

QUERER SIN QUERER: LIBERTAD, VOLUNTAD Y SINCRETISMO RELIGIOSO EN *EL ESTANQUE DE LOS LOTOS*, DE AMADO NERVO



José María Martínez
The University of Texas-Pan American

El origen de este trabajo se halla en parte en uno de los epígrafes de un reciente congreso sobre literatura latinoamericana en el cual presenté la primera versión del mismo.¹ El epígrafe en cuestión llevaba el título de “Los ‘no-liberados’ por las revoluciones”, el cual, aunque entrecomillaba la expresión ‘no-liberados’, también parecía asumir que *revolución* y *liberación* eran conceptos recíprocos. Obviamente, esta equivalencia es algo que la Historia se ha encargado de desmentir a través de revoluciones que luego han generado nuevas formas de tiranía e incluso regímenes más represivos que los suprimidos por ellas. Manteniéndome en el tema de dicho congreso, podría argumentarse que, según esos presupuestos, la independencia de España por parte de los países latinoamericanos debería haber desembocado de forma automática en una situación de libertad democrática en todo el subcontinente. Sin embargo bien sabemos que no fue así, y que tras la emancipación fueron frecuentes las guerras civiles, las dictaduras, el caudillismo o las simples metamorfosis de las oligarquías coloniales. En este sentido las revoluciones no siempre resultan sinónimos de progreso o libertad, entre otras

¹ Me refiero al XXXVIII Congreso Internacional del Instituto de Literatura Latinoamericana celebrado en Georgetown University (Washington) en junio de 2010. El encuentro llevaba como título general el de “Independencias: memoria y futuro” y tenía como motivos de fondo el segundo centenario de la emancipación de los países hispano-americanos y el primero de la Revolución Mexicana. Aprovecho para agradecer a los asistentes a la sesión donde lei mi trabajo, y especialmente a Carmen Ruiz Barrionuevo y Rocío Oviedo Pérez de Tudela, las observaciones que hicieron al respecto de mi exposición, observaciones que he incorporado aquí en la medida que me ha sido posible.



razones porque suelen acabar afectando más a las estructuras políticas que a los ámbitos de la conciencia personal o de la actuación individual. Con palabras de José Martí en “Nuestra América”, el “problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu” (122). Ese es el inconveniente de identificar “revolución” o “posrevolución” con “utopía”, pues la utopía consiste también en una especie de estado inmóvil, donde los ciudadanos actúan de forma automática o prefijada, como si se tratara de sujetos sin capacidad de autodeterminación o sin posibilidad de alterar libremente el estado utópico. Por eso las utopías no funcionan, porque olvidan cómo funciona la libertad. No hay que olvidar que la utopía es también una ucronía y que, por el contrario, la libertad humana se vive siempre en el tiempo y en la historia. Como creo que quiso decir Martí en otras palabras de “Nuestra América”, toda revolución implicará la presencia de “no liberados”, a no ser que esa revolución consiga la prioridad efectiva de los ciudadanos sobre la del aparato político del Estado: “La forma del gobierno –aseguraba Martí– ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país” (119).

La literatura modernista presenta esta problemática correlación entre libertad y utopía de forma frecuente y variada. Aquí no puedo entrar a fondo en esa formulación y prefiero fijarme simplemente en la polisemia que el concepto de libertad ofrece en el discurso modernista, una polisemia que es también universal y propia de la misma palabra, como ya notó Isaiah Berlin en su famoso ensayo al respecto, cuando calificaba a esta de esencialmente proteica (121). Dicha polisemia se concreta a través de la presencia del concepto en textos modernistas de temática heterogénea, sean estos de contenido político, estético, existencial o también una combinación de todos ellos. Como ya reclamó Octavio Paz en su conocido trabajo sobre el Modernismo, debe recordarse que este fue el verdadero romanticismo americano, que iba sobre todo a navegar en la dimensión estética y existencial que el romanticismo decimonónico había dejado de lado por haberse vinculado al liberalismo político y a un racionalismo de raíces ilustradas. Para simplificar mi argumentación voy a asociar a Martí con la acepción política y moral del concepto “libertad”, a Rubén Darío con la libertad estética y a Nervo con la dimensión existencial y metafísica de la misma, aunque de un modo u otro todas ellas se recogen en los tres autores, pues todas

tienen como origen la llamada libertad natural o primaria que en el pensamiento filosófico, y especialmente en el personalismo, recibe también los nombres de “autodeterminación” o “indeterminación”.²

Al referirnos a la lucha por la libertad política, de José Martí hay que recordar sobre todo el “Manifiesto de Montecristi” en el que la guerra aparece como el principal (y justificado) medio de obtener la emancipación de Cuba frente a España (Martí 139-148). Pero quizá sea más interesante volver de nuevo a “Nuestra América” donde Martí propone una libertad de América Latina frente a Estados Unidos que solo puede darse si va unida a una lucha ética y personal que trascienda la simple esfera de la política para encajarse en algo más profundamente cívico e individual. En un párrafo en que además muestra la divergencia de situación y actitud de las naciones americanas tras la emancipación, Martí escribe lo siguiente:

