponga en práctica, el sostenerse en un estado ideal es un reto que, como anhelo más que como hecho, hace vibrar a la narrativa. No haber llegado al tercer estado, saberse aun sin la inocencia y no plenamente consciente, implica una mayor fuerza a la libertad que va junto al azar de las circunstancias. Para aquel Siddhartha del medio, el lúbrico que se confundirá entre el deseo de la vida y de la muerte, aún está todo en juego, y su sí o su no, le negarán todo o le permitirán su equivalente.

Es precisamente en tal segunda fase del proceso triádico donde el hombre que vislumbra y cae, comprende y olvida, sabe y es incompetente, donde se tiene la alternativa para aceptar el tránsito a una etapa superior a través de un ánimo de tolerancia y entendimiento irónico; su representación se dibuja en la cara de Mozart y de 'los inmortales' en varias escenas del *Lobo estepario*: es la sonrisa, figura de comprensión e incomprensión simultáneas. El humor es reconocimiento e ironiza la flaqueza, no le restituye un lugar para pedir consuelo, al contrario, se le burla. En el *Viaje al Oriente*, Hesse nombra al humor como "ese antiguo mediador entre la realidad y el ideal", y en *el Lobo estepario* anota cómo esa invención "de los casi trágicos" permite "vivir en el mundo como si no fuese el mundo, evadirlo como si no fuese una evasión". Es punto medio y escape, no por desesperación sino por gozo satírico.

Quisiera aquí hacer un paréntesis para ver un poco más de cerca al individuo que entiende Hesse. Para ello vale la pena observar la estructura social del país donde se desarrolla el *Siddhartha*, puesto que allí, en la India, las distancias con nuestras concepciones del hombre están marcadas por un orden religioso y social establecido en jerarquías ajenas al mundo occidental, las castas hindúes. Ellas son en la India, más que un sistema social de organización, un orden natural alimentado por la idea de la pureza y el karma. Cada

individuo nace en la casta que le corresponde para purgar su existencia y, en la medida en que la casta misma le ayude a este propósito, salir de ella representaría un rompimiento con el orden natural y un retroceso. De esta manera, el individuo no es un motor de cambio en sí mismo para su comunidad. Como Octavio Paz lo plantea en sus *Vislumbres de la India* “la casta es lo contrario de nuestras clases y asociaciones, formadas por individuos”. Desde esta óptica la propuesta de Hesse parece, más que hindú, tanto occidental como búdica: la primera porque –como aclara también Paz- “el Occidente moderno ha exaltado, al lado del cambio, al individuo, sin la acción y el esfuerzo del individuo no habría cambios”, mientras que la casta es estática y, por ende, ahistórica⁹⁶. La mirada de Hesse es búdica también, porque si bien el buda no buscaba ninguna revolución social ni una nivelación de jerarquías, el desapego a las castas era algo generado naturalmente por su propio ejemplo al buscar por sí mismo su camino hacia el fin del sufrimiento. La diferencia del buda frente a los ordenes establecidos era, como aclara Riviere: “la consecuencia de la doctrina misma, pero en un aspecto espiritual y superior a las contingencias sociales”⁹⁷.

Hesse habitaba, con su idea del individuo, en dos mundos. Al verlo sujeto a una cadena de sucesos históricos que lo afectaban, reconocía la necesidad de su cambio frente a una colectividad de caminos opuestos, mostrándose, así, occidental –individuo en un mundo de progreso histórico lineal– y su posición frente a los desvaríos de la modernidad son visibles en el inconformismo de Harry Haller en el *Lobo estepario*. Entre tanto, el camino de su Siddhartha, individuo incluso frente a Buda, aunque búdico y occidental al seguir un orden propio y superior al carácter social del hombre mismo, se hace sobre todo oriental al mostrarse fluido y circular antes que progresivo y lineal.

Agreguemos, también bajo la luz de Paz, algo sobre la actitud frente al cambio que existe en la India y occidente, donde mientras para este hemisferio la transformación es un

⁹⁶ Octavio Paz agrega: “La casta es ahistórica, su función consiste en oponer a la historia y a los cambios una realidad inmutable”. Pág. 67.

⁹⁷ Juan Roger Riviere, en *El Mundo de las Religiones. Budismo*. Ed. Marín. V2. Pág. 109.

estímulo y fuente de movimiento –linealidad, progreso-, para “la tradición filosófica india, sea la budista o la hindú, la impermanencia es una de las marcas de la imperfección de los seres humanos y, en general, de todos los seres”⁹⁸. Para Occidente, recuerda Paz “cambio e individuo se completan”. Una tal dicotomía está, no obstante, salvada y unida hábilmente por Hesse a través de un símbolo en el *Siddhartha* que no niega ninguna de las dos cualidades: el río. Fluidez e inmutabilidad, la naturaleza del río *conserva* el cambio y lo efectúa. Siddhartha sabe, por el reflejo del río, de sus edades y, a la vez, de la permanencia del rostro tras los muchos rostros. El individuo se ve, sus cambios no se detienen, pero algo que permanece, gracias al reflejo del río, siempre le dice que ese es su rostro. Por otro lado, con respecto a la idea del proceso de mutabilidad constante del mundo, el *Siddhartha* tiene un reflejo mucho más claro en oriente bajo la perspectiva de visión china. En ella, las mutaciones del mundo son distintos momentos en fases ya reconocidas y detalladas por los chinos en el *I Ching* (literalmente, ‘libro de las mutaciones’), el cual contiene la cosmología y filosofía de la china antigua en un estilo oracular. Para una mirada más cercana del *Siddhartha* en relación con el mundo chino, véase el estudio desarrollado por Jürgen Weber, *Der chinesische Siddhartha* [El Siddhartha chino].

Regresando, entonces, a nuestros tres últimos puntos de análisis postulados en las novelas de Hesse por Ziolkowski, nos acercamos al tercero y concluyente, una instancia en que se surca un camino escéptico entre el siglo XIX y el de las vanguardias, y donde la comunicación entre el arte y la vida se ha vuelto un puente frágil. Tras haber reconocido la visión tripartita del sendero del hombre y el humor, nos queda el tercer factor del análisis: la crisis del lenguaje. La transición al siglo XX representó para toda una generación de escritores la aceptación de un fracaso pronosticado ya por los románticos alemanes y asumido parcialmente por la literatura francesa reciente. Como un robo anunciado, el lenguaje descubrió sus arcas llenas de monedas viejas y las expresiones de los poetas no

⁹⁸ Vislumbres de la India, pág. 69.

encontraron ya un valor digno de su trueque. Maeterlinck había sentido cómo “la gota de agua que brilla en la punta de nuestros dedos pálidos ya no se asemeja al mar del cual fue sacada (...) y no obstante el tesoro destella, inmutado en las sombras”. Este pasaje, tomado por el austríaco Robert Musil como epígrafe para su novela *El joven Törless* (1906), es una de las inquietudes que abren el siglo XX.

Christopher Butler nos recuerda también el esfuerzo de Mallarmé y Rimbaud por ingeniar un lenguaje más allá de las convenciones diarias, no por reinventar las palabras que usa el ‘burgués’ corriente, sino porque “*ils ont été ré-crités par un poète*” (han sido reescritas por un poeta). Es pensar al lenguaje hasta hacerlo consciente de sí mismo, lo que se reflejaba tempranamente en el fauno del conocido poema de Mallarmé *L’Après-midi d’un faune*, quien no sólo era presa del deseo sino que dejaba que el deseo se apresara a sí mismo y, criminal de su naturaleza, contemplaba su instinto antes que seguirlo. El simbolismo de Mallarmé, continúa Butler, “Strindberg, Yeats, y tantos otros fue también conducido por el anhelo de descubrir un oculto (pero claro, oculto y no-consensual) universo de analogía”⁹⁹. Era, así, una puesta en duda de las otras relaciones ya existentes y cuestionar las convenciones con que el lenguaje cotidiano acreditaba como real lo que nombraba. Rimbaud encontraba que en su alquimia de la palabra pronto terminó “por encontrar sagrado el desorden de [su] espíritu”. Lenguaje y caos, el mundo era para muchos artistas una evidencia fragmentada: “*from Une saison en enfer to The Waste Land (1922) we are challenged to reconstruct a state of mind from fragmentary evidence*”¹⁰⁰.

Por lo demás, la esclarecedora *Carta de Lord Chandos* de Hoffmansthal en 1902 refleja el paso entre un siglo y un lenguaje que se distancian el uno del otro. En esta nueva literatura la realidad ya no es entendida naturalmente con las palabras que la nombran, ahora se percibe un vacío y una falta íntima de relación entre mundo y mundo mencionado. Antes estaba el hombre con todo unido, pensaba Hoffmansthal:

⁹⁹ Christopher Butler. *Early Modernism, Literature, Music and Painting in Europe 1900 -1916*. En *The Dynamics of Change*, pág. 7.

¹⁰⁰ *Ibid*, 9.

“En pocas palabras: sumido en una especie de embriaguez, toda la existencia se me aparecía en aquella época como una gran unidad: entre el mundo espiritual y el mundo físico no veía ninguna contradicción, como tampoco entre la naturaleza cortesana y animal, el arte y la carencia de arte, la soledad y la compañía”

Pero luego la costumbre perdió su fuerza y el lenguaje en la voz del poeta se reconoció ajeno de los otros hombres. La comunicación de lo que veía la poesía se hizo compleja, casi inasible, pues se escondía su decir más allá de las palabras. Los idiomas se esfuerzan en cada individuo, pero una exigencia mayor, más profunda, en el lenguaje mismo, llamaba a algunos al trastorno de las formas o al silencio:

“porque la lengua, en que tal vez me estaría dado no sólo escribir sino también pensar, no es ni el latín, ni el inglés, ni el italiano, ni el español, sino una lengua de cuyas palabras no conozco ni una sola, una lengua en la que me hablan las cosas mudas y en la que quizá un día, en la tumba, rendiré cuentas ante un juez desconocido.”¹⁰¹

Aquel momento histórico en el arte reflejó desde estos autores el inicio de lo que se desarrollaría más tarde en las vanguardias y algo del pronóstico de Spengler: un fuerte choque contra la tradición, sus métodos y obras. En distinta medida y forma, la mayoría de aquellos autores se posicionaron ante el lenguaje como un cómplice necesario y traicionero. Cada uno de los intentos de los *-ismos* en las vanguardias buscaba algo nuevo y las reformas estilísticas eran las primeras en surgir y hacerse notar por su impacto frente a lo viejo. Hubo también, además, precisa aquí Ziolkowski, muchas soluciones independientes, tales como la forma comparativa ilógica, la metáfora tautológica, los símbolos absolutos, la epifanía de Joyce, entre muchas otras. Para Hesse, entre tanto, ya no era posible escribir bellamente como antes y seguir siendo honesto. El reconocimiento de tal crisis y de su evolución está reflejado en la madurez artística que va adquiriendo el autor con cada obra y que empieza a esclarecerse con *Demian*. Sus técnicas son el símbolo y la imagen arquetípica, de ahí que en esta novela hallemos nombres como Abraxas y la madre Eva, donde -cita el crítico desde una carta de Hesse de 1932-: ellas son figuras <que abarcan y

¹⁰¹ *Carta de Lord Chandos*, Hugo von Hoffmannsthal. Editorial Alba, traducción de Antón Dieterich.

significan mucho más allá que lo accesible a la consideración racional; son conjuros mágicos>.

