

1. Argumento

Siddhartha, noble joven brahmán, abandona su casa por el deseo de alcanzar la perfección personal. Busca la vía de la plenitud con los samanas o ascetas del bosque y con el buda Gotama. Renuncia al empeño de buscar la sabiduría siguiendo el camino trazado por las doctrinas de los sabios e intenta hallarla a través de la propia experiencia. Se despide de su fiel amigo Govinda, que ingresa en la escuela del buda Gotama. Se entrega a la vida mundana, bajo la guía de dos expertos: Kamala, la bella cortesana, y Kamaswami, un hombre de negocios. Hastiado de esa vida de vértigo, vuelve al río, y, a ejemplo del barquero Vasudeva, hace la experiencia de la unidad de todos los seres, tras haber renunciado al apego que sentía hacia su hijo.

2. Tema

Búsqueda de la autenticidad humana en la experiencia de la unidad con el todo

En esta obra, H. Hesse nos presenta a un joven noble que desea perfeccionarse. Tras dos intentos de hacerlo por vía de *adoctrinamiento* a cargo de personas muy experimentadas, «profesionales» por así decir de la sabiduría espiritual, prueba a hacerlo a través de *la propia experiencia*. Cae en el riesgo del *vértigo*, que supone un empastamiento con el propio yo y sus apetencias. Defraudado, sigue el ejemplo de un hombre del pueblo, un barquero dotado de gran intuición para las cosas del espíritu, y aprende a contemplar el río y todas las realidades del mundo. Este aprendizaje le permite descubrir la profunda unidad que nos vincula a todo el universo. Esta forma de contemplación tiene cierto carácter *extático*. Pero ¿se trata de un verdadero «éxtasis», que une sin fusionarse, amplía los propios límites, supera la cerrazón del egoísmo que provoca la caída en el vértigo, o estamos ante una forma generosa de *pérdida* en el todo, que *desdibuja* los límites de la propia personalidad y en cierta medida nos *aliena*? Contestar a esta pregunta supone una tarea ética de gran fecundidad formativa.

3. Contextualización

Hermann Hesse, que ya en 1916 había sufrido una aguda crisis nerviosa, vivió con dramática intensidad los cambios espirituales provocados en Occidente por la primera guerra mundial. Esta hecatombe física y moral mostró claramente que el «mito del eterno progreso» era una vana ilusión, dejó a la humanidad occidental sin un ideal firme, puso de relieve el peligro del cultivo unilateral de un pensamiento tendente al dominio de objetos y marcó un punto culminante en el proceso de deshumanización de la vida en diversos órdenes y del ascenso de las «masas» a la vida pública. Ante el panorama inquietante de los años veinte, Hesse no consagró su talento literario a la salvación de la cultura occidental, fecunda en cuanto a la producción de artefactos y al logro de una vida confortable, pero muy parca en auténtica capacidad creativa personal; intentó rescatar al hombre del secuestro al que le había sometido una civilización alejada de las fuentes de la verdadera *cultura*, del *cultivo de la vida del espíritu*.

Tal liberación implica la revalorización de lo espiritual frente a lo intelectual y la integración de las diversas tendencias, a veces antagónicas, que pugnan por obtener la primacía en el interior del hombre. Influido por diversas doctrinas adversas al entendimiento y al saber racional, e impresionado por las consecuencias del pensamiento tecnocrático que había hecho posible el montaje del cataclismo bélico, Hesse no vio otro medio para el logro de su tarea que la exaltación de la vida y el alma humanas, entendidas de forma un tanto borrosa, al modo romántico nietzscheano.

Con estos presupuestos, para liberar al hombre de la crispación espiritual producida por el pensamiento racionalista y las conmociones sociales a él debidas, Hesse creyó necesario recurrir a las doctrinas orientales de la anulación del yo y a las teorías psicoanalíticas del mito y el inconsciente colectivo, temas que conocía de

cerca por haber vivido numerosas sesiones de cura psicoanalítica, realizadas por un discípulo de Jung, y haber realizado un viaje a la India, tras leer diversas obras de misticismo budista y zen.

La crítica a la cultura occidental la realizó Hesse en *Peter Camenzind* (1904) y *Demian* (1919). Esta última obra causó gran impacto. En ella muestra el autor con nitidez impresionante las dos vertientes de la vida humana: la noble y la plebeya, la brillante y la sórdida, la ordenada y la caótica, la constructiva y la destructiva. Bandeándose entre ambas formas de concebir y realizar la existencia, el ser humano debe configurar su modo de ser y su identidad personal.

En diversas obras –*Demian*, *El lobo estepario*, *Alma de niños*, *Klein y Wagner*, *Siddhartha...* –, Hesse plasma la oposición de un mundo de luz y otro de tinieblas, un ámbito angelical y otro demoníaco; mundos que se enfrentan en el interior mismo del hombre. Emil Sinclair, Harry Haller, Klein y Siddhartha sienten añoranza por algo elevado y noble que confiera sentido a su vida. Para lograrlo, han de luchar contra su entorno, renunciar a lo confiado y amado y oponerse tenazmente a las fuerzas internas que se oponen al ideal.

Siddhartha. Un poema indio (1922) significa un paso positivo hacia la recuperación de la vida personal. No se trata, como a menudo se piensa, de una narración en tono menor, exótica y esteticista, sino del intento de mostrar una vía de salvación para el Occidente desorientado. No es un azar que esta obra haya sido tomada en diversas ocasiones como breviario ideológico por grupos afanosos de abrir nuevas rutas a la humanidad de forma no tanto *intelectual* cuanto *experencial*. Los grupos que hicieron del retorno a la India un modo de vida encontraron en *Siddhartha* un guía espiritual de excepción. El mismo Hesse incluyó la experiencia «Siddhartha» en el radio de acción de lo que él denominó «Mi credo»¹.

En *El Europeo*, breve narración publicada en 1917, Hesse muestra, en tono irónico, que los pueblos europeos, al elegir una vía de conocimiento e investigación *unilateral*, consiguieron llegar muy lejos en su intento de elaborar una cultura del poder y el dominio, pero tal éxito los llevó a una situación de extrema pobreza espiritual. La ambición de poder provocó la hecatombe bélica de 1914. Ello movió a Hesse a plantearse la cuestión de si vale la pena estar dotado de inteligencia. Todas sus obras se esfuerzan por trazar vías de salvación para el hombre que se apoyen menos en la inteligencia que en el sentimiento y en la voluntad de integrarse en el cosmos. En qué consiste exactamente esa integración no consiguió verlo con claridad el autor, pero una y otra vez insiste en que el camino verdadero es aquél que conduce a la unión con el entorno, no el que aleja de él. ¿De qué tipo de unidad se trata? Esta obra nos insta a responder a esta decisiva pregunta.

Hesse sabía por experiencia que el ser humano tiende a pensar que dicha unión con la realidad en torno puede lograrse mediante la relación más bien *fusional*, *empastante*, que nos procura la pasión erótica. Pero una voz interior nos advierte que este empastamiento debe ser superado por una forma de vinculación más creativa: el *amor personal*. El esfuerzo del hombre por integrar ambos modos de unión tensiona de parte a parte todas las obras de Hesse, y vincula, por tanto, dos ámbitos espirituales tan aparentemente dispares como el de *Siddhartha* y el de *El lobo estepario*.

«Comencé **Siddhartha** en el invierno de 1919 –escribe Hesse–; entre la primera y la segunda parte hubo un intervalo de casi año y medio. Hice entonces la experiencia –naturalmente no por primera vez, pero con más dureza– de que es absurdo querer escribir sobre algo que uno no ha vivido, y en aquella larga pausa, cuando había desistido ya de escribir **Siddhartha**, tuve que recuperar un trozo de vida ascética y meditativa antes de que el mundo del espíritu indio, sagrado y afín desde mi adolescencia, pudiese ser de nuevo una patria real. Que no me quedase en ese mundo, como un converso en la religión elegida, que abandonase una y otra vez ese mundo, que a **Siddhartha** siguiese **El lobo estepario**, es algo que a menudo me reprochan con pesar los lectores que aman **Siddhartha** pero no han leído a fondo **El lobo estepario**. No tengo nada que decir, respondo tanto de **El lobo estepario** como de **Siddhartha**; mi vida y mi obra constituyen para mí una unidad natural, que me parece innecesario demostrar o defender»

4. Experiencias decisivas de la obra

El largo camino hacia la autenticidad personal

Siddhartha está siempre *en camino*, en busca de algo que añora y anhela³. Su compañero de camino es en varias ocasiones Govinda. Esta marcha incesante se interrumpe algunas veces para entrar en un estado de reposo y contemplación con los ascetas, con Gotama, con el buda del bosque, con Vasudeva, el barquero. ¿Qué significa *buscar*, estar en actitud de marcha constante, dejar los seres más amados para encaminarse hacia lo desconocido, en total despojo de cuanto se posee? ¿Qué impulso puede provocar esta penosa decisión y qué meta puede conferirle sentido?