De todos sus peligros se va salvando América. Sobre algunas repúblicas está durmiendo el pulpo. Otras, por la ley del equilibrio, se echan a pie a la mar, a recobrar con prisa loca los siglos perdidos. Otras, olvidando que Juárez paseaba en un coche de mulas, ponen coche de viento y de cochero a una bomba de jabón; *el lujo venenoso, enemigo de la libertad, pudre al hombre liviano y abre la puerta al extranjero. Otras, acendran, con el espíritu épico de la independencia amenazada, el carácter viril*. Otras crían, en la guerra rapaz contra el vecino, la soldadesca que pueda devorarlas (124)

En otras palabras, “El manifiesto de Montecristi” y “Nuestra América” hablan de las dos concepciones que Isaiah Berlin desarrolló acerca de la libertad política, es decir, la “libertad negativa” y la “libertad positiva”. La primera serviría para identificar el ámbito en que a una persona o a un colectivo se le debería permitir hacer o ser lo que es capaz de ser o hacer, sin coacciones o interferencias foráneas (Berlin 122). Aplicado a “El manifiesto”, está claro que la libertad negativa de Cuba consistiría en la desaparición de la presencia colonialista española y de los condicionamientos y constricciones que esto conlleva para el autogobierno de la isla. La segunda, la libertad positiva, es la que respon-

² Para las nociones de libertad en el pensamiento personalista, quizá una de las escuelas que ha tratado este concepto con más frecuencia y profundidad, me he servido sobre todo de los trabajos de Mounier, Maritain, Burgos, Rourke, y Evans.





dería a la pregunta “¿Qué o quién es la fuente de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa, o una acción, y no la otra” (122, traducción mía). Resumiendo, esta libertad positiva podría entenderse como la capacidad de los pueblos para dirigirse y autogobernarse y de los individuos para ser dueños de sí mismos. Una de las vertientes de esa “libertad positiva” sería para Berlin el dominio de las propias acciones, en un sentido muy cercano al que propone Martí en “Nuestra América”, pues consiste en un dominio vivido en el contexto cívico o social y encaminado al progreso del bien común mediante el respeto a la libertad del individuo. En su ensayo, Berlin ahonda también en el modo en que la libertad se acaba viviendo en la vida social, y en cómo las leyes sirven a la vez para proteger y limitar esa libertad. De todas formas, lo más útil de su ensayo, por las conexiones que podemos ir adelantando con Amado Nervo, sería su descripción del ámbito interno, de la “inner citadel” o “noumenal self”, que Berlin entiende como un retiro o refugio interior ante los desafíos y dificultades externas y que Nervo, por influjos hinduistas principalmente, va a considerar más bien como la libertad primaria y fundamental. En ambos casos la voluntad, es decir, el entender la libertad como querer o no querer, está en la médula de sus respectivas antropologías. Pero, por ahora, lo que interesa resaltar es que Martí entiende la libertad sobre todo en esa dimensión colectiva y social en la que tanto insiste Berlin, y por eso podemos considerarla como una variante distinta a las conceptualizaciones que de ella hacen Darío y Nervo.

En el caso de Rubén Darío, quizá la frase más recordada al respecto sea aquella de su prefacio a *Cantos de vida y esperanza*, en la que definía al Modernismo como “el movimiento de libertad que me tocó iniciar en América” (Darío 243). Otra versión de la misma sería la de sus “Palabras liminares” de *Prosas profanas*, donde aconsejaba a los nuevos poetas que su literatura no tenía como fin “marcar el rumbo de los demás: mi literatura es *mía* en mí: quien siga servilmente mis huellas perderá su tesoro personal y, paje o esclavo, no podrá ocultar sello o librea” (Darío 179; cursivas en el original). En cualquier caso ambas citas aplican el concepto de libertad al ámbito estético, enfrentando la renovación finisecular a los modelos anquilosados del romanticismo y del realismo, y estableciendo la estética acrática e individual que caracterizaría al verdadero modernismo. A pesar de la revolución que el Modernismo supuso para la literatura en castellano, el concepto de libertad que Darío maneja aquí no deja tampoco de tener

sus limitaciones, sobre todo si la identificamos con la llamada “libertad horizontal” de los personalistas, por identificarse con la praxis, que en este caso se manifiesta en la elección de unos patrones u objetos formales externos al sujeto. Para el personalismo la clave de la libertad es el sujeto y no el objeto, el “quiero” frente al “quiero algo”, la libertad vertical frente a la libertad horizontal (Burgos 171). La percepción dariana de la libertad en ambos textos resulta entonces problemática porque se presenta como un fin en sí mismo, o, en otras palabras, se identifica con la libertad artística que con fundamentos románticos e ingredientes modernistas iba a ser llevada a sus expresiones finales por las vanguardias de comienzos del XX. Sin embargo, como la historia literaria acabó mostrando, esta es una libertad limitada y cerrada sobre sí misma, pues al final la literatura siempre está sujeta a la dinámica y leyes propias del material lingüístico que maneja, incluida la función referencial de este. En este sentido solo hay que recordar que después de que la iconoclasia vanguardista tocara fondo, y sin que sus aportaciones sean en absoluto intrascendentes, la literatura no tuvo más remedio que volver sobre la tradición referencial y moverse con más o menos innovaciones dentro de los límites que le imponían sus propias formas. En consecuencia, aunque la libertad estética que proclama Darío es obviamente necesaria y natural en la dinámica literaria, se trata también de una libertad con límites insalvables y por ello no conviene identificarla con una especie de liberación absoluta o de un “a priori” existencial, que sería más bien de tipo universal o esencialista y previo al proceso de escritura, y que va a ser también la que más atención va a despertar en Nervo.