Hoffmansthal buscaba una “Sprache, in welcher die stummen Dinge zu mir sprechen” (lengua en la que las cosas mudas me hablasen). El lenguaje con los otros está fracturado, la realidad no coopera, la mimesis es un viejo idilio. Este idioma de las cosas mudas tiene voces profundas que están hechas de silencio. En Hesse, como ocurre particularmente con el hombre Siddhartha, un nuevo lenguaje de las cosas mudas implica en su reflexión consigo mismo una nueva comunicación: la propia, no con un ego autosuficiente sino con un yo interrelacionado con su mundo, no desvinculado de él. Un diálogo interno pero sin palabras basado en un lenguaje sin convenciones, pues no hay dos que deban ponerse de acuerdo frente algo, sólo hay uno.

En cuanto al *Siddhartha* como novela, esta crisis se refleja no como una acusada transformación del estilo sino desde un alejamiento histórico, cultural y de género. Al leerla, su tono y ambiente demandan al lector ubicarse fuera del contexto del autor de occidente que escribe desde la Alemania post primera guerra, y el orden poético de su narración nos aparta a su vez de un prosaísmo que busque naturalizar la escena en términos realistas. Theodore Ziolkowski cree -en cuanto a la forma- que en el *Siddhartha* el efecto de descripción narrativa según el ángulo del narrador se hace determinante para el conjunto final. En la novela, la perspectiva de un narrador en tercera persona “que hasta el final ha mantenido un punto de vista próximo al de Siddhartha, [y que luego] enfoca a Govinda”, provoca con este cambio de vista frente a un objeto reconocido, un giro para apartarse de lo familiar y ver algo totalmente nuevo en lo que ya creíamos conocido. Finalmente, el mismo crítico nos ilustra con una idea de la novela moderna muy pertinente si la aplicamos al *Siddhartha*:

“Una característica adicional de la novela moderna que se apareja con la crisis del lenguaje es la tendencia de estos problemas a precipitarse, no sólo funcionalmente sino también temáticamente, en

las obras mismas”

Si revisamos tal tesis en esta obra, nos será más clara la actitud del Siddhartha joven y desconvencido de sus maestros y de sus enseñanzas, a quienes respeta y honra -en particular al Buddha-, pero de quienes también se percató que usan la misma herramienta que, desgastada, busca funcionar en todos y con su mismo arte. El problema de lo inefable, sin embargo, advierte Siddhartha, es también la grandeza de esos hombres: ellos no pueden transmitir del todo como quisieran su doctrina y sus enseñanzas, no esencialmente por deficiencia en ellos mismos, sino porque, en realidad, su camino fue una conquista de su libertad y aun no lo ha sido para aquellos que los escuchan. El lenguaje vive en todos, nos convive, discípulo y maestro, pero en cada uno las rutas de las mismas palabras que reconocemos han sido distintas.

3. Las lecturas del Siddhartha.

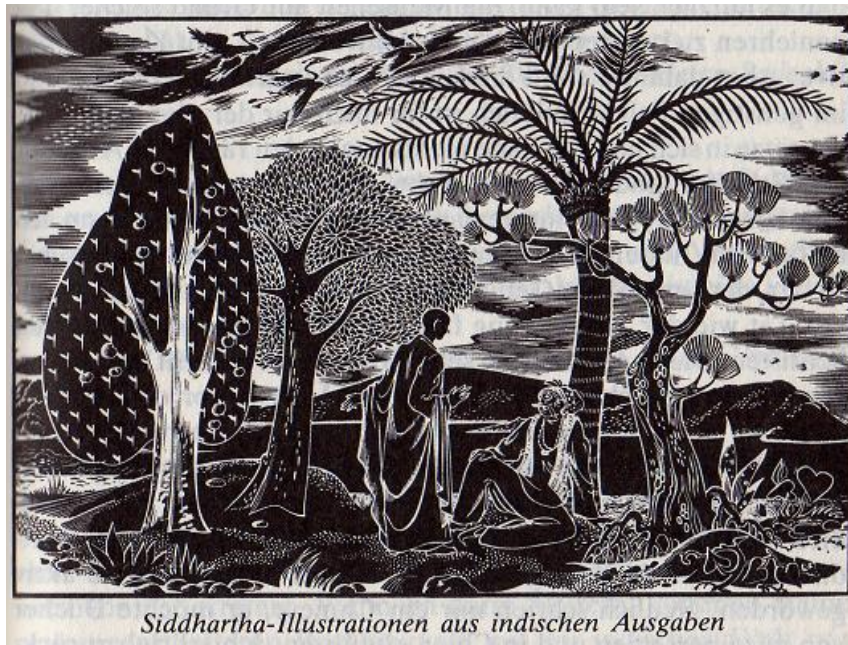
El estado del arte de la principal crítica estilística y de contenido.

Luego de revisar en la sección anterior los aspectos fundamentales de la prosa de Hesse en relación con *Siddhartha*, nos acercamos ahora a las lecturas principales que se han hecho en particular de esta novela y a partir de las cuales deseamos complementar nuestra posición frente a lo aportado por la crítica.

Es posible que la falta de una postulación abierta frente a una u otra doctrina religiosa oriental en la obra haya desarrollado el caudal de análisis y hermenéuticas que, como puede notarse en su recepción, permiten muy diversas lecturas. Asimismo, la sobreinterpretación entra en juego y los partidismos se revelan. Entre tales lecturas resaltan por su juicio y penetración varias que, sin embargo, no convergen del todo pero se acercan hábilmente al *Siddhartha*. De ellas he querido destacar particularmente la visión de Leroy Shaw que se basa en las correspondencias entre la doctrina budista y la obra, algo que, como aclarábamos en la introducción, implica una secuencia de riesgos interpretativos entre el dogma y la novela. Tenemos también el panorama hinduista-brahmánico expuesto por Vridhagiri Ganeshan, quien defiende el regreso a las concepciones indias originales previas al budismo desde acercamientos a los Upanishad, los Vedas, el Bhagavad Gita y el Mahabharata; de manera similar, pero está vez en relación con el mundo chino, Adrian Hsia, postula las relaciones del *Siddhartha* con el Tao; luego, del conocido trabajo de Ziolkowski recibimos una crítica literaria sin aproximaciones plenas a doctrinas y, finalmente, veremos la perspectiva simbólica numérica que aportó Reso Karalashwili al corpus.

El vasto mundo convocado por ciertas obras, incluso cortas como esta, implica un peligro: si bien el estudio excesivo de ellas puede llevar a caminos inciertos que se apartan de un margen inicial o repiten lo consabido, también es posible que su seguimiento no llegue a

extenuar su comprensión sino a confirmar para otros mundos la posibilidad de sus contrarios, en este caso para occidente. No dejamos aquí de correr tal peligro y como conclusión presentaremos también otra lectura para la obra.



Ilustraciones para una edición índica del *Siddhartha*¹⁰²

Como anota Schmidt (1928), Hesse parece haber adquirido el carácter misionero de la familia, ahora con un cambio de dirección: él se ha sentido profeta de oriente -a occidente-. Como fenómeno sociológico de colonizador era algo que el pueblo alemán aun no había experimentado. Particularmente, los siglos XIX y el XX nos han mostrado cómo el colonizado responde, tras un periodo de independencia, con la presentación y fusión de aspectos propios con los de quien lo invadió en un principio. Hoy los algerianos desean habitar Francia tanto como los indios Inglaterra, o los latinoamericanos España, como otros tantos pueblos del África a sus conquistadores europeos. El contacto educativo y religioso alemán con la India que traía sus huellas en los Hesse desde el abuelo de Hermann, además de su padre y de su madre, quien nació allí, generó el hombre que habría de establecer uno de los puentes más constantes entre los dos mundos a partir de la recepción de su obra

¹⁰² De *Materialen zu Hermann Hesses >Siddhartha<*. Zweiter Band. Suhrkamp Taschenbuch. Pág. 253

desde 1922.

Recordemos que durante el periodo de concepción de *Siddhartha* hubo un periodo de estancamiento que llevo a Hesse a pensar que nunca la terminaría¹⁰³. A pesar de la crisis, varios motivos permitieron su conclusión, entre los cuales se encuentran -expone Ralph Freedman-, la visita de su primo Wilhelm Gundert desde Japón, estudiante y traductor de obras del Zen, las sesiones sicoanalíticas con Lang y Jung y su estudio a profundidad de textos orientales. Las reseñas y apuntes sobre ellos revelan que su deseo de conocer oriente no se sectorizó en modo alguno, aunque sus preferencias tuvieran ciclos y ritmos: “Me es familiar también el camino de Heraclio, desde hace ya mucho vengo girando alrededor de lo mismo con traje índico, algo que parte de Brahman y Buda, y termina en el Tao”¹⁰⁴. Conocerse a sí mismo durante este tiempo a través del psicoanálisis y el estudio del *Morgenland* (el Este), dio fruto en el *Siddhartha* como síntesis de su experiencia de vida y de las diferentes posiciones espirituales del otro hemisferio, asimiladas ahora en una sola historia.

La unidad que Hesse buscaba –como él mismo lo formulara al emprender su viaje a la India en 1911– no se encontraba en una filosofía o en lugares específicos, sino que pertenecía, en realidad, a un “<mundo subterráneo e intemporal de los valores del espíritu>”¹⁰⁵, cuyos signos visibles dentro de culturas particulares eran únicamente alusiones a ellas. La unidad, resumiendo, se daba solamente en lo intemporal¹⁰⁶.

Ahora bien, una de las reseñas más tempranas y sobresalientes fue la de Hugo Ball,

¹⁰³ „Meine große Arbeit seit 8 Monaten, eine indisch-brahmanische Dichtung, ist über all in dem in die Brüche gegangen und wird nichts, ich mache nicht dran weiter“. De una carta del 8 de Agosto de 1919 a Carl Seelig: “Mi más esmerado trabajo desde hace ocho meses ha sido un poema hindú-brahmánico, pero se ha hecho pedazos y de él no saldrá nada, no le continuaré trabajando”.

¹⁰⁴ “Der Weg des Heraklius ist auch mir vertraut, ich spinne schon lang an etwas Ähnlichem, in indischem Kleik, das von Brahman und Buddha ausgeht und bei Tao endet”. Hesse, Diarios. Carta a Felix Braun en Febrero de 1922.

¹⁰⁵ Hesse citado por Shaw desde *Werkausgabe in zwölf Bänden*, Frankfurt/Main 1970, Bd. 6, S. 295.

¹⁰⁶ Leroy Shaw, *Zeit und Struktur des Siddhartha*: “<unterirdischen und zeitlosen Welt der Werte des Geistes> angehörte, deren Sichtbare Zeichen innerhalb einzelner Kulturen lediglich ein äußerer Hinweis auf sie waren. Einheit, um es kurz zu sagen, gab es nur im Zeitlosen”. Pág. 99

expresionista alemán de principios del s. XX, quien observaba cómo la muerte del padre de Hesse empezó a ocupar un lugar en su escritura desde 1916, en los momentos de preconcepción del *Siddhartha*. Según él, en esta novela se resuelve en gran medida su comportamiento hacia él. Por otro lado, para Curtius, el alejamiento de casa y del padre es sinónimo de la salida del pietismo y de las reglas de la casa paterna, mientras que para Jalkotzy¹⁰⁷, esta salida y figura representan al occidental que se entrega a un examen analítico de todo lo que le es impuesto. Acertadas como puedan ser sus apreciaciones, ellas aun carecen del respeto que la actitud de Siddhartha refleja frente a su padre; sobre todo si se tiene en cuenta lo que significa la espera por el permiso paterno aun cuando ya no tenga un poder efectivo sobre el hijo. Fallecido el padre de Hesse y con un tiempo de luto, esa espera es, para Siddhartha y para su autor, la paciencia nacida desde la resolución de los conflictos con su padre dentro de sí mismo, como una voz que viene del silencio y de la muerte.