Siddhartha *camina* por un deseo un tanto impreciso pero decidido de alcanzar la *perfección personal*. En la casa paterna se encuentra instalado confortablemente. Es un entorno acogedor y noble, y en él se siente acogido y admirado. Sin embargo, no experimenta en su espíritu la plenitud y la paz propias de la perfección.

«Siddhartha había comenzado a alimentar el descontento dentro de sí. Había empezado a sentir que el amor de su padre y el amor de su madre e incluso el amor de su amigo Govinda no le harían feliz en cada momento y para siempre, no le iban a tranquilizar, a llenar, a satisfacer» (9, 159).

Entreveía que en la interioridad del hombre latían posibilidades insospechadas que deben ser clarificadas y puestas en juego a través de una práctica fiel y cuidadosa. Para llegar a este yo profundo, en el que anida la verdadera plenitud del hombre y consiguientemente su alegría y su serenidad inquebrantables, el hombre necesita recorrer un camino. ¿Habría alguna persona selecta que lo haya descubierto a través de su propia experiencia y sea capaz de enseñárselo a los demás? (11, 160).

En principio, Siddhartha piensa que esta vía que lleva a la plenitud no la conocen quienes le rodean, pese a su admirable nobleza. Conoce casualmente a los *samanas* del bosque y confía en que este tipo de ascetas lo hayan descubierto (13, 162). El impulso interior hacia la sabiduría, fuente de felicidad y plenitud interior, lo lleva a realizar un sacrificio supremo: renunciar al ámbito entrañable del hogar.

Siddhartha está decidido a partir hacia un género de vida que todavía no conoce con un mínimo de precisión pero presiente que lo va a impulsar hacia su autenticidad personal. Por el anhelo de plenitud, Siddhartha ha fundado en su interioridad un ámbito nuevo con un entorno que todavía desconoce; se ha «ambitalizado» de modo distinto. En el plano físico-objetivista, se halla todavía en el hogar; en cuanto al plano lúdico-ambital, ha dejado ya de pertenecer al mismo.

Pero no lo ha hecho por afán disolvente. Por eso se esfuerza en no anular su primer ámbito de vida, el protoámbito de su encuentro con la madre, el padre, el hogar. No quiere romper la unidad con los familiares, sin duda porque presiente algo que más tarde irá descubriendo paulatinamente: que *la sabiduría más alta radica en la forma de unidad más relevante*. Ello le mueve a solicitar el permiso de su padre para alejarse de casa.

El temple de este joven, su carácter decidido y respetuoso, su afán de ascender a un nivel de vida todavía más noble resaltan en el admirable diálogo que sostiene con su padre cuando le comunica su decisión de irse con los samanas del bosque. Conviene introducirse en él, participar en su atmósfera de serenidad, de vida interior contenida y ferviente a la vez⁴. Recordemos su comienzo:

«Siddhartha entró en el cuarto donde su padre estaba sentado sobre una estera de esparto, y se colocó a su espalda, y allí estuvo hasta que su padre se dio cuenta de que había alguien tras él. Habló el brahmán:

¿Eres tú, Siddhartha? Di lo que tengas que decir.

Habló Siddhartha:

Con tu permiso, padre mío. He venido a decirte que deseo abandonar tu casa mañana e irme con los ascetas. Es mi deseo convertirme en un samana. Quisiera que mi padre no se opusiera a ello.

El brahmán calló, y calló tanto tiempo que en la ventana se vio caminar a las estrellas y cambiar de forma antes de que se rompiera el silencio en la habitación. Mudo e inmóvil, permanecía el hijo con los brazos cruzados; mudo e inmóvil permaneció el padre sentado en la estera y las estrellas se movían en el cielo.

En ruta hacia el amparo de una doctrina

Al salir hacia el bosque de los samanas, Siddhartha encuentra a su fiel amigo Govinda, que está dispuesto a seguir su mismo camino. Cuando Siddhartha vivía en compañía de sus padres, de los profesores y los sabios brahmanes, también disfrutaba de la compañía de Govinda. Con él andará más tarde el camino hacia el bosque de Gotama, el contemplativo perfecto cuya doctrina anhelan ambos recibir. Siddhartha volverá un día a emprender el camino para buscar *a través de su propia experiencia* la verdadera sabiduría. Esta decisión lo alejará de Govinda, que prefiere quedar al amparo de la dirección del venerado maestro. Ambos amigos volverán a encontrarse dos veces. Siddhartha reconocerá inmediatamente a Govinda, pero no éste a aquél. Govinda es el hombre que sigue un camino lineal, ascendente, en busca de la perfección, de la pureza de costumbres, del dominio de sí, del olvido de lo mundano. Siddhartha es el hombre de las mil experiencias contradictorias, de rostro mutable, de actitudes cambiantes, porque se expone a la intemperie para buscar *de modo experiencial* el secreto de la sabiduría. Govinda, desde su mundo de seguridad, velará el sueño de Siddhartha en un momento de peligro. Representa en la obra la vertiente de la personalidad de Siddhartha atendida a métodos tradicionales de formación. Significa, por ello, una tentación constante en la vida de Siddhartha: el deseo de entregarse confiadamente al amparo de una doctrina, una escuela, un maestro reconocido por todos.

Acompañado por Govinda, Siddhartha se insertó sin reservas en la escuela ascética de los samanas. Despreciaba el atractivo de la vida mundana: juzgaba fútiles los quehaceres de los hombres; le parecía que su vida estaba dominada por la tiranía del yo y sometida a los límites de la individuación; estimaba que, muerto el yo, tendría acceso a un reducto secreto, auténtico.

«Cuando todo el yo se encontrase superado y muerto, cuando se acallasen en el corazón todos los anhelos e impulsos, entonces tendría que despertar lo último, lo más íntimo del ser, lo que ya no es el yo, sino el gran misterio» (20, 166).

Multiplió las prácticas ascéticas para obtener el vacío del yo, el perfecto desinterés ante todo cuanto significa bienestar, egoísmo, enterneamiento consigo mismo (20–21, 166–167). Entendía el *desinterés* como vaciamiento, resistencia estoica a los sufrimientos, imperturbabilidad, insensibilidad.

La meta de este proceso de vaciamiento de sí mismo era la *desindividuación* por vía de *ensimismamiento*. Al ahondar en su interioridad, Siddhartha intentaba alejarse de cuanto significa delimitación, separación de unos seres y otros, y procuraba hacer con la mayor intensidad la experiencia de la *inmersión fusional* en los seres del entorno. Encontramos aquí una de las claves de toda la obra.

«Adoctrinado por el más anciano de los samanas, Siddhartha se ejercitaba en la desindividuación, se ejercitaba en el arte de ensimismarse según las nuevas reglas de los samanas. Si una garza volaba sobre el bosque de bambú, Siddhartha acogía la garza en su alma, volaba sobre el bosque y la montaña; era garza, comía peces, sufría hambre de garza, hablaba con graznidos de garza, moría con muerte de garza. Si un chacal muerto estaba tendido en la orilla arenosa, el alma de Siddhartha se deslizaba dentro del cadáver; era chacal muerto, yacía en la playa, se hinchaba, apestaba, se descomponía; era despedazado por las hienas, desollado por los buitres; se convertía en esqueleto, se volvía polvo, se diluía por el campo» (21, 166–167).

Pero este proceso de desindividuación por vía de *inmersión fusional* en los seres del entorno –animal,

carroña, piedra, madera, agua... (22–167)– no liberaba a Siddhartha de la sumisión a su propio yo, que una y otra vez volvía, cíclicamente, a imponer sus derechos.

Siddhartha empieza a considerar la vida ascética como una huida del yo semejante a los narcóticos, a las diferentes formas de embriaguez y vértigo. Entrevé que se trata de un modo *fusional* de unidad con la naturaleza que no puede instaurar la libertad propia de la vida creadora en todos los órdenes.

«(...) No he sido nunca bebedor. Pero que yo, Siddhartha, en mis ejercicios y ensimismamientos sólo encuentro un embotamiento pasajero y me hallo tan lejos de la sabiduría y de la salvación como cuando estaba de niño en el vientre de mi madre, eso lo sé, Govinda, sí que lo sé» (24, 169).

Las artes de la ascesis de los samanas constituyen un engaño porque sacan al hombre de sí, lo alienan, diluyen los límites de su yo, parece que lo liberan de la atadura de la individuación pero no lo elevan al nivel de la verdadera libertad y sabiduría. El «camino de los caminos» (25, 170), el que lleva a la verdadera sabiduría, no puede ser enseñado por los sabios, los brahmanes, los rígidos samanas venerables, los innumerables hombres que buscan y se dedican a profundizar. No es tema que pueda enseñarse y aprenderse (26, 169–170). Govinda, naturalmente, encuentra «horribles» estas palabras de Siddhartha, que desvalorizan «todo lo que es sagrado y valioso y honorable en este mundo» (26–27, 170).