Frente a estas lecturas del Modernismo como movimiento individual y liberador, el poeta mexicano va a entenderlo más bien como una nueva visión de la naturaleza y del ser humano, con la capacidad del escritor para desarrollar una mirada interior y profunda que consiga revelar el alma de las cosas:

todas las cosas tienen una fisonomía especial, un alma, una vida poderosísima; que es necesario, en el silencio del espíritu, pegar el oído al vasto pecho de la tierra para escuchar los cien mil latidos de sus cien mil corazones; y que seguir cantando al mar, a la montaña, al cielo, así, en bruto sin contemplar sus tenues e infinitas estructuras maravillosas, sus variadísimas modalidades, la innumeridad de sus matices y el milagroso enredo de sus afinidades secretas, es ofender al cielo, al mar y a la montaña (*Obras...* II, 398)





Aunque en Nervo la consideración absoluta o vertical de la libertad no es la única³, sí es en él la más frecuente y por ello la que mejor le distingue de otros modernistas. La formulación de la libertad vertical o absoluta en Nervo es especialmente clara en los poemas de orientación hinduista o budista,⁴ mucho más frecuentados por él que por otros escritores finiseculares. Resumiendo, esa libertad sería la correspondiente a la capacidad innata de autodeterminación de la persona, la condición para que ésta pueda realizar actos libres y que es previa al objeto que mueve a cada sujeto a ejercitar sus acciones. Muy bien lo resume Max Scheler al afirmar que “ser libre es o debe ser un atributo de las personas, no de ciertos actos. Las acciones de una persona no pueden ser más libres que ella misma” (cit. Burgos 166).

Al revisar la producción orientalista de Nervo es claro que *El estanque de los lotos* (1919) sobresale por encima del resto de su obra,⁵ con un título para el que hacen falta pocas aclaraciones,

³ En algunas ocasiones el mexicano vuelve sobre la libertad horizontal, como en su novela corta *El donador de almas* (1899) cuando Alda, el alma femenina del relato, insiste en independizarse y desprenderse del cuerpo masculino de Andrés, que la impiden llegar y vivir en el “foco indefinido de donde emana todo (...) el infinito (...) los deliquios del amor que el más allá (...) ofrece” (*Obras...* I, 224).

⁴ Como se sabe, el budismo es una derivación del hinduismo, que a su vez deriva del antiguo brahmanismo. Son varios los contenidos que tienen en común y numerosos también los que los diferencian, sin que resulte siempre posible marcar unas fronteras claras entre los tres. Como ya estudió en su día G. W. Umphey, Nervo va a tomar del hinduismo conceptos claves como el “karma”, la reencarnación, el conocimiento intuitivo, el “maya” y algunas ideas particulares del budismo. Como digo, estos conceptos no son los únicos, y en cierta manera se encuentran ahí en función de una de las constantes de la poesía de Nervo, que es la búsqueda de la felicidad, muy a menudo identificada explícitamente con el hallazgo de la libertad interior. Una información más detallada acerca de todas estas creencias religiosas puede hallarse en los trabajos de Flodd y Warder recogidos en la bibliografía final.

⁵ Por razones de espacio y la temática elegida para este trabajo, no voy a poder extenderme en más particularidades del orientalismo de Nervo. Sin embargo, sí hay que decir que éste no se reduce sólo a *El estanque de los lotos* y que se muestra relativamente disperso aunque abundante en el resto de su obra. Sin salir de *El donador de almas*, ya citada, encontramos bastantes referencias al respecto, entre ellas la doctrina de la trans migración de las almas y ese viaje al oriente, en este caso Jerusalem, a la búsqueda de la palabra originaria, la palabra sagrada “que da, al mortal que descubre la verdadera pronunciación de ella, la clave de todas las ciencias divinas y humanas” (*Obras...* I, 219-220; para casos semejantes en el orientalismo de la India, ver Litvak 39-41). Doy a continuación otros ejemplos tomados de sus *Obras Completas* que muestran que ese orientalismo se extiende también a temas menos transcendentales que el tratado en este artículo. Así tenemos el poema en prosa de tonos parnasianos titulado “Cabezas asirias” (I, 453), o crónicas como “Las crisantemas” (I, 137-138), “Inglaterra juzgada por el Japón” (I, 1166-1167), “Concurso de religiones. El Japón busca novia” (I, 1254-1256) y “La Indochina en la Exposición de París” (I, 1410-1412). Igualmente se dan narraciones y

sobre todo tras leer las citas que lo acompañan.⁶ La primera edición apareció en Buenos Aires en mayo de 1919, un par de semanas antes de la muerte del poeta, y contenía poemas redactados entre enero de 1914 y septiembre de 1918 y que en el libro se organizaron más por criterios temáticos que cronológicos. Para matizar este orientalismo de *El estanque* y recordar el sincrismo religioso general de Nervo, conviene recordar que durante las mismas fechas, el poeta redacta también parte de los poemas y textos aforísticos de *Serenidad* (1914), *Elevación* (1917) y *Plenitud* (1918), que en su conjunto incluyen consejos e inspiraciones de raíz cristiana, humanista o típicamente nervianos. Por ello *El estanque* ha de entenderse más bien como un poemario formado de manera principal, pero no exclusiva, con la selección de aquellos poemas orientalistas que Nervo escribe al final de su vida. He añadido el inciso “no exclusiva” porque *El estanque* no es tampoco un bloque monolítico, pues está dividido en cuatro secciones con poemas que tratan motivos y temas también heterogéneos.