3.1 Tiempo y Estructura del Siddhartha (L. Shaw)

Viendo que la novela inicia con Siddhartha junto al río y bajo la sombra de un bosque de árboles *Sal*, tal como comienza el canon Pali, libro sagrado del budismo, con el relato del buda escuchando la corriente y tras recibir la iluminación bajo uno de aquellos árboles, acerquémonos primero a la interpretación de Shaw y a su contraste con los principios búdicos. Aparte de la idea fundamental de la unidad, la cual rastrea el crítico con Heinrich Zimmer desde el Rig-veda, como uno de sus motivos principales, Shaw desarrolla el postulado de que “*Ser y llegar a ser* son (...) en esta historia igualmente representados”¹⁰⁸. El ‘*ser*’ es caracterizado aquí por quién ya ha alcanzado y el ‘*llegar a ser*’ por quien se sabe iluminado pero aun no ha alcanzado tal estado. Todo ello desemboca en la superación del

¹⁰⁷ Jalkotzy Ingeborg. *Hermann Hesse. Der Einfluß des Ostens in seinen Werken*. Diss., Wien, 1951.

¹⁰⁸ „Sein und werden sind also in dieser Geschichte gleichmaßen vertreten” (...) Shaw continúa, „das Eristere durch die Existenz eines Menschen, der die Einheit gefunden hat, das Letztere durch die Gestalt eines Menschen, der sich selbst als einen Vollendeten sieht, aber das Stadium der Vollendung noch nicht erreicht hat.(...) Im diesem Sinn wird die Zeit (...) bereits überwunden durch das Zeitlose vorhanden des Zieles, das ein anderer schon erreicht hat.“. Shaw. *Ibíd.*, 102.

tiempo ya que desde el presente, en donde se transita el camino, ha sido la meta en cierta medida “ya superada a través de la presencia intemporal del objetivo, el cual ya ha sido alcanzado por otro”.¹⁰⁹

Consecuentemente, Shaw propone que el paralelo de vidas entre uno y otro Siddhartha va más allá de momentos biográficos y establece correspondencias directas entre la disposición y contenido de los capítulos de la novela (en la primera parte 4, en la segunda 8) con la doctrina enseñada por el buda inmediatamente después de su despertar, aquel famoso primer discurso en Benarés. En ella se describen las causas del sufrimiento y su solución a través de las Cuatro Nobles Verdades y el sucesivo seguimiento del Noble Sendero Óctuple. He querido mostrar aquí tal paralelo de forma esquemática para permitir el posterior contraste con la oposición establecida por Ziolkowski, quien afirma, no sin razón, ver en tal planteamiento un forzamiento a la estructura del libro.

A pesar de su falencia más clara, que es la analogía con el óctuple sendero y el camino autónomo de Siddhartha¹¹⁰, la comparación establecida tiene encuentros definitivos entre las decisiones tomadas por ambos Siddharthas en circunstancias similares. Quede a criterio del lector su juicio acerca de la analogía de Shaw.

¹⁰⁹ „Ibíd, 102.

¹¹⁰ Este noble óctuple sendero es la expresión doctrinal de lo que ha de ser hecho por todos para lograr salir del sufrimiento, lo cual entra en oposición directa con la expresión de Hesse de que ninguna enseñanza puede ser transmitida y, por ende, ningún camino a través de ella señalado.

Esquema a partir del texto de Leroy R. Shaw “*Time and the Structure of Hermann Hesse's Siddhartha*”, 1957.

Orden de capítulos del Siddhartha		Buddha	Doctrina búdica	Siddhartha (personaje de Hesse)	Govinda	Padre
			Las Cuatro nobles verdades			
Primera parte	El hijo del Brahmán	Conoce el sufrimiento y huye de casa.	1. El sufrimiento existe.	Sale de casa tras obtener el difícil permiso paterno. Busca salir del ciclo de las causas y consecuencias.	Compañero de aprendizaje.	Mundo fijo del padre, con reglas y circularidad sin escape. “ <u>Lo que vendrá es lo mismo que ya es.</u> ” Entre la divinidad y el ‘yo’ existe la ética de los dioses y sus exigencias, “ <u>tan sometidas al tiempo como el mismo hombre</u> ” Shaw.
	Con los Samanas	También va con los samanas ¹¹¹ . Logro máximo de las enseñanzas de los maestros y desilusión de sus métodos excelsos.	2. El origen de esa insatisfacción es el anhelo (o deseo, sed, “ <i>tanhā</i> ”). Interpretación de Shaw: “la causa de todo sufrimiento yace en el deseo de algo, que jamás puede ser alcanzado”	Intento de trascender el tiempo a través de la voluntad y conquista intelectual del ‘yo’. Búsqueda de vacuidad: “ <i>Leer und nicht mehr</i> ”. Logro máximo de las enseñanzas de los maestros y desilusión de sus métodos excelsos debido a siempre terminar regresando al ‘yo’ de dónde deseaba huir. “Siddhartha ha aprendido que lo intemporal no puede ser encontrado por medio de la separación del ‘yo’, cuando este aun requiere de un desarrollo en el tiempo”. Shaw.	Fiel acompañamiento e incluso mayor convicción en su amigo que en la doctrina que aprecian y siguen.	
	Gotama	Iluminación al encontrar el término medio. Inicia la prédica de su doctrina.	3. El sufrimiento puede ser extinguido (nirvana).	Encuentro con buda histórico.		
	Despertar	Imparte sus enseñanzas hasta su muerte.	4. Para extinguir el sufrimiento, debemos seguir el óctuple sendero.	En buda ve Siddhartha que no es necesario dejar el ‘tiempo’ para experimentar lo intemporal. El iluminado ha encontrado su lugar en el presente y ‘ <u>su estar en casa es el Atman</u> ’ (<i>‘und doch im Atman zu Hause ist’</i>) Rechazo de la doctrinal búdica por no contener el secreto de su iluminación, no por no reconocerla sino por su intransmisibilidad. Según Shaw, Siddhartha inicia solo y sin guía el camino que supuestamente indica la cuarta verdad del buda, con lo que la niega o rechaza. Hay por su parte, además una acentuación del aquí y el ahora.	Aceptación de la orden del buda e ingreso en ella, por ende, abandono de su amigo Siddhartha.	

¹¹¹ Samana (‘la respiración equilibrada’) es el nombre que buda mismo dio al tipo de ascetas con quienes convivió aquel tiempo, y que también acuñó para designar tal periodo de su vida. (Según Shaw citando a Kenneth J. Saunders en *Gotama Buddha*, New York, 1920).

Orden de capítulos del Siddhartha		Doctrina búdica		Siddhartha (personaje de Hesse)		Kama	
		El óctuple sendero				Kamaswami	Kamala
Segunda parte	Kamala	1. Comprensión correcta (conocer y entender de forma recta las nobles verdades y el dharma)	Sale a conocer el mundo (lujuria y trato con los demás) hasta casi perder la voz 'interna' y su camino. Lleva, a su vez, al extremo todo lo temporal. Junto a Kamala aprende los dos primeros pasos del óctuple camino. Shaw.	Shaw interpreta a ambos personajes como derivaciones del mismo principio Kama (o Kamadeva): señor de las pasiones.			
		2. Pensamiento correcto (no ceder a los deseos o al odio)		Al prestar demasiada atención a los diálogos con los demás, Siddhartha reconoce cómo se apaga la voz interna o se la deja de oír. Shaw ve en ello el tercer momento del sendero óctuple.	Muestra a Siddhartha el éxito en los negocios y con los hombres. Al comprender los errores de Kamaswami, Siddhartha accede al cuarto paso del óctuple sendero: aprender a considerar la búsqueda indiscriminada de una ganancia, y saber recibir el valor exacto de lo que se otorga.	Kamala, cortesana que le enseña a Siddhartha el 'arte de amar', se revela a Siddhartha, indirectamente con su maestría, como parte del juego que practican los hombres niños, uno de los atractivos juegos de giros incansables: "ein Spiel, vielleicht hold zu spielen, (...) aber [nicht] immer".	
	Con los hombres niños	3. Palabra correcta (no hablar en exceso o inútilmente, no mentir...)	Reconociendo su estado y abandono propio, él decide dejarlo todo de nuevo.				
	Samsara	4. Acción correcta (no matar, robar, herir, violar...)					
	Junto al río	5. Ocupación correcta (ganarse la vida de forma digna sin hacer daño a otros)	Regreso al río, intento de suicidio. Sueño profundo y corto reencuentro con Govinda. Aceptación de un nuevo comienzo: ya viejo, Siddhartha vuelve a tener otro despertar, otro renacimiento.		Vasudeva		
	El barquero		Siddhartha se hace colaborador del barquero y habita con él mientras aprende del río directamente. Junto a Vasudeva, él aprende que la sabiduría no yace en la renuncia del presente, tampoco en el abuso de su inmersión, sino en comprenderlo como una suerte de 'cámara del tesoro' donde toda verdad puede ser hallada. Este es otro acercamiento a 'la vía media' búdica.		Siddhartha regresa al río donde una vez lo transportara el barquero Vasudeva.		
		Diluida la ilusión entre pasado y futuro, Siddhartha oye la diversidad de las voces del río y son las mismas voces del Atman, un 'eco de la voz cósmica del brahmán'.		Al Río, como símbolo de la mayoría de los sistemas filosóficos indios, se le relaciona en los vedas con la 'iluminación' y con la 'sabiduría trascendental de la otra orilla'; en el jainismo, los sabios son llamados como 'aquellos que preparan para el vado'; mientras que en el budismo a las doctrinas se les reconoce como vehículos que llevan a la costa posterior. Vasudeva, quien vive y trabaja en el río, lleva el nombre del padre de Krishna, y su nombre significa 'der allem Sein Innewohnende'. Él es comparado por Shaw con la figura de Bodhisattva del budismo mahayana, el cual es un tipo de ser que, aunque pudiendo ingresar al nirvana, espera todavía un tiempo para ayudar como guía y consuelo. Vasudeva representa también para Shaw a un intermediario entre Siddhartha y el Buda, entre quien busca y quien ha encontrado.			