El paso a una escuela superior de formación

Aunque está cansado de las doctrinas y de aprender, ya que es menguada su fe en las palabras de los profesores, Siddhartha se pone en camino hacia un lugar lejano donde habita un hombre venerable que transmite paz y elevación de espíritu. Obviamente, va acompañado de Govinda, porque desea acudir a un maestro con el fin de sentirse espiritualmente a resguardo. Para deshacerse de la resistencia que le opone el más anciano de los samanas, Siddhartha echa mano del gran arte que había aprendido en su escuela: el hechizar. Lo que desea en el fondo es superar el apego a este tipo de poderes que el hombre se procura y que no otorgan verdadera sabiduría. «Que los viejos samanas –escribe– se den por satisfechos con tales artes...» (32, 175).

Tras un largo camino, Siddhartha y su inseparable Govinda encuentran al buda Gotama, y lo reconocen «por la perfección de su paz, por la serenidad de su figura, en la que no se advertía búsqueda alguna, ni voluntad, ni imitación, ni esfuerzo, sólo luz y paz». A Siddhartha «le pareció que cada parte de cada dedo de esa mano era doctrina; respiraba, exhalaba, irradiaba verdad» (36–37, 177). Una vez oída la predicación del buda acerca de la liberación del dolor, Govinda decide quedarse en su escuela, refugiarse en este mundo liberador. Siddhartha se mantiene libre, y, ante la cordial insistencia de Govinda en que se adhiera a esa escuela de perfección, le manifiesta su alegría por verle al fin tomar una determinación personal

«A menudo he pensado: ¿no dará alguna vez Govinda un paso solo, sin mí, desde su propia interioridad? Mira: ahora te has hecho hombre y eliges tú mismo el camino. ¡Ojalá que lo sigas hasta el fin, amigo mío! ¡Que encuentres la redención!» (39, 179).

Al despedirse de Gotama, Siddhartha le manifiesta que está de acuerdo con su doctrina del ensamblamiento ineludible de todas las realidades y acontecimientos del universo, «eterna cadena hecha de causas y efectos» (41, 181), pero lo más valioso de cuanto ha dicho es lo que queda sobreentendido en el fondo, lo inefable, lo que sólo el buda mismo conoce porque lo ha vivido a través de una larga búsqueda.

«Pero esta doctrina tan clara y tan venerable no contiene una cosa: el secreto de lo que el majestuoso mismo ha vivido, él solo entre centenares de miles de personas» (43, 182).

Por eso desea continuar a solas su peregrinación, no para encontrar una doctrina mejor, que no la hay, sino para dejar de lado todas las doctrinas y todos los profesores, y llegar solo a la meta o morir. Gotama invita a

Siddhartha a reflexionar acerca de su decisión de no quedarse en la escuela del bosque. (El bosque es lugar de recogimiento, de luz escasa y tamizada, de soledad respecto al mundo, de comunión con la naturaleza). Siddhartha revela al buda el espíritu que guía sus pasos; no ansía *poseer* la verdad, interiorizarla, gozarla, sentirse lleno de una doctrina recibida de otros, considerarse tranquilo y redimido. Desea encontrar la verdad por sí mismo, fatigosa y arriesgadamente, dejando que en su interior se debatan los distintos impulsos que desgarran a menudo la existencia del hombre (44, 183).

Siddhartha se desprende de Govinda, es decir, de su tendencia a buscar la perfección y la paz en la doctrina de los sabios y ascetas, y se despierta a una vida nueva (47, 184).

*«... Comprendió (...) que ya no existía en él algo que le había acompañado y había abrigado durante toda su juventud: el deseo de tener maestros y oír doctrinas» (47–48, 184–185). «Había intentado obtener la sabiduría y la paz desprendiéndose de su yo y entregándose al núcleo de todas las apariencias: el **atman**, la vida, lo divino, lo último» (49, 185).*

De esta forma, su yo quedaba fuera de juego, alejado de su atención, y consiguientemente desconocido por él mismo. Debido a este desgajamiento interno, no lograba Siddhartha liberarse de la obsesión que le producía el hecho inquietante de ser «un individuo separado y aislado de todos los demás» (49, 185). Ahora se encuentra caminando de nuevo ágilmente hacia la meta del conocimiento de sí mismo, pero el camino ya no será «el Yoga–Veda, ni el Atharva–Veda, ni los ascetas ni cualquier otra doctrina», sino su mismo ser. «Quiero aprender en mí mismo, deseo ser mi discípulo, conocerme, conocer el misterio de Siddhartha» (49, 186).

Este nuevo modo de caminar le abre un horizonte prometedor, y el alumbramiento de un nuevo mundo le inspira una sonrisa que ilumina su rostro (49, 186). Era como un «despertar» a un modo nuevo de contemplarlo todo, merced al cual las cosas individuales y múltiples adquieren un valor en sí mismas, no son un velo de Maya que oculta lo esencial, la unidad de lo divino.

«El azul era azul, el río era río, y, aunque en el azul, en el río y en Siddhartha vivía oculto lo uno y divino, el carácter y sentido de lo divino consistía precisamente en ser aquí amarillo, allí azul, allá cielo y bosque, aquí Siddhartha. El sentido y la esencia no estaban en algún sitio detrás de las cosas; estaban dentro de ellas, dentro de todo» (50, 186).

En camino hacia sí mismo a través tan sólo de sí mismo, Siddhartha se siente absolutamente solo, desvalido (51, 187). No tiene el amparo de poseer una condición determinada –asceta, brahmán, hijo de familia...–, una profesión – sacerdote, monje, artesano...–, una fe común que une a los hombres en el seno de una misma comunidad. Se ve falto de un hogar físico y espiritual, y siente escalofrío. Pero este trauma lo eleva a la conciencia clara de poseer un yo más profundo, más concentrado, más seguro de sí mismo, precisamente porque no se encamina hacia ningún sitio o realidad distinta de él.

«Y de pronto se puso de nuevo en marcha, comenzó a caminar con rapidez e impaciencia, no hacia su casa, no hacia su padre, no hacia atrás» (52, 188).

Cuando se hunde el mundo de las realidades confiadas que rodean al hombre y le ofrecen un entorno manejable, el ser humano experimenta un sentimiento de *angustia*. Al verse sobre el vacío de lo objetivo –lo calculable, delimitable, controlable...–, el hombre puede adoptar dos actitudes: entregarse al *absurdo* de una existencia que parece no tener arraigo, solidez, suelo firme en que apoyarse, o bien ascender a un nivel de creatividad en el que se da un modo distinto y superior de apoyo⁵.

La entrega al vértigo de lo inmediato gratificante

Al descubrir el valor y el encanto de lo real concreto, merced a la iluminación que le hizo comprender que lo sustancial no se halla más allá de lo visible (56, 189), Siddhartha se entrega confiadamente a lo cercano, y

encuentra gozoso y bello el caminar por el mundo con los ojos bien abiertos a cada una de las realidades sin deslizar la atención hacia el más allá. Lo decisivo –intuía mientras iba de camino– es no entregarse unilateralmente al entendimiento y ahogar los sentidos, sino saber oír las voces interiores de ambos (58, 190).

Fiel a estas voces secretas, Siddhartha ve transformarse a Govinda –símbolo de las doctrinas ascéticas– en una mujer atractiva –símbolo del vértigo embriagador que seduce y hace perder el sentido–. Pasa el río, es decir, da el salto a una vida distinta de la negación ascética del yo; intenta que el yo revele espléndidamente sus posibilidades en la unión fusional con lo seductor. El barquero, Vasudeva, no le exige nada sino el don de la amistad, y le anuncia que un día volverá al río. Siddhartha sonríe y se siente contento por la amistad y amabilidad del barquero, personaje simbólico cuyo sentido se irá descubriendo, a lo largo de la obra, en su relación con Siddhartha. Éste lo encontró dulce y agradable, pero semejante a Govinda en la tendencia a sumergirse en algo que nos acoge: la amistad, la divinidad, los valores éticos, entre los que figura la respuesta agradecida.

«Todos son agradecidos, aunque ellos mismos podrían reclamar agradecimiento. Todos son sumisos, a todos les gusta ser amigos, les agrada obedecer, pensar poco. Los hombres son como niños» (60, 192).

De camino, Siddhartha tropieza con una joven que le invita a entregarse al vértigo de la pasión amorosa. El fondo pasional de Siddhartha se enerva, pero la «voz interior» le ordena proseguir su marcha. No había en la joven sino avidez instintiva. Poco después, sin embargo, Siddhartha se deja «absorber por la ciudad» (63, 194), en una actitud de entrega pasional a las diferentes sensaciones, e inicia relaciones íntimas con Kamala, bella cortesana a la que toma por «amiga y maestra» en el arte del amor. La misma Kamala se sorprende de la actitud del samana y acepta su proposición. En este caso, la voz interior no retuvo a Siddhartha, sin duda porque no actuaba atraído por el halago de la pura relación corpórea. «Mi propósito era aprender el amor con esta bellísima mujer» (72, 209).

Es significativo que, cuando se propone conseguir algo, Siddhartha «se precipita hasta el fondo por el camino más rápido».