La primera de esas secciones la conforma el largo poema “La conquista”, quizá el más propiamente budista de toda la colección. La segunda, titulada “Los lotos”, es de contenido hinduista-budista en su gran mayoría, aunque contiene también una minoría de textos cuyos postulados contradicen esas doctrinas precisamente en lo referido a su entendimiento de la libertad y la



recreaciones librescas como “La estrella de los magos”, poemas parnasianos como “El muecín”, y otros poemas de ascendencia hinduista o budista, recogidos en poemarios distintos a *El estanque*, como es el caso de “Hatha-Yoga”, de *Serenidad* (1914). Debo añadir también que para preparar este trabajo he consultado tanto *Orientalism*, de Edward W. Said, como la respuesta de Ibn Warraq a esta polémica lectura de Said. Sin embargo, ninguno de los dos me ha parecido al final útil para mi análisis, primero por concentrarse en el Medio Oriente y el mundo árabe y no en el mundo indio al que se refiere *El estanque de los lotos*, y segundo porque Said entiende el orientalismo europeo como una colonización imperialista, algo que no encaja a mi parecer en la aproximación que hace Nervo, cuyo orientalismo religioso es sobre todo admirativo y simbiótico. No hay en Nervo un deseo de presentarlo como un Otro ni de definirse a través de la diferencia. Se trata más bien de un intenso esfuerzo de asimilación que simplemente no puede completarse por incompatibilidades que podríamos llamar involuntarias a causa del anclaje de Nervo en la cosmovisión occidental. Acerca del orientalismo modernista hispanoamericano y sus discrepancias con la propuesta de Said, ver también el trabajo de Araceli Tinajero citado en la bibliografía. Véase también mi introducción a Nervo *En voz baja*, especialmente págs. 33-42.

⁶ Las citas son estas: “El agua que rodea a la flor del loto no moja sus pétalos” (Budha), “El alma está simbolizada por el loto, que yergue su flor soberbia por encima de las aguas contaminadas donde nace” (Walter Winston Kenilworth), y “Estad en el mundo pero no seáis del mundo, como la flor del loto, cuyas raíces se hunden en el cieno, pero que permanece siempre pura” (Vivejkanda) (*Obras...* II, 1762).



voluntad. Entre los poemas más claramente hinduistas o budistas podrían señalarse “Kalpa”, que propone el motivo del eterno retorno o el tiempo circular, “Lo imprevisto”, que se acoge a la doctrina del *karma*, “El maya”, sobre el carácter ilusorio del mundo externo, “Identidad”, acerca del *nirvana*, o “Brahma”, que es un intento de definir la deidad suprema. Las dos secciones últimas llevan por título “El panorama” y “La catástrofe”, son más bien misceláneas, están volcadas más hacia el exterior o el mundo histórico y, como “Los lotos”, contienen varios poemas cristianos que concretan el sincretismo religioso global del libro.⁷ En este sentido hay que llamar la atención sobre el hecho de que ambas secciones acaben precisamente con una especie de regreso al cristianismo, a través de la figura de Jesús. “El panorama” concluye con el poema titulado “Él”, que no puede ser más laudatorio (“¡Ha dos mil años que murió / y el mundo aún vive por Él”; *Obras...* II, 1813), y “La catástrofe” lo hace con el titulado “El Cristo futuro”, de tonos apocalípticos semejantes al poema “Canto de esperanza” de Rubén Darío, donde Jesucristo aparece como el remedio y justicia final para un mundo enzarzado en los errores y violencias de la Primera Guerra Mundial a la que sin duda se refiere el título de esta sección.⁸ En su conjunto, pues, *El estanque* sintetiza muy bien lo que fue Nervo, y, en cierta manera, todo el Modernismo. La religiosidad modernista puede definirse como una religiosidad con una base judeocristiana a la que se van a incorporar para desfigurarla o reivindicarla

⁷ La sección “El panorama” comienza con una especie de acotación introductoria bastante explícita en ese sentido. Lo interior sigue siendo lo existencialmente importante y el exterior una engañosa ilusión: “El poeta, que ha estado asomándose a su propio espíritu, viendo en el espejo de sí mismo el universo, sale fuera por unas horas, y contempla el panorama del mundo... Los seres y las cosas pasan, pasan..., pasan. ‘Maya’ teje y desteje sus redes” (*Obras...* II, 1804). A pesar de que Nervo presente el mundo sensible como una especie de espejismo, lo cierto es que al leer los poemas de ambas secciones ese mundo externo o esos conflictos externos parecen vivirse con sinceridad y angustia, y no con la ataraxia y pasividad propia del budismo. En este sentido, el budismo de Nervo es también un budismo sinceramente deseado, pero no plenamente vivido.