El hijo	6. Esfuerzo correcto (recanalizar los malos instintos y alimentar los buenos)	Volver a ver a Kamala le permite terminar de aprender lo que una vez intentara ser: hombre-niño. Mas no es ella quien culmina su enseñanza sino el hijo de ambos, quien finalmente despierta el amor humano que él antes había sido incapaz de sentir.	Vasudeva es el ejemplo, el compañero, quien confirma, mas no el guía, no tiene más doctrina que escuchar el río.	<p style="text-align: center;">Kamala y el hijo</p> <p>En su camino de búsqueda de Gotama, Kamala llega en sus últimos momentos a donde Siddhartha. En el trayecto ha sido envenenada por una serpiente y le trae, al ahora padre Siddhartha, la sorpresa de su hijo.</p> <p>El hijo es prueba contundente también con respecto al tiempo, pues él representa el futuro inmediato y lejano y la responsabilidad que encarna para Siddhartha, mientras que el niño mismo es, a la vez, el reflejo del padre de Siddhartha y de su situación frente al hogar y su ley; algo que yace en su más lejano pasado.</p>
Om	<p>8. Concentración correcta (meditar con aplicación y buena aspiración, sin desear sólo el propio despertar)</p> <p>(Shaw modifica el orden de los 2 últimos pasos del óctuple sendero -7 y 8- para ajustar la relación con la obra)</p>	<p>Así como aprendió con Kamasawi el justo valor de las cosas, Siddhartha recibe junto al conocimiento real del amor también su contraparte: el dolor que implica su apego. Siddhartha debe aprender de los ciclos que figuran su destino: ahora él debe entender aquel 'ser padre' y dejar ir al hijo reconociendo que es inevitable que él deba recorrer su propio camino, con dolores, fracasos y alegrías.</p> <p>El 'Om', sonido entre ser y llegar a ser, le da la pauta final a Siddhartha para saber apartarse de lo amado. En este mantra, los dos <i>Leitmotive</i> –voz y río- de la novela se encuentran, al igual que dos ámbitos del río que parecían ajenos: 1. El reino de las manifestaciones de lo temporal y su desvanecimiento (río de las mutaciones y el de Heráclito) y, 2. El río de lo trascendente y lo intemporal, el reino de los inmortales. Es el camino, así, para la recta concentración. Acercamiento a la unión de contrarios, incluso nirvana y Samsara.</p>	Últimos consejos y muerte de Vasudeva.	
Govinda				
Govinda	7. Atención correcta (estar consciente de los acontecimientos externos, mentales, emocionales y corporales)	<p>Finalmente, Siddhartha le hace notar la diferencia a su amigo de que aquella expresión 'aquella vez' es ilusoria, pues confunde entre pasado y futuro. Engaña pues muestra los caminos como procesos progresivos cuando, en realidad, <u>el camino hacia la iluminación esta potencialmente en el presente, no como paulatino y lineal.</u></p> <p>"Se cierra la posibilidad de una diferencia entre el que busca y el que sabe, pues el <i>iluminado</i>, quien ha encontrado la ruta hacia la otra costa, solo conoce la unidad".</p>	Govinda, perplejo y admirado ante su amigo, reconoce, en el ahora viejo rostro, la sonrisa que una vez viera en Gotama, el buda. Él ve en Siddhartha todos los rostros y formas, situaciones y vacíos y ello, anota Shaw, le permite a Govinda experimentar el objetivo que su amigo se había impuesto y ha logrado: "la destrucción de las diferencias temporales".	

Es a la vez notable en Shaw su concepción de que la vivencia cíclica de la que Siddharta desea huir, está primeramente establecida en los principios más básicos de las doctrinas, la casa y la sociedad, y el escape deseado por Siddharta no es necesariamente del Samsara. En el mundo de su padre de abluciones diarias, por ejemplo, siempre “lo que vendrá es lo mismo que ya es.”. Así, quizá esta sea una primera pista para entender una posible salida de lo que aqueja al hombre como Samsara, como círculo desgastante y renovante, dentro de la vida y no fuera de ella, especialmente porque Shaw considera al Buda y al Siddharta de Hesse, como puntos que más que negarse o complementarse, se reflejan. Como anotábamos arriba, en esta obra “ser y llegar a ser” son aquí lo mismo, y la imprescindible espera del tiempo se aligera al entender su mismo principio como único y simultáneo, así que la única distancia la da la experiencia. Posteriormente, el estudio del crítico cierra con un análisis de H. Zimmer sobre el *Om* en su constitución fonético-simbólica donde nos enseña que, incluso esta leve y extendida sílaba dividida en tres –A, U, M– que contiene los dos *Leitmotiv*, a su parecer, de la novela –el río y la voz–, advierte la figura circular que regresa a sí misma en el tiempo y en las voces¹¹².

3.2 El paisaje del alma (Theodore Ziolkowski)

Como respuesta y alternativa a la posición de Shaw aparece hacia 1965 el ensayo *El paisaje del alma* de la pluma de Ziolkowski. Apartándose del budismo como explicación estructural del libro, debido al rechazo de Hesse por la doctrina búdica¹¹³, su estudio se remite a contextualizar a Hesse y al Oriente con los elementos de la trama, con las imágenes del río y la sonrisa beatífica, junto con la figura de la epifanía y finalmente, con el

¹¹² Siguiendo el estudio de Heinrich Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*, pág. 338. Shaw anota como la A –también primera letra del alfabeto sánscrito– es ‘lo que a todos nos es común’ (Vaishvanara) y cuyo espacio es la vigilia, la U es ‘lo brillante’ (Taiyasa) y le corresponde el estado del sueño, mientras que la M se le atribuye al ‘sabor’, dueño del reino del sueño o dormir profundo.

¹¹³ “la lección más excelsa de la novela es una contradicción directa de la teoría del Óctuple camino del Buda, a la cual, según vimos al comienzo, Hesse se oponía en su diario de 1920. Todo el sentido del libro reside en que Siddhartha puede alcanzar la meta del buda sin seguir sus pasos. Si el rechazo de esa doctrina es la esencia de la novela, es entonces vano buscar en el budismo las pistas de la organización estructural del libro”. Ziolkowski, *ibíd.* Pág. 142

principio estructural que intitula su texto.

Ziolkowski presenta cómo el Oriente ha sido símbolo de rebeldía en Alemania desde el s. XII. A partir de Herder, sin embargo, se empezó a formar más constantemente la imagen mítica de la India que influiría en Schlegel, Majer, von Hammer-Purgstall, y en la visión poética de Novalis, Goethe, Schopenhauer, y otros tantos. En la época de Hesse es de resaltar el opúsculo en alemán '*Diario de viaje de un filósofo*' (1919) del viaje a la India de Hermann Graf Keyserling. Él mismo Hesse admiró el relato, pero su posición era singularmente distinta a la del famoso viajero, pues el autor de *Siddhartha* y '*Aus Indien*' se había percatado de la imposibilidad de oriente como meta. Su viaje a la India, hecho en el mismo momento que el de Keyserling, fue la revelación de una desilusión ya latente en él, pues se percató "de que él, como occidental, era incapaz de participar de ese paraíso oriental. Hesse anotaba luego que aquel paraíso, que hace ya tanto tiempo perdió el hombre occidental, no se encuentra siguiendo el Ecuador o en los mares cálidos de oriente. Yace dentro de nosotros".

La búsqueda externa de Hesse era en realidad el seguimiento de sus propias huellas. Es natural que tal diatriba haya sido mayormente reflejada en la escritura de *Siddhartha* en comparación con otras de sus obras. El *Demian* (1917), que fue escrito en apenas 3 meses, y *Klingsor* en unas semanas, distaban ya bastante de los casi cuatro años que consumió la escritura de su leyenda india, y a la vez más corta en extensión que su éxito de 1917.

Ziolkowski retoma, de los conceptos básicos de la obra hessiana, principalmente el ritmo trágico, la crisis del lenguaje y el principio de unidad y atemporalidad. Con respecto a las tres fases ya reconocidas tenemos -en su concepción- para la fase final de la obra, el alcance de una "inocencia más elevada". En este estado, la diferencia clave con respecto a los hombres niños se acentúa, ya que ellos carecen de la conciencia de la unidad subyacente a todo¹¹⁴, mas tal condición de regreso al inicio no es, sin embargo, del todo

¹¹⁴ "Nichts fehlte der Kindermenschen als eine einzige, winzig kleine Sache: das Bewußtsein, der bewußte Gedanke der Einheit alles Lebens." Hesse, *Siddhartha*.

igual a como fue antes pues ahora la inocencia se ha unido con el conocimiento del bien y del mal: el santo requiere de los demonios.

Entre tanto, la diferencia del río en el *Siddhartha* como símbolo para la intemporalidad y la anulación de toda polaridad con respecto a los símbolos del teatro mágico o del juego de abalorios de Hesse, se da en su condición misma y en su procedencia de la naturaleza, puesto que su carácter simbólico natural y cultural señala directamente y es en la obra “sustancia, símbolo y estructura”, todos “íntimamente fundidos”. Análogamente, la sonrisa beatífica aparece como símbolo de la plenitud, de la perfección interior que apunta a cómo la meta del personaje nunca es meta compartida aunque tenga un nombre al que todos se acercan (iluminación, tercer reino, nirvana) y en consecuencia un camino común (como el dogma) que se niega a sus pies; hay, pues, una meta común, pero con un sendero individualizado que revela, entre tanto, algo desconocido e íntimo: su destino.

El académico concreta además la fuerza de la figura de la epifanía, la cual consiste en traer a la vista claridad y consciencia de lo que se ve, al notar que es ella, en la forma de la visión final, la que permite sobreponerse y superar la crisis del lenguaje, pues al ver bajo esta óptica los objetos ya no se rompería el puente entre voz y objeto, simplemente se vería el mundo de nuevo tanto como las palabras.

Finalmente, recibimos de Ziolkowski la imagen más expresiva entre la obra ensayística del *Siddhartha*. Aquí, el recorrido que el crítico ve en los pasos de Siddhartha dibuja la geografía espiritual de sus vivencias. Una y otra ribera de la corriente son el límite del mundo del espíritu y del mundo de la naturaleza y el instinto. El padre, los samanas, Vasudeva, Govinda y Siddhartha mismo vienen del primer lado; del otro, Kamala, Kamaswami y los hombres niños. No obstante la posibilidad de paso constante, es sólo Siddhartha quien desea oscilar profundamente entre ambos extremos para decidir escuchar el medio y navegar la corriente que parece impedimento. Por ello, en la novela “nos encontramos con una proyección del desarrollo interno de Siddhartha en el ámbito del espacio: el paisaje del alma”. El río conforma entonces en su figura “la síntesis natural de

los extremos” y, mientras el alma se ve revelada en el paisaje que recorre su hombre, él mismo, Siddharta, aprende del río en la visión final otra cualidad: la del reflejo, y es capaz, así, no sólo de que su alma aparezca en el relieve, sino que las formas se vean como un espejo en ella. Es esa su interpretación de la visión de final de totalidad: el alma devuelve en su forma misma los paisajes que la han concebido.

Las iconografías hindú y búdica han comprendido en los mandalas, desde sus remotos orígenes, el oficio de plasmar imágenes exteriores como representación de un mundo interno. El arte de su composición en arena de colores es arduo y constante e incluye, a su vez, la destrucción del mandala mismo al tenerlo completo. La posibilidad de su visión se emparenta de esta manera con la lectura que recibimos de Ziolkowski sobre el Siddharta, a diferencia de que, entendido así, esta suerte de mandala literario no cumplió la ofrenda de ser destruido cuando fue concluido y hoy habita en nuestras manos.

3.3 La simbología numérica (R. Karalashwili)

Reso Karalashwili propone una simbología numérica para la obra en general desde su concepción estructural externa hasta el flujo orgánico del contenido. A modo de resumen, presento a continuación su propuesta en un gráfico basado en sus correspondencias. Sea válida la aclaración de que la simbología tenida en cuenta, según Karalashwili, ha sido fundamentalmente la de la India antigua, aunque los rasgos que diferencian muchas de esas instancias no tengan una divergencia esencial con el ‘tropical’ occidental. De igual forma, es probable que las cavilaciones de Hesse por su propio objetivo no discrepen de una serie de analogías entre cifras y significados; su búsqueda de la unidad, de las formas trídicas y de los paralelos que parecen negarse, guarda siempre un deseo de armonía: “Desearía encontrar una expresión para la dualidad, quisiera escribir capítulos y frases en las que constantemente se hiciesen visibles melodía y contra melodía”¹¹⁵.