«Siddhartha no hace nada; espera, piensa, ayuna, pero pasa a través de las cosas del mundo como la piedra a través del agua, sin hacer nada, sin moverse; es atraído, y se deja caer» (72, 201).

El dejarse llevar puede implicar una actitud *receptivo-activa* o bien *pasiva*. En este caso, se trata de una actitud de seducción y, por tanto, de *vértigo*; en el primer caso, estamos ante la actitud que da origen al *éxtasis*⁶. Toda la obra se mueve entre estas dos experiencias. El episodio de Kamala, unido al del comerciante Kamaswami, pone de manifiesto que Siddhartha se hizo cargo de la condición de vértigo que entrañan la lujuria (79, 204–205) y la ambición (83, 206–207; 92–93, 213–214). Esta *distancia de perspectiva* difícilmente podía conseguirla Siddhartha, que iba en busca de personas que no fueran otra cosa que ellas mismas, que no estuvieran «ambitalizadas». Y bien sabemos que la unión a distancia, *unión de integración* propia del éxtasis, sólo es posible entre ámbitos, seres *ambitales*, *ambitalizables* y *ambitalizadores*, es decir, seres que facilitan a otros posibilidades de juego y pueden asumir las que éstos les ofrecen.

La entrega al vértigo hace imposible el auténtico amor. Siddhartha aprende de Kamala los diversos juegos de la relación erótica, domina rápidamente el mal llamado «arte de amar», pero no logra ocultar a la misma Kamala que en rigor él no la quiere, no ama a nadie (86–87, 200).

«Soy como tú. Tampoco tú amas. ¿Cómo podrías si no practicar el amor como un arte? Las personas de nuestra condición quizá no puedan amar. Los hombres con espíritu de niño pueden hacerlo; éste es su secreto» (87, 210).

El comerciante Kamaswami introduce a Siddhartha en otro vértigo: la ambición de dinero (83, 206–7; 92–93; 213–214). Al principio, Siddhartha tomaba sus experiencias de fascinación como un aprendizaje y un juego

incomprometidos respecto a los cuales se sentía libre y dominador, pero poco a poco fue quedando cautivo de los diferentes vértigos que suelen suscitarse cuando uno se entrega a una forma de seducción. Siddhartha se siente capturado por el mundo, el placer, la pereza, la codicia, el juego de azar, la pasión, la ira, la impaciencia, la desesperanza (89, 210). En consecuencia, no puede liberarse del sentimiento de hastío, cansancio, sinsentido o estupidez, asco, desidia, desengaño, inseguridad. Notaba que su voz interior había ensordecido, que le faltaba luz y claridad. Para obtener alguna sensación de soberanía, se revolvía contra las causas del vértigo que lo humillaba: el dinero y su apego al mismo. Por la falta de clarividencia que padecía, Siddhartha confunde la *exaltación* del vértigo con el *entusiasmo* del éxtasis.

«Le gustaba aquella angustia, aquella terrible y paralizante angustia que sentía al arrojar los dados, al hacer apuestas muy fuertes, y procuraba renovarla constantemente, aumentarla más y más, hacerla cada vez más excitante, pues sólo en tal sensación experimentaba algo parecido a felicidad, a embriaguez, a una forma de vida elevada en medio de su existencia saciada, gris e insípida» (96, 214).

Siddhartha advierte que la noria sin sentido de los diferentes vértigos, que se azuzan y encrespan mutuamente, lo estaba agotando, enfermando y envejeciendo. Los vértigos son fugaces y no hacen sino provocar destrucción y anticipar la muerte del que se entrega a su hechizo. *Eros y thanatos* se implican (95–96, 215), llenan de temor al hombre seducido (96, 216) y ahogan en su interior la voz que le invita a seguir su vocación, la misión de su vida (98, 217). En el fondo, la peligrosidad de las riquezas y placeres no radica en ellos mismos sino en su poder de fascinación y empastamiento. Esta fusión fascinada en las realidades del entorno impide el encuentro. Al no poder encontrarse y vivir como una persona auténtica, el hombre entregado al vértigo siente angustia y desesperación.

Esta situación angustiada y desesperada lleva a Siddhartha a pensar que su vida última es un juego sin sentido, un «sansara». Nada más absurdo que haber abandonado a sus padres, a Govinda, a Gotama para convertirse en un «Kamaswami», sometido a todas las formas de esclavitud. Ello le insta a abandonar a Kamala, y ésta suelta al exótico pájaro de la jaula de oro para simbolizar que empezaba a querer *personalmente* a Siddhartha y prefería ser libre en una vida sacrificada que estar sometida al vértigo del goce (100–101, 218–219). Siddhartha había soñado anteriormente que este pájaro había muerto, «y el corazón le dolía tanto como si con este pájaro muerto hubiera arrojado de sí todo lo valioso y lo bueno» (97, 217). A Kamala, últimamente, le gustaba oír hablar a Siddhartha del venerable Gotama, y manifestó su deseo de seguirle en su vida de retiro y meditación. Prueba de que Kamala empezaba a «encontrarse» en sentido riguroso con Siddhartha es que, tras soltar al pájaro, no recibió más visitas y se cerró en casa, y al poco tiempo se percató de que había quedado embarazada de su última unión con Siddhartha (101, 219).

3 Cf. *Siddhartha. Eine indische Dichtung*. En *Die Romane und Grossen Erzählungen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981. La primera edición data de 1950. Versiones españolas: *Siddhartha. Un poema indio*, en *Obras completas* III, Aguilar 1967, 211ss; *Siddhartha*, Bruguera, Barcelona 1973. Citaré, en el texto, primero las páginas de esta última edición y, seguidamente, las de la edición alemana. La traducción de los textos citados hube de revisarla en algunos pasajes para ajustarlos al original.

4 Si deseamos sacar pleno provecho de los análisis realizados en esta parte del curso, debemos leer las obras cuidadosamente, a fin de vibrar con su espíritu y hacerse cargo de su peculiar estilo de pensar y escribir.

5 La segunda alternativa fue denominada por los pensadores existenciales «salto a la trascendencia», «ascenso al ser», «inmersión en el misterio». Sería sobremanera clarificador de la obra *Siddhartha* confrontar las características del «camino» que aquí se muestra para buscar la sabiduría y los «métodos» –que significan también “caminos”– propuestos por dichos pensadores en obras gestadas en la misma década decisiva del 20 al 30. *Siddhartha* fue publicado en 1922; *Philosophie*, de Jaspers, en 1932; *Journal métaphysique* I, de Marcel, en 1927; *Sein und Zeit*, de Heidegger, en 1927; *Das Wort und die geistigen Realitäten*, de F. Ebner, en 1921; *De l'être*, de L. Lavelle, en 1928; *Ich und Du*, de M. Buber, en 1923.

6 Sobre los procesos de vértigo y éxtasis, véanse mis obras: *Vértigo y éxtasis. Bases para una vida creativa*, PPC, Madrid 1987, 2ª ed.; *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*, BAC, Madrid 1999.

4. Experiencias decisivas de la obra (continuación)

La vuelta al río y la experiencia de la unidad

En la estación término del vértigo, Siddhartha desea olvidar, bajarse a un nivel donde no exista la responsabilidad, adormecerse, entregarse a un relax absoluto, perder la conciencia de sí, ser aniquilado. No tiene ante sí meta alguna, y carece de sentido, por tanto, el caminar. El vértigo lo ha dejado vacío y ansioso a la vez, confuso, perdido, afanoso de laxitud y a la vez deseoso de destruir su cuerpo dismantelado, su alma decadente (104–105, 220). «Miró hacia abajo y se sintió totalmente invadido por el deseo de soltarse y hundirse en esta agua» (104, 220). «Se hundió hacia la muerte con los ojos cerrados» (105, 221)⁷.

Al vivir hasta el fondo la experiencia aniquiladora del vértigo, Siddhartha siente con más intensidad que nunca la necesidad de lo perfecto e inefable.

«En ese instante, de las apartadas regiones de su alma, del pasado de su existencia fatigada se alzó un sonido. Era una palabra, una sílaba, que él pronunció para sí, sin conciencia, con voz balbuciente; se trataba de la vieja palabra con la que empezaban y concluían las oraciones de los brahmanes: Om, que significa tanto como lo perfecto o la plenificación. Y en el instante en que el sonido Om tocó el oído de Siddhartha, despertó de repente su espíritu adormecido y reconoció la necesidad de su acción» (105, 221)⁸.

Esta conversión significa una vuelta a la búsqueda de la auténtica doctrina de salvación, es decir, a «Govinda». Por eso, al volver de su sueño recuperador⁹, ya descansado, alegre y curioso, Siddhartha encuentra frente a sí al amigo de los años de peregrinaje, que ha estado velando su sueño, haciendo compañía al solitario (107–8, 223). Le acompaña mientras le ve dormido, en indefensa soledad. Una vez despierto, le pide licencia para reunirse con sus compañeros y volver al cobijo de la comunidad que Siddhartha no quiere aceptar. Sin embargo, ahora Siddhartha se siente abierto al amor. «El hechizo operado en él durante el sueño y mediante el Om consistió precisamente en que lo amaba todo, sentía un amor alegre hacia todo lo que veía. Y ahora advertía que su grave enfermedad anterior había consistido justamente en no poder amar nada ni a nadie» (111, 126).