⁸ Reproduzco completo este intenso poema final de *El estanque*, que sirve para constatar de nuevo la combinación cristianismo-orientalismo que caracterizaría al conjunto del libro: “¡Oh, mi Señor! Tú callas, Tú ya no dices nada / sino en el hondo instinto del alma que te invoca; / pero los malos te hacen hablar, ¡ay!, y en su boca / tu voz se vuelve grito de guerra y son de espada. // Tu eterna mansedumbre se torna marejada / de horror; tu mano pródiga cual garra nos sofoca, / y surge, en vez del agua, la sangre de la roca / del mundo, y toda nube de rayos va preñada // ... Mas un día (¡benditos quienes lucir le vean!) / los hombres, que a su imagen y semejanza “crean” / a Dios, serán tan grandes, que abismarán al mito, // crüel, obscuro, torvo, que gozaba matando, / y Tú en la mente humana te irás agigantando / hasta llenar de músicas y luz el infinito” (*Obras...* II, 1817).

en mayor o menor grado otros espiritualismos que los modernistas recuperan como respuesta al materialismo positivista del XIX. Si en otros autores (en Leopoldo Lugones por ejemplo) la teosofía va a ser la nueva heterodoxia dominante, en Nervo ese lugar lo va a ocupar principalmente la religiosidad hindú, pero sin llegar a borrar la presencia de su cristianismo inicial, con cuya doctrina y sistema de valores va a intentar una simbiosis que unas veces parece conseguirse pero que otras veces, y es lo que interesa recordar aquí, se queda simplemente en una contradicción que Nervo tampoco pretende resolver.



Regresando al motivo de la libertad, en *El estanque* hay dos poemas que resultan especialmente útiles para comentar la concepción hinduista-budista de la misma y para luego enfrentarlos a otros poemas del mismo libro donde esa concepción quedaría comprometida. El primero de esos poemas es “La conquista”, que ocupa también toda la primera sección y que G. W. Umphrey presenta como la muestra más elocuente del budismo de Nervo en el libro. El poema, narrativo, relata el proceso de purificación interior de Miguel, un alter-ego del poeta, tras un desengaño amoroso con Helena, la mujer ideal. Tal desengaño le conduce a una crisis que se resuelve gracias a la iluminación de un “dios interior” que luego se identificará como Kishna y que le aconseja vencerse primero a sí mismo y a todos los impulsos y emociones que le llevan a depender del mundo sensible, del *maya*:

¿Ansías, por ventura, saber si tu heroísmo
puede vencer a Helena? Pues véncete a ti mismo
primero: si en tu espíritu dominas este amor,
para el dominio de ella tendrás fuerza mayor.
La voluntad lo externo subordina y domeña,
si con antelación de sí misma se adueña.
Nada resiste al hombre que sabe resistir
a sus propios deseos... (*Obras... II*, 1767)

La anécdota del poema concluye con la renuncia victoriosa de Miguel al amor de Helena tras haber conseguido esa meta interior y haber concluido que ningún bien externo, ni siquiera el amor humano, puede igualarse al encuentro con el “Ego Superior” (*Obras... II*, 1770). Miguel se convierte metafóricamente en el “loto simbólico sobre el agua dormida”, en el “loto que el cieno de los estanques fragua / mas que florece lejos y sin tocar el agua / copiándose, trasunto de Budha, su corola / maravillosamente contemplativa y sola” (*Obras... II*, 1770). Así pues,



en “La conquista”, la libertad se alcanza a través del conocimiento de lo que podríamos llamar gradaciones del ser y su adhesión al bien máximo, que es ese interior divino superior a cualquier bien externo. El narrador ha alcanzado una libertad gracias a la renunciación, pero para llegar a ella no ha tenido más remedio que fortalecer y ejercitar esa voluntad en la dirección apropiada. Por otro lado ese encuentro supremo queda definido más bien en términos de pasividad por parte del sujeto (“no hay canto de sirena ni beso de mujer que valgan un instante de la dulce quietud en que anegas al alma; Tú eres la beatitud / Tú el reposo divino, Tú la verdad que brilla / dulcemente en el alma” *Obras... II*, 1770). Comparándolo con la “inner citadel” o el “noumenal self”, para Nervo esos términos no llevan las connotaciones negativas que les adjudicaba Berlin, ya que se trataría de una libertad más profunda, una libertad que no necesita de ámbitos externos para cumplirse con perfección. Para Nervo se trata sobre todo de un punto de feliz llegada, y no el refugio que ve en ello Berlin ni el tampoco el punto de partida de algunos personalistas.

Otro poema interesante es el titulado precisamente “Liberación”, que consta de dos partes tituladas “Ayer” y “Hoy”. La fecha de su composición es la de octubre de 1917, fecha que ya anda un poco lejana de los escritos de Martí y de Darío aludidos al comienzo y fechas en que Nervo vive pacíficamente instalado en España y el Modernismo ya se ha convertido en un movimiento encarrilado o incluso, según algunos, en proceso de decadencia.⁹ Lo transcribo completo -y respetando la elocuente tipografía del poema- porque seguramente no es muy conocido y creo que evidencia bien esas diferencias semánticas del concepto de libertad con los textos de Martí y Darío mencionados al comienzo:

LIBERACIÓN

I

AYER

Libertad divina, ¿dónde anidarás?
 Todo aquí nos liga, todo aquí nos ata.
 El hombre, de hombre grillo es, que maltrata
 Cepo despiadado es la Sociedad.