¹¹⁵ “Ich möchte einen Ausdruck finden für die Zweiheit, ich möchte Kapitel und Sätze schreiben , wo beständig Melodie und Gegenmelodie gleichzeitig sichtbar wären (..)”

Correspondencias simbólicas según el estudio “*Die Zahlensymbolik als Kompositionsgrundlage in H. Hesses >Siddhartha<*”¹¹⁶, de Reso Karalaszchili

Número	Aparición del número en la estructura de la obra	Simbología e interpretación
1	Unidad buscada temáticamente en la obra a partir de la vida y experiencias del personaje principal.	Unidad ontológica y vital totalitaria lograda gracias a la unión de los contrarios. Por ejemplo, al final aprendiz y maestro se hacen uno.
2	<ul style="list-style-type: none"> • División de las partes del texto. • Confrontación de las figuras. <ul style="list-style-type: none"> ○ Siddhartha y Govinda en la frase inicial y en la escena final del libro. • Paralelismos, cambios descriptivos y desarrollos de diálogos y adjetivaciones bipolares, o tesis propuestas junto a sus antítesis. Ej.: <ul style="list-style-type: none"> ○ „Freude sprang in seines Vaters Herzen (...) Wonne sprang in seiner Mutter Brust“ <p>“La alegría invadía el corazón de su padre (...) Una deliciosa sensación llenaba el pecho de su madre”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • En la primera parte del libro hay un intento de huida del ‘yo’, mientras que en la segunda se presenta un regreso a él. Tal es una variación de la salida y regreso a casa. • Textos antiguos indios, en especial las Upanishads, los discursos del Buda y el Bhagavadgita tienen tal característica dialógica.¹¹⁷ • Función negativa del dos en varias simbologías que lo presentan como el patrón de toda polarización de opuestos. • Dos mundos o <i>principios</i>.
3	<ul style="list-style-type: none"> • Son las fases de las que se compone la organización interna de la obra a partir del personaje principal, cada una dividida a su vez en 4 capítulos. Llamadas por Karalaszchili fases de la vida. • Trimorfismos descriptivos en el relato. Ej.: “La leyenda también había llegado hasta los samanas (1) del bosque, hasta Siddhartha (2) y Govinda (3). Lentamente, en gotas (1), cada gota (2) 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Fase: Intento de escape del ‘yo’ a través del estudio, del apartarse de los sentidos y del mundo de las apariencias. 2. Fase: vuelta al yo, al mundo sensorial y junto a los hombres. 3. Fase: Siddhartha alcanza su objetivo y entiende todo ser en la vivencia de la unidad. Encuentro del punto medio. <ul style="list-style-type: none"> • El tres representa además santidad y perfección: la trinidad cristiana, la trimurti hindú, los tres sonidos del OM

¹¹⁶ “La simbología numérica como base de composición en Siddhartha de H. Hesse”

¹¹⁷ Krishna dice en el capítulo IX del Gita: “En mí están todos los seres, mas yo no estoy en ellos, ni tampoco en mí los seres”.

cargada de esperanza, cada gota (3) cargada de duda.”

–a,u,m-, etc.

- Así mismo, el hinduismo propone un camino tripartita para la plenitud del hombre: -pitrayana- seguimiento del camino intuido, luego su liberación y, tercero, el camino de los dioses – devayana –.

4 La primera parte está dividida en 4 capítulos. Las tres fases mencionadas arriba se conforman de 4 capítulos cada una.

- Según la simbología índica y occidental-cristiana, el cuatro es número para la representación del *mundo*, el cual nace, a su vez, de las cuatro sustancias originales y se expande en las cuatro direcciones. Figurativamente encontramos para tal efecto en el Rig-veda a la flor de loto, que dispone los puntos cardinales, los cuales están protegidos a su vez por los cuatro guardianes del mundo.
- Símbolo además de la plenitud pues, tras completar las tres fases en grupos de cuatro, se reconoce también que el individuo no tiene su ser indiferenciado del universo.

8 La segunda parte está dividida en 8 capítulos y en ella hay un nuevo reconocimiento personal de Siddhartha.

Lo ‘nuevo’, significado atribuido al ocho, es el valor semántico que toma Karalashwili para referirse a la nueva vida emprendida por el personaje. Este nuevo comienzo es interpretado principalmente desde la simbología cristiana al equiparar a este número con uno de los datos referenciados con el punto de partida para una nueva vida: la eterna.

12 División total de capítulos (cada uno de cerca de 10 cuartillas) y multiplicación de la organización interna por el número de sus partes: tres veces cuatro.

La obra completa fue asimilada por el crítico como la lectura oriental y occidental del doce: el universo en la complejidad de su efecto espacio-temporal.

El número doce, propio del ritmo temporal astrológico y la totalidad espacial, es relacionado también con el círculo como conclusión de un ciclo.

Valga complementar este marco expositivo del estado del arte de la crítica del *Siddhartha* con una última relación de Karalashwili. Al hablar de la arquitectura, composición y forma de la obra en términos simbólicos, el germanista georgiano se permite agregar a ellos relaciones geométricas que dispongan interpretaciones analógicas. Su postulado figurativo no se aleja del estilo de Ziolkowski al interpretar con imágenes ciertos elementos estructurales de la obra; sin embargo, este autor se aventura a llevar los símbolos e imágenes encontrados en el *Siddhartha* a dos claras expresiones geométricas: el círculo y la espiral.

El primero de ellos está relacionado, según su opinión, con el río –inicio y fin de la obra- (como lo veía Ziolkowski¹¹⁸) y con el escape de un falso 'yo' al retorno de un 'yo' más cierto (Hsia). Por otra parte, admite el crítico, el círculo como símbolo no presenta una interpretación uniforme. En las culturas del sur del Asia, por ejemplo, se le comprende como un “símbolo de la totalidad con un carácter superior cósmico y una relación directa de trascendencia.”¹¹⁹ Se reconoce en esta lectura la concepción básica de los mándalas y su estructura circular interna¹²⁰, pero además se le comprende como símbolo de la plenitud que permite contemplar los opuestos –recordemos la figura del yin y el yang- y los elementos “ctónicos¹²¹ en una unidad adivinatoria que convoca el mayor orden y armonía”¹²². Adicionalmente, continúa Karalashwili, el círculo es también analogía para la rueda de la vida y de la fortuna -sus cumbres y caídas- y nos ofrece de nuevo el término sánscrito que nos ocupará más tarde: el Samsara.

En el *Siddhartha*, la función del círculo es amplia. La comprensión de la bipolaridad en

¹¹⁸ Quien recuerda que el río aparece al iniciar –apenas nombrado- el texto y en su conclusión.

¹¹⁹ “ein Totalitätssymbol mit kosmisch-übergeordnetem Charakter und einem deutlichem Bezug zur Transcendenz”. Karalashwili en *Die Zahlensymbolik als Kompositionsgrundlage in Hermann Hesses >>Siddhartha<<*.

¹²⁰ En el *Diccionario Sánscrito Inglés*, de Monier Williams, al mandala se le atribuye el significado de ‘círculo’.

¹²¹ Ctónico, también denominado telúrico, es un término del griego antiguo *χθόνιος* *khthónios* que designa en mitología y religión a los dioses o espíritus del inframundo, como contraparte de las deidades celestes. Recordemos las constantes alusiones de Hesse al dios Abraxas en el *Demian* y en sus diarios.

¹²² “welche alle Gegensatzpaare und chthonische Elemente in einer divinatorschen Einheit der höchsten Ordnung und Harmonie vereignigt.” *Ibíd.*

una sola forma, los repetitivos ciclos del aprendizaje con el ‘yo’, sus alejamientos y regresos a casa, al río, a los maestros, son varios reflejos de la misma imagen de su ruta. A pesar de ello, Karalaszwilli no se detiene en esta figura y propone para la secuencia una senda más bien espiral y serpentina, observando que el personaje principal presenta una salida progresiva de los periodos cíclicos interminables, aunque tal escapatoria sea, en realidad, el nuevo ingreso a otra etapa de la vida y no a un nirvana o estado exterior a ella. De esta manera, el progreso paulatino hacia la meta final se asegura siguiendo una tal espiral mientras parece regresarse a un punto anterior. Cuestión de perspectiva: visto desde arriba una espiral es un círculo pero, de perfil, su figura asciende fuera de su principio.

Cuando Hesse, alrededor de enero de 1921, meditaba sobre el *Siddhartha* y sobre la indiferenciación entre polos opuestos y que también era válida establecer entre los estados que nos separaban de lo más deseado, como dijera en su obra “*auch Nirwana und Samsara sind bloÙe Worte*”¹²³, reparaba también en su diario sobre el deseo de culminación de su personaje:

“El ‘no volver a nacer’, el verdadero nirvana, la dicha de haber alcanzado, es para mí, en su pleno y auténtico sentido (no en el de un mero cansancio y anhelo por descansar), aún oscuro e inasible. Siddhartha no deseará, al morir, el nirvana sino un nuevo giro, nueva forma, renacimiento.”¹²⁴

El profundo entendimiento de Hesse con el vitalismo de Nietzsche y su deseo de afirmar la existencia en el deseo de llevar a cabo el ‘experimento’ que es cada vida hasta acercarnos al “secreto de su semilla”¹²⁵, podría explicarnos este destino elegido para Siddhartha. Lo que intriga, sin embargo, es la sinceridad de Hesse al presentarnos su desconcierto y rechazo del escape real de la existencia y sin excusas de cansancio como lo propone el budismo. En mi opinión, el conde de Lautrémont nos permite aquí vislumbrar una alternativa, a partir de

¹²³ “*Samsara y nirvana* son sólo simples palabras”

¹²⁴ „Das Nichtmehrgeborenwerden, das echte Nirwana, die Seligkeit des Erreichthabens, ist mir in ihrem vollen, echten Sinn (nicht in dem einer bloÙen Müdigkeit und Sehnsucht nach Rast) noch niemals ganz erfaÙbar und vorstellbar geworden. Siddhartha wird, wenn er stirbt, nicht Nirwana wollen, sondern neuer Umlauf, neue Gestaltung, Wiedergeburt.“

¹²⁵ “das Geheimnis seines Samens” anota Hesse en *Peter Camezind*.

algo que nombra su Maldoror y que propone un tiempo antes de cualquier existencia vital, antes de su descubrimiento y de su deseo mismo: “*la curiosité naquit avec l’univers*”¹²⁶. De este momento señalado por Maldoror, intuimos que aquel estado de ‘la curiosidad’ no es plenamente humano, ni aun propio de los seres vivos, sino que puede, en cambio, ser un extraño fenómeno antes de la vida y es posible que su rastro en el hombre lo invite aun a permanecer.

¹²⁶ “La curiosidad nació con el universo” Canto I, estrofa 12.

4. Samsara, los giros de los Siddharthas

*Ko paraga?*¹²⁷

La raíz de toda pregunta, la curiosidad misma, es equiparada al surgimiento universal y puede posibilitarnos una explicación de la inmanencia que anhela Hesse para Siddhartha. Aunque, en realidad, más que haber surgido en el universo desde sus remotos inicios, en un contexto búdico valdría más decir que la curiosidad es anterior al mundo y no hablar de su creación, ya que este tema también se niega o se evita por no ser esencial para la iluminación. En todo caso, la propuesta de un hombre que al parecer llega a iluminarse y desea quedarse, no como en el sentido pleno de un Boddhisatva¹²⁸, pues Siddhartha no desea ilustrar y señalar un camino, revela una íntima decisión por la vida misma, una elección tomada por el hecho mismo de estar aquí, en el mundo, término medio, llevando su vida y, en gran medida, sintiendo el amor.