Siddhartha siente una inmensa alegría al comprobar que, tras una experiencia anuladora que lo llevó al borde del envilecimiento, se encuentra de nuevo libre, con la fresca espontaneidad del niño que no piensa sino que se abre gozoso a la experiencia diaria de la vida.

«Es bueno –se decía– saborear personalmente todo lo que uno necesita aprender. Que los placeres mundanos y las riquezas no son nada bueno lo aprendí de niño. Lo sé desde hace tiempo, pero sólo lo he experimentado ahora. Y ahora lo sé, lo sé no sólo con la memoria, sino con mis ojos, con mi corazón, con mi estómago. Venturoso de mí que lo sé» (115, 229).

Esta experiencia de muerte y de vida permitió a Siddhartha apagar su yo, «el yo pequeño, indeciso y orgulloso con el que había luchado durante tantos años, el que siempre le vencía, el que después de cada penitencia volvía a estar ahí, y le prohibía la alegría y sentía temor» (116, 230).

Siddhartha se siente alejado para siempre de la vida de vértigo y orientado hacia la experiencia del amor, que es experiencia de éxtasis. Pero no se encamina hacia la vecindad de los hombres para fundar creadoramente una vida comunitaria e instaurar modos valiosos de unidad. Se queda al lado del río. El río ya no es para él un obstáculo en el camino, algo enfrentado a la ansiedad del que va en pos de algo. Era un ejemplo vivo de paciencia, de serenidad, de constante fluir hacia lo profundo (124, 235). A su lado, y de la mano de Vasudeva,

Siddhartha aprendió a escuchar, a atender con el corazón tranquilo, con el alma expectante y abierta, sin pasiones ni deseos, sin juicio ni opinión (125, 236). El río, zigzagueando, va siempre hacia abajo, pero no pierde su alegría cantarina; es siempre distinto y siempre el mismo; muere y resucita a cada instante. El río nos descubre que no existe el tiempo porque él está en todas partes a la vez: en la fuente y en la desembocadura, en la cascada, en el mar, en el valle... Al intuir que, si superamos el tiempo, desbordamos el sufrimiento, el temor y la tortura, todo lo difícil y hostil del mundo, Siddhartha se sintió sobremedida gozoso, y Vasudeva asintió a sus palabras con el rostro iluminado (125, 236).

Los dos barqueros contemplaban el río como muy pocas personas logran hacerlo: de forma *lúdica*, no *objetivista*. Para ellos el agua ya no era simplemente agua, sino «la voz de la vida, la voz del que es, del que eternamente se va haciendo» (127, 237). En contacto con el río, que invita al reposo contemplativo, Siddhartha se sumerge cada día más profundamente en la experiencia de la unidad del todo.

«¿No es verdad, amigo, que el río tiene muchas voces, muchísimas voces? (...). Sí, asintió Vasudeva, todas las voces de las criaturas están en su voz» (126, 237).

En el fondo de esta experiencia, que implica una superación de los límites egoístas del yo, Siddhartha se siente unido al espíritu del venerable Gotama al que había admirado, pero cuya doctrina no había querido acoger.

«No, el que busca la verdad, el que quiere de verdad encontrar no puede aceptar ninguna doctrina. Pero el que ha encontrado ya puede aprobar toda doctrina, todo camino, toda meta; ya nada le separa de los otros miles que viven en lo eterno, que respiran lo divino» (129, 239).

El río le enseña a Siddhartha a descubrir la eternidad perenne del ser a través de los seres fugaces y cambiantes.

La ruptura de los lazos con el ser amado

Kamala, ansiosa de una vida alejada del vértigo, va en busca del admirado Buda, y se encuentra casualmente con Siddhartha cuando se halla en una situación de extrema necesidad. Siddhartha la atiende y le cierra los ojos al morir (134, 242). La contemplación del rostro lívido de la lozana joven que había conocido en el jardín le suscita la intuición de la unidad de todos los instantes.

«... El sentimiento de la presencia y la simultaneidad lo atravesó totalmente; el sentimiento de la eternidad.»
«Sintió en esta hora, más profundamente que nunca, la indestructibilidad de la vida, la eternidad de cada instante» (134, 242–243).

Siddhartha ha recibido de manos de Kamala al hijo de ambos, el fruto de una unión que empezaba a tener caracteres de *encuentro*. Por eso el dramatismo de la desaparición violenta de la mujer amada no provoca en su ánimo tristeza, sino serena alegría.

«Has sufrido, Siddhartha, le dice el barquero Vasudeva, pero veo que la tristeza no ha llegado a tu corazón.»
«No, amigo, responde Siddhartha, ¿cómo estar triste? Yo, que he sido rico y feliz, ahora soy todavía más rico y más feliz. Me ha sido regalado mi hijo» (135, 243).

Pero el hijo de Siddhartha no pudo aclimatarse al ámbito de vida en que se hallaba su padre, se rebeló contra éste, lo rechazó como progenitor y contestó a sus desvelos con desprecios. Olvidándose de toda su vida anterior y de su voluntad de buscar la sabiduría a través de los riesgos de la experiencia personal, Siddhartha se esforzó por retener junto a sí al pequeño, para evitar que se perdiera en el *sansara*, en el abismo del vértigo. Vasudeva le reprocha esta incoherencia y le recomienda que deje a su hijo seguir su camino y buscar *por sí mismo* la sabiduría. Siddhartha no accede porque ha vuelto a caer en una nueva especie de *vértigo*: de *apego casi biológico al ser querido*. Anteriormente, no había podido entregarse totalmente a una persona, olvidarse

de sí y cometer necedades por amor a otro (143, 249). Ahora sufría por su hijo y se sometía a toda clase de vejaciones para no perderlo. De esta pasión, de este *sansara* o «fuente turbia» (143, 249), tendrá que liberarse Siddhartha para lograr la paz definitiva (148, 251–252).

Esta penosa experiencia hizo que Siddhartha se volviera profundamente comprensivo con las personas sencillas que no se guían por raciocinios y conocimientos, sino sólo por instintos y deseos. En vez de considerarlas ridículas, como antes, ahora las ama; ve en ellas la vida, la existencia, lo indestructible; el Brahma se halla en cada una de sus pasiones, de sus obras (152, 253–254).

Entrevemos ya la forma en que va a intentar Siddhartha superar definitivamente la actitud individualista que le llevó al vértigo. Vasudeva, el barquero, se la sugerirá mediante su forma de contemplar el río. Si este modo de contemplación nos depara o no un tipo de unidad perfecto con el entorno lo veremos seguidamente.

La contemplación del río y la experiencia de la unidad de todas las realidades

La sabiduría que había perseguido a través de tantos caminos se le aparecía en este momento a Siddhartha como una disposición de alma, una capacidad, un arte secreto de poder pensar la teoría de la unidad en cualquier instante de la vida, de poder sentir y respirar esa unidad (154, 254). Es la unidad de personas y de cosas, tal como resalta en el canto polifónico del río (157, 257).

«La imagen del padre, su propia imagen, la imagen del hijo se entrecruzaban; también la figura de Kamala apareció y se diluyó, y la imagen de Govinda y otras imágenes se entreveraban, se convertían en río, tendían como un río hacia la meta, añorantes, codiciosas, sufrientes, y la voz del río resonaba llena de nostalgia, de dolor ardiente, de ansia inextinguible». «... Siddhartha veía apresurarse al río que estaba formado por él y los suyos y todos los hombres que había conocido en su vida; todas las olas y aguas se apresuraban dolorosamente hacia sus metas, muchas metas: la cascada, el lago, el torrente, la montaña, el mar, y todas las metas eran alcanzadas, y a cada una seguía una nueva, y el agua se convertía en vapor y subía hacia el cielo, se volvía lluvia y se precipitaba desde el cielo abajo, y se convertía en fuente, arroyo, río, y se esforzaba de nuevo, y volvía a deslizarse» (158, 257–258).

Tras largas y diversas experiencias, Siddhartha aprendió el difícil arte de mantenerse a la escucha, para tensar la atención y percibir las mil voces entrelazadas del río de la existencia.

«...Todo era una misma cosa, todo estaba entretejido y anudado, mil veces entrelazado. Y todo ello junto, todas las voces, todas las metas, todas las penas, todo el placer, todo el bien y el mal, todo ello unido era el mundo. Todo ello junto era el río del acontecer, era la música de la vida» (158, 258).

El núcleo de esta armonía es la unidad que lo sobrevuela todo. Cuando el yo del hombre entra en este reino de unidad, el rostro se ilumina y sonríe (159, 258)¹⁰. La voluntad cesa de oponerse al destino, se ajusta a la corriente del río de los sucesos, se aquieta y serena.