⁹ Apunto estos datos por si se quieren tener en cuenta para postular que el concepto de libertad puede estar en relación con el contexto político o literario de cada autor.

¿En qué orbes remotos, en qué estrella grata
brillas, Libertad?

EL TIEMPO, el ESPACIO, hierros invisibles:
El Amor, el Oro, cadenas nomás.
¿En qué misteriosos planos invisibles
te gozan los dioses fríos y apacibles?
Libertad divina, ¿dónde anidarás?



Libertad, yo tengo la sed de tus besos:
¿cuándo con tus dulces labios rozarás
el marfil de un rostro que lleva ya impresos
nostalgias y anhelos del mundo en que estás?
Acaso tus ósculos entibien mis huesos...

¡Libertad divina, dónde anidarás!...

II

HOY

¡Canta el divino canto de la liberación!
Tuyo es el don ansiado, tuyo es el sumo don,
Canto el divino canto de la liberación

Ya sabes lo que el mundo es y lo que tú eres;
ya sabes lo que buscas, ya sabes lo que quieres.
Rompiste ya la malla tenaz de la ilusión
Canta el divino canto de la liberación

No más pérfidos lazos ni redes engañosas
que retengan el vuelo de tus alas aquí.
Ya no estás en las cosas;
ellas están en ti.

En ti lo llevas todo,
sin la limitación
del tiempo, del espacio, de la forma y el modo...
En ti lo llevas todo:
¡canta el divino canto de la liberación! (*Obras... II*, 1789-1790)

El poema repite la dinámica de “La conquista” pues también entiende el arribo a la libertad vertical como el punto final de llegada de un proceso de búsqueda existencial que se da en el tiempo histórico. Creo que equivale a lo que Maritain acertadamente denomina “terminal freedom” (Evans 173), pues Nervo



entiende la conquista de la libertad como un proyecto vital e individual y como el fruto de una serie consecutiva de elecciones guiada por una finalidad última o teleológica, que en el caso de Nervo sería la felicidad concretada en la conclusión de la incertidumbre gnoseológica y en el aquietamiento final de la voluntad.

Sin embargo, las asimetrías de esta libertad nerviana-budista y la personalista, y también la propuesta por Berlin y por Martí y Darío, no dejan tampoco de ser significativas. Frente a todos ellos, que consideran como principales obstáculos para la libertad la existencia de impedimentos externos o voluntarios (sistemas políticos, hábitos literarios, costumbres sociales, defectos personales, etc.), en Nervo el principal obstáculo es de índole cognoscitivo o intelectual, y su superación se debe más a una iluminación interior de origen sobrehumano, que a una lucha ascética personal, que puede darse pero que de por sí no es capaz de generar esa iluminación.

Como se sabe, en el hinduismo-budismo hay varios conceptos enfrentados a libertad vertical. El primero es el del *karma*, es decir las consecuencias de las acciones que pueden llevar a una serie de reencarnaciones infinita y ascendente o descendente, en función de la moralidad de esas acciones. El conflicto con la libertad individual surge por el hecho de que cada avatar o reencarnación tiene que cargar con consecuencias de acciones que no pertenecen a su vida presente o por el hecho de no explicar muy bien la moralidad de sujetos inertes o instintivos, que podrían ser avatares de seres humanos. El otro concepto clave es el del *maya*, que es la ilusión o el engaño de los sentidos, que hacen creer que la realidad externa o material es algo verdadero y consistente y originan los deseos en el individuo de apetecer esa realidad que al final no puede satisfacerlo. Con esos presupuestos, la libertad consistiría por un lado en romper esa serie de reencarnaciones a través de una vida moral ejemplar para acabar llegando al nirvana o fusión en el Todo divino, en el Brahman, que es la esencia total del mundo pero también la esencia interna de cada individuo, más allá de las apariencias (Flood 83-84). Por otro lado se trata también de descifrar la verdadera identidad del mundo externo, para aniquilar los deseos que nos llevan a entenderlo como algo con consistencia propia y que por no serlo y el atractivo que supone se acaba convirtiendo en una fuente de frustraciones y de acciones inmorales o degradantes. Se trata también de fundirse con ese mundo aparente o entenderlo como

lo que realmente es, algo interior también emanado del Brahman, pues esa distinción entre el yo y el mundo externo es también otra ilusión o engaño.

En el primer verso de la primera parte de “Liberación”, verso que funciona a manera de estribillo en ese primer grupo de estrofas, Nervo califica de “divina” a la libertad, como lo haría también cualquier revolucionario o cualquier esteta, pero su descripción de la esclavitud no es tanto política o artística como esencialista o trascendental. La abundancia de tonos sentenciosos y frases copulativas, con o sin el verbo *ser*, confirman esa universalidad. La libertad además no habita este mundo, no es ni una utopía social o artística, ni tampoco el fruto de una lucha ascética en clave moral (“Libertad divina, ¿dónde anidarás? / Todo aquí nos liga, todo aquí nos ata /.../ Cepo despiadado es la Sociedad”; *Obras... II*, 1789). Nervo va más allá, y afirma que la cárcel más profunda la constituyen no sólo las categorías filosóficas que muchos pensadores han considerado universales del conocer humano, sino también los afectos y las emociones que tantas veces se han considerado como las fuentes últimas de la felicidad (“El Tiempo, el Espacio, hierros invisibles: / El Amor, el Oro, cadenas nomás”; *Obras... II*, 1790).