En el capítulo *Govinda* leemos: “el amor, oh Govinda, me parece ser esencial ante todo”¹²⁹. Siddhartha pondera el amor como lo primero y fundamental pero, a la vez, muestra en cierta forma que él va más allá de este sentir, o, por lo menos, que tiene una concepción diferente de él, al parecer más elevada y para la cual parecemos carecer de una mejor palabra que la misma que abarca su origen. Nos queda pues sólo llamarlo amor, pero el sentimiento con que Siddhartha encuentra a Kamala aun no alcanza del todo el ‘*Liebe*’ al que se refiere Hesse. Como veíamos antes, es sólo con el hijo que lo conoce realmente, mas tal conocimiento se da gracias a que el asceta Siddhartha se deja llevar por completo por la naturaleza que le fue esquiva en su plenitud: la del los hombres niños. Sólo al hacerse uno de ellos, tener un poco menos de ‘consciencia de la unidad’, como él mismo lo nombra, le

¹²⁷ Conocida frase del mundo índico que Shaw traduce como “*wer will ans andere Ufer?*”, “quién desea ir a la otra orilla?”.

¹²⁸ El cuál es la figura búdica de quien se ilumina y desea estar un tiempo más para dar consuelo y guía a otros que aún están en el camino.

¹²⁹ „die Liebe, o Govinda, scheint mir von allem die Hauptsache zu sein.“ En el capítulo *Govinda*, *Siddhartha*.

permite experimentar ese sentimiento. Adolf Saager afirma, por su parte, que el ‘conocimiento final parece también superar al amor’, pues eventualmente el padre logra dejar ir a su hijo y acepta que él se enfrente a los mismos riesgos y caídas que él ya recorrió. Casebeer se opone, al recordar que “el amor une lo que el entendimiento separa”. Sea unión o elemento a ser superado y abandonado, el amor que parece concebir Hesse incluye la comprensión de la partida de sus seres queridos, tanto de Kamala y su hijo como de Vasudeva, así como de todo en su haber, pero contiene también algo que no se abandona: aquel deseo de vivir que parece sustentarse en la curiosidad antigua y anterior a su conciencia.

Observemos que, por otra parte, este ‘amor’ o curiosidad que siente Siddharta tiene una suerte de reflejos en ciertos atisbos de la poesía de la India antigua sobre el amor. En tal literatura, la ignorancia de su causa y sutileza, no niega la firmeza de su presencia, la constata:

Amor

Admira el arte del arquero:
No toca el cuerpo y rompe corazones.

Este poema-epígrafe de la poesía sanscrita clásica (kavya), recopilado por el monje budista Vidyákara (s. XI), es una de las pruebas de la tolerancia búdica frente a temas ajenos. El *Tesoro*¹³⁰ de Vidyákara abarca desde temas eróticos hasta deidades hindúes. En esta misma tolerancia cabe, pues, todo tipo de preguntas, aun aquellas que Hesse mismo consideró un tanto herejes. La doctrina tiene toda una defensa establecida. Ya desde esta concepción del amor cabría preguntarse directamente, por ejemplo, si este sentimiento es algo que nace del Samsara. De todos modos, el amor que aquí se entiende y que algunos críticos calificaron de cristiano es, en realidad, algo que se aleja de tal comunidad y que se acerca a tendencias aún más orientales, chinas para ser más específicos, ya que, como aclara Adrian Hsia, cuando Hesse presenta el amor que se le puede dar a una piedra “no es porque ella sea parte

¹³⁰ Nombre de la recopilación.

de la creación de Dios”, como lo señalaría una mirada cristiana, sino por simbolizar duración y cambio, por ser ella misma y, bajo la perspectiva de este último, por ser Tao.

Independientemente de la posición que se tome frente al tema del amor, tenemos en el *Siddhartha* más de un planteamiento por el cual podría su personaje parecerle hereje¹³¹ a su autor. “La sabiduría no es transmisible” es uno de aquellos pensamientos que en apariencia más contrasta con la enseñanza budista, en particular con la del noble sendero óctuple, donde se aclara el camino a tomar para escapar del sufrimiento. Este punto, no obstante, no implica una coyuntura mayor para el mundo búdico, pues Buddha, según los textos de los sutras, de hecho, ya había reflexionado sobre ello. En el sutra del diamante, atribuido a Siddhartha Gautama, encontramos:

(10) Dijo el Buddha, “Subhuti, ¿qué piensas? En el pasado, cuando el Thatagata estuvo con Dipankara, el completamente iluminado, ¿aprendí alguna doctrina de él?”

“No señor. No existe una doctrina que pueda ser aprendida.”

“Subhuti, date cuenta también de que si un Bodhisatva dijera, ‘crearé un paraíso’, estaría hablando falsamente. ¿Y por qué? Porque un paraíso no puede ser creado o no creado.”

Hesse, consciente o no de que la doctrina búdica compendiaba en si misma los ataques externos a sus formas, desarrolla su idea central de la incomunicabilidad de la sabiduría en uno de los puntos que seguramente implicaría divisiones y diferenciaciones dentro de las escuelas búdicas. En la China y el Japón, aclara Borges en sus conferencias sobre el budismo¹³², uno de los principales temas de meditación es dudar de la existencia del Buda. Cita, a propósito de Edward Conze, la idea de que “Gautama como individuo es de escasa importancia para la fe budista”. Asimismo, un amigo suyo que profesa esta religión le comenta que sólo interesarse en el Buda es “como confundir el estudio de las matemáticas con la biografía de Pitágoras o de Newton”. Borges, a pesar de ello, se refiere en sus

¹³¹ „mein Siddhartha ist allerdings ein Ketzer, auch Buddha gegenüber“. En una carta a Lisa Wenger del 31 de Enero de 1921: “mi Siddhartha es sin embargo un hereje, incluso comparado con el buda”.

¹³² Dictadas en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires.

conferencias a la biografía del fundador y la novela de nuestro escritor alemán, como lo hemos visto, también difiere particularmente al respecto, pues más que con la doctrina, dialoga con el hombre.

Regresemos una vez más al Samsara. Sabemos que la elección de Hesse es una oposición a lo esperado por el Buda como salvación. Su actitud encarna más un espíritu occidental y taoísta, donde se afirma la libertad, como diría Octavio Paz, no como “un ideal para salir del mundo sino para hacerlo habitable”. Siddharta une en vida Samsara y Nirvana, toma consciencia -como señala el budismo- para indiferenciarse del resto y abandonar su ‘yo’ pero, hasta tal punto, que él mismo se hace la rueda y el camino de ella; Siddharta se une con tales opuestos. De esta manera, la vida del personaje presenta cómo el hombre es quien hace la rueda del Samsara donde él mismo gira, ella no está fuera (recordemos la apropiada imagen del paisaje del alma que es la vida de Siddharta). Hugo Ball notó algo similar y lo retomaba de Hesse: “lo externo no es solamente objeto de nuestra percepción sino también creación de nuestra alma.”¹³³. En consecuencia, la relación establecida entre el río de Heráclito y el río en el budismo¹³⁴ se resignifica, ya que así en el río del presocrático ya no sólo somos nosotros quienes nos bañamos en sus aguas, también él se baña en nosotros.

Hesse parece, desde esta perspectiva, considerar la autonomía del individuo no sólo durante el periodo vital del hombre sino, además, como parte esencial dentro del ciclo de las transmigraciones, en la metempsicosis. Siddharta no sólo es alumno de sí mismo y de la corriente, como anotan algunos críticos, él se hace aún más solitario en su camino si

¹³³ “(...)dass <das Äußere ist nicht nur Gegenstand unserer Wahrnehmung, sondern zugleich Schöpfung unserer Seele ist>”. Del capítulo Siddhartha, en *Hermann Hesse, Sein Leben und Sein Werk*; biografía de Ball sobre Hesse.

¹³⁴ „Damit ist für das Ziel, das nach allen Zielen kommt, der doppelte Weg geöffnet, der des Buddho und der Europas, und es ist kein Zweifel, daß des Herakleitos Wort >der Weg hinauf, hinab einer und der selbe<, neben dem anderen >alles fließt<, einer Kreislauflehre angehört, deren Wirbelpunkt die stetig ineinander umschlagenden Gegenpole sind, als Täter einer kosmischen Harmonie.“ Kuno Fiedler, *Siddhartha*. En *Materialen zu Hermann Hesses Siddhartha*, Volumén 2. Pág 96. “De esta manera se abre un camino doble para la meta que lleva a todas las metas; uno es el camino del Buda y el otro el de Europa, y no queda ninguna duda de que las palabras de Heráclito <el camino que sube es uno y el mismo que el que baja> junto a <todo fluye>, se integran a un sistema cíclico como ejecutor de una armonía cósmica cuyo vórtice son los constantemente chocantes polos opuestos.”

observamos la consecuencia natural que implica el flujo kármico, es decir, lo que acciona los giros de las transmigraciones son nuestros actos, lo que hagamos hoy será la semilla de lo venidero y lo que hoy recibimos es nuestro pago por lo hecho. Bajo esta concepción, nosotros somos hijos de nosotros mismos. Octavio Paz revisaba sobre el tema:

“Somos hijos no de nuestros padres sino de aquel y aquellos que fuimos en vidas pasadas. Los hindúes hablan de <ley kármica> y los budistas de <cadena de las causas>.”¹³⁵

Así, Siddharta “es él mismo la naturaleza, en él se cierra el ciclo” (Otten) y además quien lo genera para sí.¹³⁶ Este es un camino en extremo solitario, igualmente con respecto a la liberación que propone el mundo índico, el cual se distancia marcadamente de la salvación cristiana, donde se plantea el ingreso a un reino común, compartido, mientras que, como indica Paz:

“La liberación es obra de solitarios y el goce de la beatitud también es solitario. (...) ¿Y el Buda? No es un dios que encarna para salvar a los hombres; es un hombre que renuncia a ser dios para enseñar a los hombres el camino hacia la liberación solitaria.”

Análogamente, Paz establece una comparación entre las principales vertientes indias antiguas y el cristianismo. Nos ilustra cómo, mientras la triada cristiana expone una creación, luego el pecado original y finalmente la redención, el mundo hindú y búdico enseña el Samsara, el karma, y la *moksha* o iluminación, como soluciones finales del trasegar humano.

En todo caso, extrema como nos pueda parecer la decisión por la soledad hacia el encuentro profundo de uno mismo, la lírica hispánica no desconoce del todo estas rutas. En una de sus leyendas, una frase de Bécquer reza: “la soledad es el imperio de la consciencia.”