Estas condiciones propias del ser que ha logrado la sabiduría resplandecían en la figura venerable de Vasudeva, que representa en esta obra el espíritu de entrega a la unidad multicolor y tensionada del universo. Por eso, cuando Siddhartha se entrega a la unidad y vive personalmente la sentencia de los Upanisads del Sama-Veda: «Tu alma es el mundo entero» (11, 160; 159, 258), Vasudeva, lógicamente, desaparece de la escena.

«He estado esperando esta hora, querido. Ahora que ha llegado, déjame partir. Largo tiempo he esperado esta hora; largo tiempo he sido el barquero Vasudeva» (159–160, 259). «Me voy a los bosques, me voy hacia la unidad, dijo Vasudeva radiante» (160, 259).

Vasudeva está «radiante», porque –según expuse en la *Estética de la creatividad*¹¹– el entreveramiento de ámbitos es un tipo de juego que funda modos de encuentro, y en éstos se alumbra la *luz* propia del sentido y hace *eclosión* la belleza.

Es significativo que cada paso de Siddhartha hacia la perfección de su personalidad vaya acompañado de un acto de separación dolorosa y de una entrada en una forma peculiar de soledad, que conduce a una más entrañable unidad. Se alejó de su padre y su familia para iniciar el camino de búsqueda con los samanas; abandonó a éstos para oír la doctrina del Buda; renunció a la compañía de Govinda para seguir su vía de peregrino solitario; se liberó del hechizo de Kamala para proseguir su búsqueda de la unidad, y, para consumir el despojo de cuanto podría parecer una posesión de su yo, Kamala, la amada reencontrada, fallece y su hijo huye. Estas separaciones no producen alejamiento entre Siddhartha y los seres del entorno, sino entrañamiento en una forma superior de unidad, que engloba no sólo a los seres cuya vecindad se ha perdido sino a todo el universo.

Govinda se une a Siddhartha

Govinda ha vivido toda su vida «según las reglas», atenido a la doctrina de sabios contemplativos, pero todavía se halla en busca de un conocimiento más perfecto de la verdad. Al buscar a Vasudeva, encuentra a Siddhartha. Este, desde el reino de la unidad en que se ha instalado, le reprocha a Govinda que de tanto *buscar* no tiene ocasión de *encontrar*, es decir, de estar libre, abierto, atento a lo cotidiano que rodea nuestra vida ordinaria (162, 260), ajustado a la unidad del todo sin la ansiedad de hallar algo distinto y extraño. Govinda insiste en su viejo afán de encontrar doctrinas eficaces. Siddhartha le confiesa que a través de la experiencia ha logrado clarificar en su interior alguna idea, de modo experiencial, como se siente la vida en el corazón, pero *esta forma de sabiduría no es comunicable* (165, 262), pues las palabras dividen, escinden aquello que expresan, marcan unos límites que las realidades, vistas con profundidad, no presentan.

«... *Esta piedra es piedra, es también animal, es también dios, es también buda; no la venero y amo porque algún día pueda llegar a ser esto o lo otro, sino porque lo es todo desde siempre*» (168, 264).

«Govinda, puedo amar a una piedra, y también a un árbol o a un trozo de corteza. Estas son cosas y las cosas pueden ser amadas. Las palabras, sin embargo, no puedo amarlas. Por eso, las doctrinas no son nada para mí, no tienen dureza, ni blandura, ni color, ni aristas, ni olor, ni sabor, no tienen más que palabras. Tal vez sea esto lo que te impide encontrar la paz, tal vez sean las muchas palabras» (169, 265).

Las palabras fundan *distancia de perspectiva*, permiten verlo todo en relieve, dan cuerpo a las realidades que no son meros objetos, sino *ámbitos de realidad*. Si se ha optado, como Siddhartha, por la *unión fusional* con el universo, las palabras juegan un papel desazonante, impertinente. Frente a la *distancia de alejamiento* que instauran las palabras, según Siddhartha, éste afirma el primado de la unión, del amor, la admiración y el respeto (170, 266). Pero, al no conocer la forma de *unión a distancia* propia del auténtico amor personal, Siddhartha y Govinda entienden el amor como una vinculación a lo real que carece de libertad (171, 267).

Esta falta de finura analítica en la precisión de conceptos lleva a ambos a ver una contradicción entre la teoría del *primado del amor* y el precepto de Gotama de *no atar el corazón apegándose a lo terrenal*. Siddhartha zanja la cuestión optando por la existencia y dejando de lado el pensamiento y la expresión.

«(...) *Incluso respecto a tu gran maestro (...), no veo su grandeza en los discursos o en el pensamiento, sino en sus obras y en su existencia*» (171, 267).

Govinda sufre también esta escisión entre doctrina y vida. Los pensamientos de Siddhartha le parecen extraños desvaríos, pero su porte se asemeja gloriosamente al del gran Buda (172, 267). Se sentía, por ello, atraído hacia él y distanciado al mismo tiempo. En su línea de siempre, suplica a Siddhartha, antes de separarse, que le otorgue el don de alguna palabra para meditar en el camino. Siddhartha, fiel también a su

visión de la vida, no le ofrece ningún pensamiento selecto; le indica que se acerque y lo bese en la frente. En ese momento, el rostro de Siddhartha se trasmutó para Govinda y en él vio desfilar miles de rostros de los más diversos seres, que nacían y desaparecían, se amaban y se odiaban, descansaban, corrían, se reunían... y «por encima de todos ellos había constantemente algo sutil, incorpóreo, pero real, como un cristal fino o como hielo, como una piel transparente (...) o una máscara de agua, y esta máscara sonreía, y esta máscara era el rostro sonriente de Siddhartha, el que Govinda rozaba con los labios justo en ese momento» (174–175, 269).

Esa sonrisa de la simultaneidad por encima de las mil muertes y nacimientos era la misma sonrisa serena, impenetrable, bondadosa, acaso irónica, de Gotama y de cuantos han alcanzado la perfección, la actitud de espíritu que lo ve todo en todo, sin someterse al tiempo discursivo que delimita los seres y sucesos, sin la tendencia del yo a marcar límites y encender el deseo de romperlos y ampliarlos¹².

Tras esta experiencia de apertura a la unidad del universo, Govinda pudo comprender, sobrecogido, todo el alcance de la sonrisa enigmática de Siddhartha.

«Se inclinó profundamente hacia la tierra, ante el inmóvil sedente, cuya sonrisa le recordaba todo lo que había amado en su vida, lo que había habido en su vida de valioso y santo para él» (176, 270)¹³.

Si se ve todo el universo, en sus diversas fases, como algo interrelacionado, indelimitado, fusionado, se comprende que la mirada y el afecto no han de prenderse en las realidades concretas; deben mantenerse *indefinidamente* abiertas a la totalidad de lo existente, en una actitud de total *indiferencia*, que no implica en modo alguno *desinterés* sino *ecuanimidad*. Esta entrega a la unidad es vista, consiguientemente, como una fuente imperturbable de serenidad y de paz, estado de ánimo que Govinda no había conseguido a través de tantas doctrinas (173, 268) y que acaba de entrever en el rostro iluminado de su viejo amigo, que se separó de él para unirse ahora en una forma universal de unidad. ¿De qué tipo de unidad se trata?

Necesidad de lograr una unidad fecunda con lo real

Atemorizado ante los riesgos que implica la caída en el *vértigo*, que hace imposible un encuentro auténtico con los seres del entorno, Siddhartha se entrega a la realización de experiencias de *éxtasis*, que suponen la superación del egoísmo –actitud inspiradora de la entrega al vértigo– e implican la fundación de modos entrañables de unidad. Pero ¿es unidad de *fusión* o unidad de *integración*? Cuando uno está impresionado por advertir que, al imponer el propio yo y querer poseerlo todo, no puede crear verdadera unidad con las realidades del entorno y se agosta como una planta con las raíces al aire, está tentado a pensar que basta diluir el propio yo en las realidades del entorno para conseguir una forma de unión fecunda con la realidad. Los personajes de Hesse se hallan siempre en camino hacia el despegue del propio yo y el logro de una apertura generosa y total al universo. Quieren vincular la libertad individual y la atención a la realidad en torno, afirmar la propia independencia y someterse al destino universal, amar a cada uno de los seres pero no apegarse a ninguno en particular para estar en franquía y unirse al todo que los sostiene. Pero no logran descubrir la forma de conciliar e integrar esos aspectos de la vida humana, aparentemente opuestos.