Al contrario de lo que afirmaba Martí, en esta concepción la libertad no está en la independencia cultural de la nación, ni tan siquiera en una moral vivida por el bien social, ni tampoco se identifica con la libertad de elegir entre diferentes opciones estéticas, como podría hacernos pensar Darío con las palabras de sus prefacios. Esta libertad es más bien algo previo a todas ellas, o, si se quiere, opuesto a todas ellas, en el sentido de que las anteriores siguen viviendo en el *maya*, en la ilusión de creer que lo externo tiene consistencia. La libertad de Martí, de Darío, de Berlin y en parte la de los personalistas pertenece al mundo cotidiano y diario. Por el contrario, Nervo pregunta: “¿En qué misteriosos planos invisibles / te gozan los dioses fríos y apacibles? / Libertad divina ¿dónde anidarás?” (*Obras... II*, 1790).

La segunda parte del poema cambia repentinamente el tono, y presenta la euforia de haber encontrado esa libertad, palabra que ahora se transforma en “liberación”. En este momento, la liberación consiste sobre todo en haber roto el *maya* del engaño, y en conocer la verdadera identidad del mundo y la identidad propia, lo cual automáticamente deja despejado el camino de la voluntad, que ya puede querer sin temor a equivocarse o a cometer acciones inmorales que lo aparten de las reencarnaciones





ascendentes y de la consecución del *nirvana* (“Ya sabes lo que el mundo es y lo que tú eres; / ya sabes lo que buscas, ya sabes lo que quieres”; *Obras...* II, 1790). Esa ruptura del *maya* ha supuesto también el redescubrimiento de las categorías universales del tiempo, el espacio, las formas, etc., que en la primera parte se presentaban como cárceles y ahora se entienden como parte del sujeto, en una especie de panteísmo interior que también incluye o ha asumido el mundo objetual exterior: (“Ya no estás en las cosas; / ellas están en ti. // En ti lo llevas todo, / sin la limitación del tiempo, del espacio, de la forma y el modo... / En ti lo llevas todo”; *Obras...* II, 1790).

En este punto, y a partir de estos dos poemas budistas, podríamos decir que Nervo ha conseguido identificar la esencia de la libertad y llegar hasta su núcleo. En ellos esa libertad se identifica con la fusión con el Absoluto y se consigue a través de la renuncia a las acciones horizontales y gracias a una iluminación de tipo intelectual, que aclara a la inteligencia del poeta la verdadera identidad de las cosas y de él mismo. De esta forma su libertad, su voluntad, han encontrado su esencia primigenia e inadulterada, vertical, y es a partir de aquí como la voluntad puede ejercitar acciones verdaderamente libres de todo error. En este sentido, la voluntad se ha perfeccionado pero puede decirse que también ha perdido riqueza y complejidad, pues esa iluminación parece garantizarle una elección automáticamente libre de errores. Esto podría entenderse como una de las contradicciones que Nervo parece no haber notado en esta propuesta.

Sin embargo, el conjunto del libro nos dice que ésta no es la única situación en que el ejercicio de la voluntad se encuentra en relación con esa búsqueda de la libertad y con esa unión con el Todo. En los poemas más cristianos del libro, como “Sin Ti”, o “Comprensión”, lo cognoscitivo queda como en un segundo plano, la voluntad se muestra mucho más activa y encuentra su plenitud en la búsqueda amorosa del Dios trascendente del cristianismo, y no del Absoluto impersonal del budismo. En el primero es el amor al Dios personal judeocristiano la única fuerza que sostiene al poeta para sobrellevar la pesadez del destierro de este mundo (“Y es esta, ya lo ves, la prueba máxima / de amor que puedo darte: / no estar contigo por estar con ellos [los hombres]”; *Obras...* II, 1790).¹⁰ El segundo recuerda incluso más a la

¹⁰ En este sentido, pueden leerse también “Uno con Él” (“Eres uno con Dios porque le amas” II, 1792), aunque también existen otros en los que se presenta una figura muy interior o budista de Jesucristo (ej. “Jesús”, *Obras...* II, 1796-97).

mística clásica, en concreto a san Juan de la Cruz y a sus “Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación”: “¿Por qué empeñarse en *saber* / cuando es tan fácil *amar* / (...) / Dios sólo te pide amor” (Nervo, *Obras...* II, 1796)¹¹. Según estos y otros poemas similares la voluntad se perfecciona en la medida en que elige el bien moral, pero puede seguir creciendo porque esas iluminaciones o éxtasis son solo temporales y hacen que el sujeto regrese a su mundo histórico, donde la voluntad sigue teniendo la posibilidad de elegir el mal o el bien, equivocada o acertadamente.