¹³⁵ Vislumbres de la India. Galaxia Gutenberg, pág. 171

¹³⁶ “Siddhartha ist selbst die Natur, in ihm selber schliesst sich der Kreislauf” 217

Entre tanto, errar por el mundo con o sin compañía no afecta esencialmente el ciclo de las reencarnaciones, como tampoco lo hacen nuestros buenos actos. En realidad, más que obrar bien, según la doctrina búdica, es necesario encontrar el camino hacia fuera y esto sólo ocurre en soledad en el momento de la iluminación. En el capítulo primero hablábamos de la semejanza que tiene el *Siddhartha* con el Koan, una forma de relatos original del budismo Zen para alcanzar aquel estado de despertar. En esas narraciones, decíamos, lo fundamental es alcanzar el mayor grado de conmoción y desconcierto a través de la anécdota expuesta. Otto Doderer, pensando en el *Siddhartha*, escribía que “sólo la poesía se deja experimentar como la vida” y nada más acertado para la vida de Hesse. No obstante, hay una distancia que aleja de Hesse la posibilidad de presentar una clase de iluminación al estilo del Ri-zen con el Koan. Para él, la ‘iluminación’ causada por estos relatos orientales no es permanente, se diluye al regresar el solitario lector a ser el hombre ‘Hermann Hesse’. Sólo queda la estupefacción, pero sostener la claridad otorgada por un cuento, por un verso, es un arte difícil e inconcluso.

“El ser perfecto y santo es algo que ocurre con muy poca frecuencia, incluso entre los monjes, y cuando él se establece como ideal sobre nosotros debe representarnos en vida siempre nuestra más próxima meta y nuestra más alta posibilidad de armonía momentánea, que en realidad nunca es alcanzada del todo y que siempre se desvanecerá, aunque también siempre se pueda reencontrar. Con todo, sostenerla permanentemente me parece imposible en la vida mundana.”¹³⁷

En su *Juego de Abalorios*, Hesse, en boca de Joseph Knecht, confiesa a su amigo Carlo Ferromonte tener una revelación con el siguiente Koan:

"Un emperador se encuentra con el antiguo patriarca Bodhidharma. Con la presunción e ignorancia del profano y hombre de mundo, le pregunta: "¿Cuál es el sentido más alto de la verdad sagrada?". El patriarca contesta: "La extensión abierta -nada sagrado-". La sobria grandeza de esta contestación, Carlo, me acarició como un aliento del espacio, sentí un embeleso y al mismo tiempo un pavor como en esos raros momentos de inmediata cognición o experiencia, que yo llamo "estar despierto" y sobre los cuales hablamos una

¹³⁷ En una carta a Lisa Wenger del 2 de Mayo de 1921.

vez con extraordinaria gravedad. La consecución de este despertar, este estado de identificación con el Todo, que no es cavilación, sino una realidad vivida con alma y cuerpo, esta fusión con la unidad es la meta a la que aspiran todos los discípulos del Zen. (...)

Pero en estos chinos el despertar parece prolongarse durante toda la vida, por lo menos en los maestros, que convierten el relámpago en sol y retienen para siempre el instante. Aquí mi comprensión me falla, pues no soy capaz de imaginarme un estado de iluminación eterna, un éxtasis transformado en forma de vida duradera. Probablemente me introduzco en el mundo del Este con una actitud demasiado occidental. Sólo puedo imaginarme que quien ha despertado una vez puede repetir la experiencia con mayor facilidad que otros hombres y repetirla dos, tres, diez veces, y que, naturalmente, vuelve a sumirse en el sueño y la inconsciencia, pero nunca con tanta profundidad que no pueda despertarlo la luz de un siguiente relámpago."

Un proceso tal de iluminación no parece así ser del todo progresivo ni tampoco espontáneo por completo. Su efecto es más bien potencial. Cada acto prepara y augura, o quizá opaca, la meta final, pero también guarda la luz repentina. Ello nos puede llevar, finalmente, a reevaluar el Samsara. Desambigüemos primero el término. El significado de la voz sánscrita संसार (saṃ-sāra)¹³⁸ nos remite a ‘fluir o vagar entre la vida y la muerte’ y ‘estar sujetos a la transmigración’. Su idea, pues, no se limita al sentido ético peyorativo que algunos han visto en él como la oferta de trivialidades satisfactorias egoístas, en particular en la novela con relación a la vida mundana de Siddharta en el reino de Kama –señor de las pasiones- (con Kamaswami y Kamala), sino que comprende, en realidad, toda la gama del aspecto de la vida y de maya¹³⁹. He aquí de nuevo el aspecto al que aludíamos en relación con la afirmación de la vida por parte de Hesse y de Nietzsche. La posición de estos dos alemanes es afirmar lo que el mundo índico entiende por Samsara a través de su afianzamiento en la vida. Borges nos ilustra también sobre ello desde Bergson al referirse al *élan vital*, aquel ímpetu vital, y con *the life force*, la fuerza vital de Bernard Shaw, y

¹³⁸ Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, Oxford: Clarendon Press, 1898, page 1119.

¹³⁹ Maya es un atributo de dios, no su negación. Borges señalaba con respecto a tal visión que “Dios es el hechicero”.

continúa:

“Pero hay una diferencia: para Bergson y para Shaw el élan vital son fuerzas que deben imponerse, debemos seguir soñando el mundo, creando el mundo. Para Schopenhauer, para el sombrío Schopenhauer, y para el Buddha, el mundo es un sueño, debemos dejar de soñarlo”

Inquirir sobre aquella fuerza vital que no se niega a sí misma, tiene además otra connotación en la obra de Hesse si la comparamos de cerca con algunas figuras búdicas. El deseo de Siddharta por conocer la vida está emparentado con su resolución de salir de casa y, a la vez, ingresar luego, del todo, en ella y en sus diversas posibilidades. Pero, ¿qué es el hogar si no el ámbito paterno, un Samsara primero que no ofrece sino sucesos que se agotan en sí mismos y, sobre todo, el lugar donde habitan los viejos y conocidos ‘yos’, las viejas costumbres que nos identifican? Mas ese hombre y mundo tras el nombre ‘yo’, entre tanto, como intuyen estos versos de Paul Valery, prometen algo más que lo conocido:

“Estas lleno de secretos que llamas Yo.
Tú eres la voz de tu desconocido.”

Así pues, la salida de casa de Hesse es una aventura por conocer lo que oculta el ‘yo’ profundo, la búsqueda de su íntima naturaleza (que en términos búdicos es el *Atman*), hasta encontrar su honda concordancia y armonía con el todo. El encuentro con la unidad refleja entonces que la salida de casa es ilusoria, lo que ocurre es un adentrarse en ella y una limpieza de lo que le fuese ajeno. Plenitud que convoca a los contrarios, Hesse no abandona la idea del nirvana, la absorbe con la del Samsara y la asume como el objetivo que se busca y alcanza dentro del mismo punto de partida. La cuestión no está en salir y correr hasta la meta que vieron de lejos nuestros ojos, está en llegar a la meta desconocida y profunda que ellos no habían visto, está en esperar, quieto, y correr hacia dentro.

Por otro lado, la figura de casa y su salida tiene otra concepción en la iconografía búdica, aunque remite relativamente a lo mismo. Para el Buda, la dicha de la salida es abandonar

aquel camino de nacer y renacer, de ser constantemente el fruto del vientre:

“He recorrido el círculo de muchas encarnaciones.
Buscando al arquitecto. Es duro nacer tantas veces.
Arquitecto, al fin te encontré. Nunca volverás a construir la casa”.¹⁴⁰

Divergencia de palabras y espacialidad, el sentido parece ser el mismo. Finalmente, valga la pena mencionar que este matiz de la permanencia tiene otro eco, aparte de los occidentales nombrados, en aquella filosofía todavía más lejana y en la cual Hesse creía ver cerrar su acercamiento con oriente: el Tao. El tejido de la vida y la inmersión cobran otras tonalidades en los pasajes de Lao Tse:

“El espíritu del valle no muere,
Él es lo trascendental materno.
De él viene la raíz del Cielo y de la Tierra.
Perseverante, sin interrupción,
Se sienta la madre al telar
Y teje sin agotarse.”¹⁴¹

Estar junto al río permite a Siddharta detener su peregrinaje sin rumbo fijo. Su viaje termina al quedarse en casa. Un hogar que contiene el abismo de su propio ser en el llano reflejo de sus pasos hacia dentro de sí mismo.

“Se puede conocer el mundo
Sin salir de la casa.
Sin mirar por la ventana
Puede conocerse el sentido del Cielo.
Cuanto más mundo se recorre
Tanto menos se sabe”¹⁴²

¹⁴⁰ En el discurso Dhammaphada.

¹⁴¹ Sexto capítulo en la traducción del chino al alemán de Richard Wilhelm.

¹⁴² Capítulo 47. Wilhelm, *ibíd.*

Siddhartha, un nombre para dos giros del Samsara

Conclusiones

Llegar al fin de la revisión del *Siddhartha*, como un libro que hoy no se excluye de ser encontrado en cualquier parte del mundo y que nos señala constantemente la invisibilidad de las fronteras, nos permite una corta reflexión sobre el público que lo ha leído. El fenómeno de recepción de *Siddhartha* es un hecho que nos asombra y, a la vez, nos muestra la otra cara del asombro. Los dos hemisferios culturales del mundo en contacto a través de una narración occidental que realiza una reinterpretación de una leyenda oriental, parecen revelar varias discrepancias culturales y de credo. La serie de traducciones, sin embargo, llega a tener una cobertura tan amplia que Asia misma, en la que abundan leyendas y tergiversaciones sobre la vida del Buda, es el continente donde más se ha traducido el texto (reconociendo entre las diversas versiones unas 12 solamente en lenguas del Indostán hasta 1974). Esto nos demuestra cómo el interés por conocernos y por saber, además, cómo se ve el uno en el otro, no es unívoco. Octavio Paz notaba en su viaje a la India que en oriente la atracción ejercida por lo occidental era evidente. No obstante, estas formas extranjeras y lo secular sonaban claramente a profano, en especial para el ánimo indio, pues para sus ojos occidente “era la vieja magia, ahora al alcance de todo aquel que conociese la fórmula del encantamiento”.

La búsqueda de uno por el otro parece en ocasiones estar destinada al fracaso. Oriente, empero, inasible como pueda parecer para un occidental, ha presentado a pesar de ello siempre una respuesta al hombre que le busca desde el otro lado del mundo. Varios críticos ven en el *Siddhartha* una lectura del hombre ruso de Dostoievski, en particular de los Karamazov, como la exploración del hombre por un mundo que comprenda una moral más allá de polaridades y opuestos. Otros, entre tanto y no con menos fuentes, fundamentan a Hesse desde las religiones asiáticas. Por otra parte, bien podría decirse que esta obra y gran parte de la búsqueda vital de Hesse es el desarrollo de una sola Upanishad, aquella *All-eins-*

Lehre (la enseñanza de la unidad absoluta). Sea por el autor moscovita, por el conjunto de credos orientales, o sólo por la antigua doctrina panteísta de la India, el noble suabo incursiona en un espacio apenas habitado entre oriente y occidente: el punto intermedio, aquel donde está la curiosidad y la duda. El fruto de su eje medio es este poema-leyenda a través del cual despierta también el interés del mundo oriental, ya que su obra parte de una polémica doble que no les es ajena. Bajo una mirada budista, el *Siddhartha* expone y resuelve dos preguntas como narrativa:

- Primero, el cuestionamiento del lenguaje desde la concepción comunicativa de sus enseñanzas: observado en este estudio en analogía con una de las tentaciones de Mara que sufrió el Buda al iluminarse.
- Segundo, como derivación de la anterior, es interrogar a la necesidad de presentar dualidades para aclarar la situación del hombre, la vida y el universo. Todo análisis, veíamos antes, divide, y tal separación entra en desacuerdo con la unidad plena que Siddhartha esperaba ver en todo. Recordemos como él disminuía el valor de las palabras categóricas y llamaba al Nirvana y al Samsara “nur blosse Worte” (sólo meras palabras).