Quien descubre esas tendencias al parecer dispares del ser humano es el espíritu y, derivadamente, la inteligencia, con su poder de tomar distancia de los estímulos, hacerse cargo de la propia vida, orientarla de una manera o de otra y elaborar proyectos constructivos o destructivos, proyectos de paz o de guerra. Hesse, como la mayoría de los intelectuales que vivieron de cerca la hecatombe de la primera guerra mundial, cobró miedo a la inteligencia, fuente de toda planificación bélica, y tendió a pensar que la relación con la realidad debemos llevarla a cabo, no a través de la vida intelectual –que desgaja–, sino de la vibración sentimental, la entrega cordial, embriagadora y fusionante. No advirtió que la misma inteligencia que puede escindir a los hombres entre sí y con la realidad es capaz de inspirar e impulsar modos de unión entrañables. Todo pende de que su energía sea puesta al servicio de experiencias de vértigo o de éxtasis. El vértigo pone la inteligencia al servicio de la voluntad de dominio y disfrute. Esta actitud aleja al hombre de las realidades del entorno, pues hace imposible el encuentro. Para hacerse la ilusión de que se une a cuanto le rodea, no tiene más salida que

entornar los ojos y difuminar los límites de cada realidad. Pero esta licuefacción de fronteras no genera auténtica unidad; la diluye. Comparada con la crispación en el propio yo que causa el vértigo, esta forma de unidad empastante, neblinosa, marca un cierto progreso, por cuanto supone un modo abierto y relacional de contemplar y vivir. Pero, en rigor, no supone una salida de sí fecunda, sino una especie de pérdida de la propia identidad personal, es decir, una enajenación o *alienación*.

Siddhartha no alcanza a descubrir el secreto del auténtico éxtasis porque no adivina siquiera que entre la actividad intelectual que aleja de la realidad y la vinculación fusional que empasta al hombre con las realidades del entorno puede darse un dorado término medio: un modo de *unión a distancia* que vincula la intimidad y el conocimiento reflexivo.

El tipo de unidad que debemos conseguir

El verdadero estilo de pensar *relacional*, el que fecunda nuestra vida como personas o «seres de encuentro», implica la capacidad de *pensar en suspensión*, ver al mismo tiempo todas las realidades que *confluyen* en la realidad particular que tenemos ante los ojos. Pero *¿qué modo de confluencia es el que nos interesa tener en cuenta para desarrollar nuestra personalidad?* No es la vinculación borrosa e indiferenciada de todas las realidades determinado sino a todas las realidades que entraron en relación para que un día madurase en el campo una espiga de trigo o una mazorca de maíz: el campesino, las semillas, la tierra, la lluvia, el océano, las nubes, el viento..., y el sol que dora la mies. Mi unión con el pan es muy elevada cuando advierto que esa realidad es fruto de una confluencia múltiple de elementos que colaboran a una tarea común. Al partir el pan en la mesa, repartirlo y compartirlo, entramos en relación con una realidad compleja, en la que vibra el universo entero. De ahí su poder simbólico. Para vivir este fecundo simbolismo, debemos vivir las experiencias de encuentro con *todo* nuestro ser, es decir, con la inteligencia, la voluntad, el sentimiento, la sensibilidad, la capacidad creadora...

Para unirnos con la realidad en torno y desarrollar nuestra personalidad, no debemos renunciar al espíritu y la inteligencia, para entregarnos a la mera efusividad vital, sentimental. Hemos de cultivar las experiencias de encuentro, que no miran con los ojos entornados, no borran límites, antes al contrario: conceden a cada realidad todo lo que implica, marcan los límites que la definen, acrecientan sus valores, y todo ello con el fin de hacerlas más capaces de fundar relaciones fecundas con las demás realidades.

Al entender así el desarrollo humano, estamos en disposición de leer *Siddhartha* de forma penetrante y complementar incluso su mensaje de sabiduría. Tenía razón en principio Siddhartha: el hombre debe asumir las riendas de su propia vida y no limitarse a seguir rutinariamente una tradición familiar; ha de buscar la sabiduría mediante la luz que brota en la propia experiencia. Pero esta experiencia ha de ser orientada por personas experimentadas. Hizo bien Siddhartha en acudir a la escuela de los samanas. El mayor chorro de luz nos viene de personalidades egregias, dotadas de una sensibilidad especial para las cuestiones creativas. Acertó el protagonista al acudir a la escuela del gran Buda, el *iluminado* que irradiaba sabiduría. Pero esta doctrina que recibimos de otras personas parece provenir *de fuera de nosotros mismos*. Siddhartha se creyó obligado a dejar de lado las doctrinas distintas y externas a él, y abordar en solitario diversas experiencias. Eso le llevó a conocer la exaltación del vértigo, que lo precipitó a una situación de soledad destructiva. Aquí sorprendemos una grave laguna en Siddhartha: no acertó a ver cómo vincular las doctrinas recibidas y la propia experiencia. Una doctrina que en principio nos es distinta, externa y extraña se torna *íntima* cuando la asumimos activamente como un principio de vida.

Siddhartha no admite más lección que la ofrecida por el barquero con su ejemplo: la forma de mirar el río. Pero no advierte que es un modo de contemplar generoso, desprendido, liberado de toda crispación en el propio yo, pero *falta de la claridad y la hondura que otorga la inteligencia*. Por eso la unidad que logra con el entorno no supone una forma de encuentro, que perfecciona a quienes lo realizan, sino una disolución de límites, que supone una pérdida de la propia identidad. ¿Qué hemos de hacer para liberarnos de la soledad egoísta, que inspira las experiencias de vértigo, sin caer en la alienación o pérdida del propio yo? Para

responder debidamente a esta decisiva cuestión, debemos considerar que tanto nuestra propia realidad como las realidades del entorno presentan, además de la vertiente «objetiva», una vertiente «ambital». Son un centro de iniciativa en cuanto ofrecen ciertas posibilidades y pueden asumir las posibilidades que se les otorgan. Con las realidades vistas como «ámbitos» podemos encontrarnos, y superar así la escisión entre el dentro y el fuera, lo propio y lo ajeno, lo interior y lo exterior. Esa superación nos permite salir de nosotros sin enajenarnos; relacionarnos con realidades distintas sin perder nuestra identidad, sino incrementándola.

7 El protagonista de una obra muy posterior a *Siddhartha*, *Le sursis*, de J. P. Sartre, también siente la atracción del agua como elemento disolvente una vez que ha roto todos los lazos creadores con el mundo entorno y se encuentra a solas con un modo de soledad vacía. Sobre la nostalgia de buen número de pensadores y artistas contemporáneos por el modo de vida infrapersonal, infracreadora, al que conducen las experiencias de vértigo pueden verse mis obras *La revolución oculta. Manipulación del lenguaje y subversión de valores*, PPC, Madrid 1998, pp. 331–353; *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*, págs. 260–263; 266, 270.

8 La palabra *Om*, como la semita *amén*, expresa y suscita un movimiento de adhesión personal.

9 El *sueño* representa aquí el descenso a los bajos fondos del vértigo, a la situación límite de una experiencia de alienación que descubre a todo hombre lúcido los riesgos que encierra la sensibilidad autonomizada.

10 La sonrisa es un fenómeno expresivo que responde a la captación de un acontecimiento que presenta un sentido global agradable. Sobre la experiencia de la sonrisa en *La náusea*, de J. P. Sartre, puede verse mi *Estética de la creatividad*, Rialp, Madrid 1998, 3ª ed., págs. 421 ss.

11 Cf. *O. cit.*, págs. 45 ss.

12 Es significativo de la posición «vitalista» de H. Hesse el hecho de que la doctrina de Siddhartha no se le transmita a Govinda a través de alguna forma de adoctrinamiento, sino mediante un acto vital: un *beso*, que significa un modo de unión personal.

13 Este párrafo fue traducido en la edición de la Edit. Bruguera de forma tan inexacta que altera la idea básica de toda la obra., las «mil voces de la vida» –de que habla Hesse–, sino la integración fecunda de las realidades que colaboran a la instauración de una realidad compleja. Dices «pan», y no aludes sólo a un alimento

5. Valoración general

«Este libro extraordinario es, por el gran mensaje que encierra, mi libro favorito» (Henry Miller¹⁴).

En su noble afán de hallar una salida a la crisis de su época, Hesse lleva a cabo una acción decidida en tres frentes: el *sociológico*, el *intelectual* y el *ético*. Por lo que toca al primero, intenta evitar el *autoritarismo* –en sus diversas vertientes: familiar, escolar, política...– mediante una enérgica defensa de la *libertad individual*. En el plano intelectual, se preocupa por mostrar las nefastas consecuencias del *racionalismo unilateral*, que reduce las posibilidades del hombre y acaba entregándolo a los poderes de una técnica no domeñada por una correspondiente «*Ética del poder*». El efecto despersonalizante de esta primacía del pensar racionalista y tecnocrático, que permitió racionalizar la matanza en masa de millones de inocentes en las dos guerras mundiales, sólo puede ser contrarrestado con una firme decisión de *vivir personalmente la verdad* y no contentarse con el incremento de un saber que tiene por única meta el dominio de lo real. Las consecuencias que en el campo de la ética arrastran consigo el autoritarismo y el racionalismo reductor tienen como secuela ineludible la *masificación* de las personas y grupos y la pérdida consiguiente del yo, de la autonomía personal y la libertad.

Ante esta grave crisis del hombre contemporáneo, Hesse no ve otra vía de solución que instar a los hombres a realizar de modo cabal su personalidad, asumiendo su propia vocación y destino, recorriendo su camino personal en busca de la necesaria sabiduría, que ninguna doctrina puede transmitir de forma impersonal como si fuera un objeto. El mundo se presenta a Hesse como un campo de desconcierto, y en él debe cada persona alcanzar la unidad de su vida interior, su identidad personal, a través de las diferentes posibilidades, a menudo desgarradas, que pugnan por imponerse dilemáticamente en su espíritu.