Al final, entonces, la libertad y voluntad que se ofrecen *El estanque de los lotos* no pueden escapar a la contradicción que nace de un sincretismo religioso inacabado. En los poemas budistas se llega a la libertad vertical a través de la renuncia de la voluntad a los objetos de la dimensión horizontal y una vez encontrado el Absoluto la voluntad queda aniquilada, estática o fijamente segura en sus elecciones. Por su lado, en los poemas cristianos, esa voluntad se ejercita en un amor hacia el objeto máximo, que es trascendente y distinto al sujeto, pero se al que se llega a través de elecciones ubicadas en el mundo horizontal e histórico que a menudo exigen un firme ejercicio de esa voluntad y nunca su aniquilamiento. Estamos, en el conjunto del libro, en un querer sin querer, es decir, en un ejercicio de la voluntad que en unos poemas ha de anularse para fundirse con el Absoluto y en otros ha de ejercitarse al máximo para poder llegar a Él con el fin de mostrar que el amor, esto es, la voluntad en su capacidad más alta y desinteresada, es lo que verdaderamente se identifica con la libertad, por el hecho de estar queriendo el bien máximo.

En el Modernismo, “libertad” y “liberación” son por tanto conceptos polisémicos que recuerdan por un lado la propia heterogeneidad del pensamiento de este grupo de escritores y, por otro, conceptos que deben entenderse más allá de restricciones conceptuales de orden político o sociológico, sin que éstas dejen de ser válidas. Esta rápida visión de conjunto del concepto en tres de los modernistas más conocidos confirma la definición de Rubén Darío de que el Modernismo era un movimiento de libertad, pero al mismo tiempo ensancha profundamente esa visión.



¹¹ Véase por ejemplo la séptima estrofa del poema de san Juan: “Y es de tan alta excelencia / aqueste sumo saber, / que no hay facultad ni ciencia / que la puedan emprender / quien se supiere vencer / con un no saber sabiendo, / irá siempre trascendiendo” (Cruz 84).



El Modernismo fue realmente fue un movimiento de libertad, de forma quizá secundaria en el campo político, de forma más clara y trascendente en el ámbito estético, y de forma menos recordada pero no menos significativa en el ámbito interior del sujeto. Aunque Nervo haya encontrado y canalizado esas pesquisas a través de las religiones orientales, fueron muchos otros los modernistas que con más inquisiciones interiorizantes dibujaron un panorama de conjunto que había quedado pendiente con el romanticismo del XIX, y que reflejaban muy bien esa indeterminación y esa autodeterminación que define la llamada libertad vertical, la que se asocia con la intimidad de la conciencia y la que se despliega a posteriori en los actos externos de elección. El Modernismo puede entenderse por tanto como el primer momento del hallazgo que el sujeto hispanoamericano hizo de sí mismo como sujeto interior capaz de fundamentar su libertad en esa subjetividad y no tanto en su compromiso político, nacional, continental o estético.

Regresando finalmente al epígrafe del congreso al que me refería al comienzo, el neomisticismo modernista reescribe también el concepto de libertad del XIX latinoamericano, pues revela que este no debió identificarse automáticamente con la emancipación política de la metrópoli y que esa emancipación ni supo ni pudo satisfacer la autonomía total del sujeto. Así, el neomisticismo modernista es uno de los momentos que mejor revela el enfrentamiento entre estos dos conceptos de liberación —el político y el existencial— que en la literatura latinoamericana todavía siguen buscándose sin encontrarse.

OBRAS CITADAS



- BERLIN, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford UP, 1989.
- BURGOS, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra, 2003.
- CRUZ, Juan de la. *Obras Completas*. Ed. José Vicente Rodríguez. 5 ed. Madrid: Ediciones de Espiritualidad, 1993.
- DARÍO, Rubén. *Poesía*. Ed. Ernesto Mejía Sánchez. Caracas: Ayacucho, 1985.
- EVANS, Joseph. "Jacques Maritain's Personalism." *The Review of Politics* 14.2 (1952): 166-177.
- FLOOD, Gavin. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge University Press, 1996.
- LITVAK, Lily. *El sendero del tigre: exotismo en la literatura española de finales del siglo XX (1880-1913)*. Madrid: Taurus, 1986.
- MARITAIN, Jacques. *Freedom in the Modern World*. Nueva York: Gordian Press, 1971.
- MARTÍ, José. *Ensayos y crónicas*. Ed. Jiménez José Olivio. Madrid: Anaya, 1995.
- MOUNIER, Emmanuel. *Personalism*. Notre Dame: Notre Dame UP, 1952.
- NERVO, Amado. *Obras Completas*. Ed. Alfonso Méndez Plancarte y Francisco González Guerrero. 2 vols. Madrid: Aguilar, 1991.
- . *En voz baja. La amada inmóvil*. Ed. José M. Martínez. Madrid: Cátedra, 2002.
- PAZ, Octavio. "Traducción y metáfora." Ed. Lily Litvak. *El Modernismo*. Madrid: Taurus, 1975, pp. 97-117.
- ROURKE, Thomas R., y Rosita A. Chazarreta Rourke. *A Theory of Personalism*. Lanham: Lexington, 2005.
- SAID, Edward. *Orientalism*. Nueva York: Vintage, 1994.
- TINAJERO, Araceli. *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*. West Lafayette: Purdue University Press, 2004.
- UMPHREY, G. W. "Amado Nervo and Hinduism." *Hispanic Review* XVIII.2 (1949): 133-145.
- WARDER, A. K. *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1970.
- WARRAK, Ibn. *Defending the West. A Critique of Edward Said's Orientalism*. Nueva York: Prometheus, 2007.