En el primer caso, tenemos tanto el sutra del diamante de la escuela Mahayana, donde leíamos, en voz de un discípulo frente al Buda: “No, Señor. No existe una doctrina que pueda ser aprendida.”, como en el tipo de despertar Pacceka-Bodhi (véase cita 10). Mientras que en el segundo, en cuanto a toda discusión que nos distraiga del objetivo real, recordamos a su vez del iluminado Gautama la respuesta que da a uno de sus monjes:

“- ‘¿Es que este mundo tendrá fin? ¿Subsiste el santo después de la muerte?...”’

Y el buda responde: ‘Si uno me hiere con una flecha envenenada, y mis amigos y compañeros tratan de curarme, ¿crees tú que voy a decirles: Esperad vamos a ver quién me ha herido?... La vida religiosa no depende de si el mundo es eterno o tiene fin, ni tampoco depende de si existimos o no después de la muerte’”.

En esta novela de Hesse encontramos, a parte del deseo de vincular dos formas del espíritu humano –la oriental y la occidental-, el proceso de transición de una crisis tanto personal como social que durante el periodo de escritura experimenta su fondo y salida. Esta última resuelta en el discernimiento de oriente como mundo y síntesis que desemboca, de igual manera, en el conocimiento propio del hombre que relata. La experiencia, tema y respuesta a su mundo no son, bajo este ángulo, evasión en modo alguno, antes bien, su obra se hace inmersión y encaramiento.

La visión final nos ofrece aun una responsabilidad mayor que la de ver sólo parcialmente el mundo, pues lo sagrado, bajo este ángulo del panteísmo en todo los ámbitos, conserva la tolerancia de los opuestos, bien o mal, fuga o estadía, ‘tú’ o ‘yo’, y los bordes se desvanecen. Un nuevo sentido de la inocencia es adquirido, un sentido donde ella no es ingenuidad, ya que finalmente una inocencia consumada no es atrapada por el engaño, antes lo contiene, lo comprende y supera.

Este es pues, uno de los valores de la novela: re-semantizar lo que habíamos comprendido. Los viejos nombres de libertad, hogar, tiempo, lenguaje, río, Samsara, entre tantos, son también afectados por lo que ciertos críticos llamaron la figura de la epifanía, en la que podíamos ver de nuevo con claridad y certeza. Ver de nuevo el mundo es, así, recuperar la realidad de la ‘realidad’ misma superando la crisis del lenguaje sin ‘atacarlo’, es seguir lo que señala Lao Tse al afirmar cómo el arte de luchar consiste en no luchar. Sun Tzu, en su *Arte de la Guerra* (s. V a.C.) precisaba que “un ejército es como el fuego: si no lo apagas, se consumirá por sí mismo”; el ejército es el lenguaje y “la victoria completa se produce cuando el ejército no lucha”¹⁴³.

Por otro lado, en la novela -la cual sería más apropiado llamar leyenda- el hogar al que se esperaba llegar se nos revela, entre tanto, como un lugar más o menos lejano en la medida en que el hombre lo esté de sí mismo, de su voz, de su *atman*. Es entonces cuando llegar a

¹⁴³ En los capítulos 2 y 3.

casa se convierte para Siddhartha en ingresar hondamente dentro de sí y en ser capaz de seguir el sonido del río que tiene en frente hasta encontrar que su cauce y giros desembocan en él, son él mismo, y lo que su cuerpo entendía como tiempo se diluye en el reflejo de sus rostros sobre el agua. Lamartine, romántico francés, veía algo similar en su verso, “ante la eternidad toda edad se confunde”.

En cuanto a la propuesta de lectura de *Siddhartha*, consideramos, en contraste con otras interpretaciones, que hay una similitud con la forma ‘Koan’ del budismo Rizen, donde el despertar que pueda traer el texto o anécdota referida es dispuesto según la medida de afección o desconcierto sobre quien lo lee o escucha. Para concluir, recordemos la idea eje que vimos durante este recorrido por la novela: el Samsara. Ciclos, tejidos, nombres, espirales, números, vidas. La curva que se busca a sí misma habita la obra entera. En ella esta Siddhartha, un nombre para dos posibles giros en una misma esfera. Buda y las creencias asiáticas, en general, buscan la salida del dolor incalculable que cada hombre acumula y renueva en sus retornos a la vida. Hesse, por otro lado, se decide en la diatriba del Samsara por la permanencia, no por la aceptación o rechazo a la idea del influjo kármico, sino por cuestionar su función y el principio de liberación búdico. Es decir, por no buscar el fin de los giros del Samsara sino por alimentar el deseo continuo y vigoroso de su movimiento. La esperada huida de la rueda que presentan las religiones del Indostán se transforma, en la novela, en un giro sobre sí y se vuelve ingreso profundo, inmersión en ella. Reclamar el principio de la vida sobre el fundamento de la existencia y escape del sufrimiento búdico es lo que Hesse adjudica a su personaje: permitirle, en caso de transmigración, renacer. Siddhartha se hace en esa inmersión –que también es hogar– parte íntima de la naturaleza hasta encontrar su lugar en ella, y este acto le da su papel de hombre, gana su propia voz y libertad, tal como el Buda optó por ser hombre antes que dios.

El mundo de nuevo, sin lucha contra el lenguaje y el mundo sino con fluidez para recorrerlo y admirarlo es la última apreciación que se recibe de Govinda al ver a Siddhartha, quien no habla en las últimas líneas, sólo deja ver. El paisaje del alma que presenta su camino y su

ser, como nos da la imagen Ziolkowski, parece concluir y reflejar ahora el mundo en su interior. El mundo búdico figuraba esa lectura del hombre que intuye su mundo en una imagen que también ocurre dentro de quien la crea bajo el símbolo del mandala. Dentro de él, con contemplación y concentrado, quien hiciese el mandala, lo viese y destruyese, hallaría la salida del círculo. En Hesse, hay otra postura, que no niega ni afirma plenamente, tan sólo narra cómo un mandala como el suyo, de letras y ajeno por lugar, idioma y tiempo, decide quedarse para ofrecer la puerta hacia dentro, no hacia fuera. El regalo de la visión final pues, no es sólo para Govinda, es tanto más una invitación al lector a recoger en su mirada otro mandala, quizá el más exquisito, aquél que siempre está delante y en derredor suyo y que, constantemente, cambia frente a sus ojos.

Bibliografía

DEL AUTOR

Hesse, Hermann. (1951) *Sammelband 2: Die Verlobung, Klein und Wagner, Siddhartha*, Berlin, Deutsche Buchgemeinschaft.

_____. (1981) *El juego de los abalorios*, Madrid, Alianza Editorial.

_____. (1984) *Escritos sobre literatura*, Madrid, Alianza.

_____. (2000) *El caminante: reflexiones, poemas y acuarelas del autor de Siddhartha*, Barcelona, RBA.

_____. (1992) *Die Gedichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

_____. (1983) *Demian, historia de la juventud de Emil Sinclair*, Madrid, Alianza Editorial.

_____. (1943) *Das Glasperlenspiel, Band II*, Zürich, Fretz & Wasmuth Verlag.

_____. (1991) *El lobo estepario*, Madrid, Alianza.

_____. (1984) *Peter Camenzind*, Bogotá, Orbis.

SOBRE EL AUTOR

Ball, Hugo. (1947) *Hermann Hesse, sein Leben und sein Werk*, Berlin, Suhrkamp.

Karalashwili, Reso. (1975) *Die Zahlensymbolik als Kompositionsgrundlage in Hermann Hesses Siddhartha*, Aporte original para *Materialen zu Hermann Hesses Siddhartha*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Michels, Volker (edit.). (1986) *Materialen zu Hermann Hesses >>Siddhartha<<*, Erster Band, Texte von Hermann Hesse. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Michels, Volker (edit.). (1976) *Materialen zu Hermann Hesses >>Siddhartha<<*, Zweiter Band, Texte über Siddhartha. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Prinz, Alois. (2002) *Y todo comienzo tiene su hechizo. Biografía de Hermann Hesse*, Barcelona, Herder.

Shaw, Leroy. (1957) *>>Zeit und Struktur des Siddhartha<< aus >>Symposium<<*, Band 11, New York, Syracuse.

Ziolkowski, Theodore. (1976). *Las novelas de Hermann Hesse*, Madrid, Labor.

DE REFERENCIA

Anónimo. (1986) *Poema de Gilgamesh – Bhagavad-Gita*, Colección Jorge Luis Borges, biblioteca personal. Barcelona, Orbis.

Bachelard, Gaston. (2000) *La Poética del Espacio*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Borges, Jorge Luis. (1974) *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé.
- Borges, Jorge Luis y Alicia Jurado. (2001) *¿Qué es el budismo? Obras Completas en colaboración*, Buenos Aires, Emecé.
- Butler, Christopher. (1994) *Early Modernism, Literature, Music and Painting in Europe 1900 -1916*, Oxford, Clarendon.
- Ducasse, Isidore. (1997) *Cantos de Maldoror*, Madrid, Visor.
- Gonzalez Luna, Javier. (2003) *Jornadas Indias*, Bogotá, Ceja.
- Hofmannsthal, Hugo von. (1990), *Las cartas de lord Chandos y algunos poemas*, México, Fondo de cultura económica.
- Kant, Immanuel. (1964) *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Editorial Nova.
- Kierkegaard, Soren. (1999) *Migajas Filosóficas*, Madrid, Trotta.
- Lao Tse. (2006) *Tao te King*, traducido y comentado por Richard Wilhelm. Barcelona, Sirio.
- _____. (1983) *Tao te Ching*, edición de Carmelo Elorduy. Barcelona, Orbis.
- Lowenstein, Tom. (2007) *Haiku, poemas y meditaciones sobre la naturaleza y la belleza*, Barcelona, Blume.
- López Quintas, Alfonso. (1986) *Análisis literario y formación humanística (Kafka, Hesse, Unamuno, Lorca, B. Vallejo)*, Madrid, Editorial Escuela Española.

Marlowe, Christopher. (1983) *Tragedias*, Bogotá, Oveja Negra.

Monier-Williams, Sir Monier. (1898) *A Sanskrit-English dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, Oxford: Clarendon Press. [en línea] disponible en: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/> Recuperado: 31 de Enero de 2010.

Poupard, Paul. (1984) *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, Herder.

Paz, Octavio. (1997) *Vislumbres de la India*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

Pischel, Richard. (1935) *Buddha, su vida y su doctrina*. Santiago de Chile, Empresa Letras.

Rilke, Rainer Maria. (2004) *Über die Liebe*, Frankfurt am Main und Leipzig, Insel Verlag.

Riviere, Juan Roger. (1991) *El mundo de las religiones. Budismo. Vol. 8*, Barcelona, Marin.

Rothman, Kurt. (2003) *Kleine Geschichte der Deutschen Literatur*, Stuttgart, Reclam.

Salvat Editores. (1999) *Historia Universal Salvat, La caída de Roma. Religiones Asiáticas*. Tomo 8.

Shakespeare, William. (2007) *Complete Works*, Basingstoke, Macmillan Publishers.

Spengler, Oswald. (1926) *The Decline of the West*, New York, Alfred Knopf.

Tower, Solala. (2009) *Cuentos Taoístas, la sabiduría de los maestros taoístas*, China, Blume.

Whitman, Dickinson, Williams. (1996) *Tres Poetas Norteamericanos*, Santafé de Bogotá, Norma.