Esta unidad no puede lograrla el hombre mediante la reclusión en sí mismo o la entrega a realidades que lo seducen y lo llevan a empastarse con ellas. La soledad del desarraigo y la unión fusional no engendran auténtica comunidad y, por tanto, plenitud personal. De ahí que los personajes de Hesse estén siempre en camino, renunciando a diversas formas de unión, para ver de alcanzar al final la verdadera, la que supera las delimitaciones del yo y permite abrirse nutriciamente a la vida del todo.

Hesse vio claramente que las diversas formas de vértigo o fascinación no instauran la necesaria unidad con lo real y no confieren al hombre la ansiada sabiduría. Ésta se revela y se alcanza por vía de «éxtasis», de ascenso a planos donde el yo abandona su cerrazón egoísta y se entrega a modos de comunión generosa. El problema está bien planteado: el hombre debe ser *sí mismo*, configurar una personalidad bien definida, pero ello sólo lo consigue abriéndose a realidades que, aun siendo distintas de él, tienen con él soterradamente una enigmática afinidad y conexión. El autor no se detiene a precisar de qué tipo de conexión y afinidad se trata. Se entrega a la intuición difuminada de que cada realidad es todas las realidades, como el río es a la vez su principio, su curso y su fin. Ello explica que no haya logrado una exposición aquilatada de la experiencia de éxtasis, que aúna diversas formas de inmediatez con diversas formas de distancia, y no fusiona al hombre con ninguna realidad sino que lo une *a distancia de perspectiva*¹⁵.

El largo camino de Siddhartha hacia su perfección personal culmina en una forma de unidad con lo real que es más bien *fusional* que *mística*, en el sentido riguroso del vocablo¹⁶. En la década del 20 al 30 se exaltó profusamente esa forma de vinculación a lo real como la vía regia para lograr modos auténticos de relación del hombre con los demás hombres y con la naturaleza. La historia posterior dejó claro que tal convicción inspiraba formas de conducta que no conducían a la plenitud y, por tanto, a la felicidad, sino a la destrucción espiritual y la extrema amargura. La causa profunda de tal desconcierto radica en la confusión de las experiencias de vértigo y las de éxtasis. La unión fusional es justamente la que subtiende todas las experiencias de vértigo, que no unen al hombre con la realidad, antes lo escinden de ella.

Para lograr –como intentaba noblemente Hermann Hesse– la superación del tecnicismo racionalista, la masificación envilecedora de la persona y el autoritarismo opresor del individuo, se requiere evitar de raíz la caída del hombre en las experiencias fascinantes de vértigo. Para ello no hay otro camino que la práctica constante y lúcida de las experiencias de éxtasis *rectamente entendidas*. Esta comprensión requiere la puesta en juego de un estilo de pensar que no se opone a la experiencia, antes se integra con ella y da lugar a un modo fecundo de «pensamiento experiencial», tal como fue postulado, entre otros, por Gabriel Marcel.

Lo que Siddhartha y otros personajes de Hesse buscan incesantemente es, en definitiva, clarificar a fondo la idea de éxtasis. La «vuelta al Oriente», a las experiencias de fusión en el todo y al vaciamiento del yo, encierra una gran fecundidad en cuanto contrarresta la actitud prepotente del pensamiento dominador, fascinado por las falaces promesas del racionalismo tecnicista, pero presenta una grave laguna a la hora de concretar el tipo de unidad que debe lograr el hombre con lo real en torno¹⁷. En este punto concreto, el misticismo occidental más equilibrado –San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila, singularmente– puede servir de gran ayuda a esta búsqueda de una vía de salvación para el hombre que ha vivido el fin de la Edad Moderna y no ha logrado todavía poner las bases sólidas de la era que está pugnando por surgir y consolidarse.

A la luz de una teoría bien articulada del vértigo y el éxtasis, se comprende nítidamente la lógica interna de *Siddhartha*, la que rige las diversas transformaciones que va sufriendo el protagonista hasta la experiencia de

unidad que realiza al lado del río.

- En la *primera fase* de su vida, Siddhartha, como joven brahmán, lleva una vida noble, disciplinada, ajustada a las normas de su sociedad, pero actúa de modo frío, distante, como obedeciendo a un molde impuesto por su casta. Su bondad se le antoja un don, algo que se recibe del todo hecho como un bello vestido. Siente desazón ante tal actitud poco creativa y se decide a buscar su verdadero «atmán»¹⁸.
- La *segunda fase* constituye una búsqueda de la sabiduría desde la misma perspectiva espiritual que había orientado su vida anterior: la actitud *objetivista*. Por eso toma el río como un objeto más que le sale al paso en su peregrinaje. Pero la voz de la sabiduría encarnada en Vasudeva, el barquero, le enseña a cambiar la forma de mirar las realidades del entorno.
- Este giro da lugar a la *tercera fase* de su existencia. En ella se transforma el modo de relacionarse con cuanto le rodea: Kamala y su hijo, Vasudeva, los caminantes que desean atravesar el río, Gotama, Govinda, su propio «atmán», el misterio de su interioridad. Obviamente, se da aquí una valiosa conversión, el paso de la actitud espectacular, incomprometida, objetivista, a la actitud lúdica, comprometida, existencialmente dialógica. Pero no cabe decir que Siddhartha logre dar el salto a una relación verdaderamente dialógica de *encuentro* con alguna realidad. Iba a la búsqueda de su alma, y tras muchos avatares llegó a comprender por propia experiencia que su alma es el mundo entero (11, 160). Pero la unidad con este mundo reviste formas muy diversas que Hesse no parece haber acertado a precisar.

Siddhartha fue acogido entusiásticamente hace unos años por una generación ávida de vida auténtica, de fidelidad a la naturaleza. Esta aceptación multitudinaria se debió, sin duda, al afán del protagonista de buscar la autenticidad a través de la propia experiencia, áspera y arriesgada. Este camino de búsqueda culmina en una forma de unidad con el mundo entero que el autor considera «extática». El mero considerar la experiencia de éxtasis –altamente prestigiada ya desde antiguo– como una meta en la vida supone un avance. Pero nosotros, a través de nuestro análisis, hemos considerado necesario perfeccionar la idea del éxtasis. Con ello, asumimos el mensaje de esta bella obra, y colaboramos a otorgarle todavía mayor precisión y eficacia.

El peculiar modo de vitalismo que Hesse profesa, en conexión con Nietzsche y diversas corrientes filosóficas de la postguerra, halla un vehículo espléndido en su perfecto lenguaje, siempre dúctil, plegado a los mil pormenores del pensamiento y a las sutilezas de un sentimiento que vibra ante todas las experiencias que va posibilitando el trato con lo real.

6. Cuestiones para autoevaluación

1. ¿Por qué abandona Siddhartha su casa paterna y qué sentido tiene que le acompañe Govinda?
2. ¿Cuál es la razón por la cual Siddhartha camina solo cuando renuncia a las enseñanzas del sabio Buda?
3. Siddhartha vive la intensa experiencia del vértigo del erotismo y la riqueza, pero se siente insatisfecho. ¿A qué se debe esta frustración?
4. Determinar el tipo de unidad con el entorno que crea Siddhartha al imitar a Vasudeva, el barquero, en la forma de contemplar el río. ¿Qué características tiene el río para que su contemplación nos libere del individualismo y nos vincule con todas las realidades del universo en una forma de «éxtasis» singular?
5. Tal forma de unidad ¿es la más perfecta que puede el hombre instaurar con la realidad circundante? ¿Significa una auténtica liberación del egoísmo y un perfeccionamiento definitivo de la vida personal?

Ciertos movimientos de vuelta a la naturaleza, como el movimiento «hippie», proclamaron el amor a las flores, atacaron la sociedad de consumo, defendieron el amor libre... ¿Fue esto suficiente para garantizar una auténtica unidad con las demás personas y con la naturaleza? ¿Podía haberse previsto su fracaso?

14 Cf. H. Hesse, *Escritos sobre literatura I*, Alianza, Madrid 1983, p. 53.

15 Amplias precisiones sobre esta importante cuestión se hallan en mi obra *El triángulo hermenéutico*, BAC, Madrid 1971.

16 Véase, al hilo de la lectura del capítulo de *Siddhartha* titulado «Om», el tipo de unión que logra Siddhartha con el río y con todas las realidades del universo. Se advertirá que es abismalmente inferior a la unidad propia de la experiencia de «éxtasis», entendida como una forma de encuentro riguroso, tal como lo expuse en mis obras ya citadas *Vértigo y éxtasis. Bases para una vida creativa e Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*.

17 Esto no indica que el pensamiento oriental, visto en toda su profundidad, sea incapaz de ello.

18 En la metafísica brahmánica, «atmán» significa la intimidad de cada uno, el aliento vital, el alma individual.