

# Mircea Eliade y Horia Tanasescu

# Ideas entre paréntesis

Francisco Prieto

*Durante la década de 1960, un maestro de nombre Horia Tanasescu, rumano exiliado en la Ciudad de México, congrega en torno a sí a un grupo de jóvenes estudiantes. Su enseñanza, así como la presencia fugaz del pensador Mircea Eliade, permite a sus discípulos —uno de los cuales escribe este recuento— desarrollar la suspicacia y el examen desprejuiciado de las ideas reinantes.*

“Un fenómeno religioso sólo se revelará como tal a condición de ser aprehendido en su propia modalidad, es decir, si es estudiado a escala religiosa”.

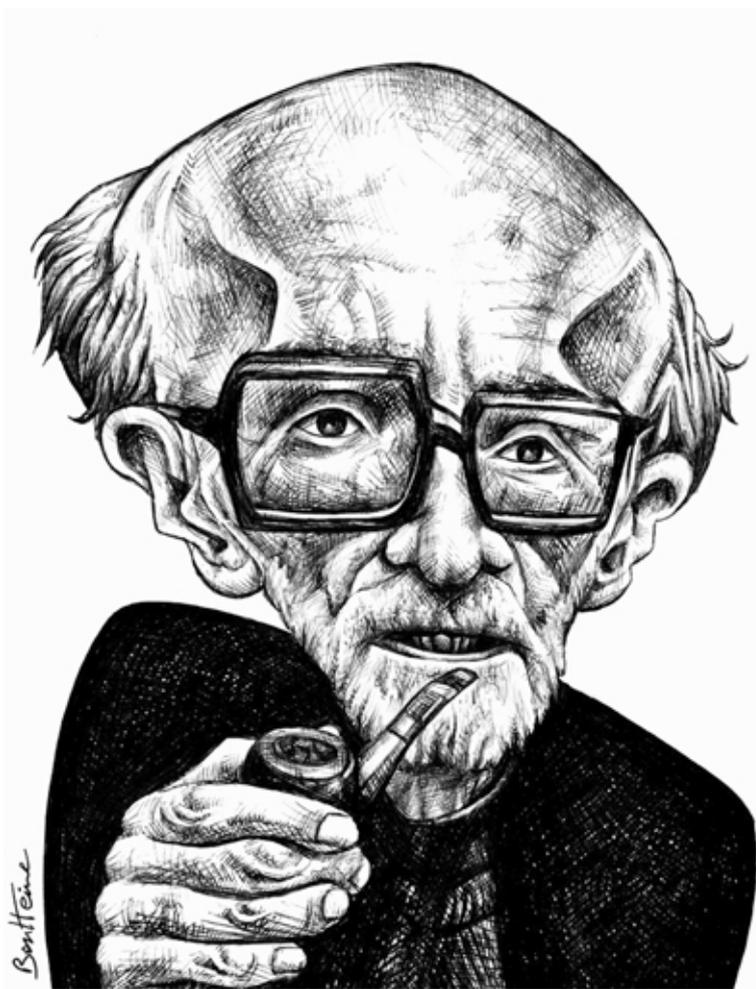
Esto escribió Eliade en una obra imprescindible para conocer y ahondar en la experiencia religiosa, su *Tratado de historia de las religiones*, que en México tradujo el poeta Tomás Segovia para Ediciones Era, un trabajo que une a la elegancia la precisión. Dicho de otro modo, es un homenaje a la excelencia escritural y científica de Mircea Eliade, en quien el rigor no empaña la poesía de su escritura. Y es que la interrelación de contrarios marca toda la obra de un hombre que fue tan buen novelista como historiador y científico social.

Pues bien, conocí a Mircea Eliade en la casa mexicana de Horia Tanasescu. Tanasescu había sido mi maestro de psicología del arte en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y uno de los dos profesores a lo largo de mi vida que dejaron en mí una huella indeleble. Tenían, el uno y el otro, desde posiciones filosóficas diferentes, una misma pasión por la existencia, por las artes como medio de conocimiento, por la cultura como un sistema vital, ese “sistema vital de las ideas de un tiempo” que dijera José Ortega y Gasset. Conocer a Eliade fue para mí, y no sólo para mí, un encuen-

tro decisivo que reforzaba las enseñanzas de Tanasescu. Escuchar a Eliade y a Tanasescu, como años más tarde leer a Cioran, era sentir que en medio de tanta oscuridad se hacía la luz. Me explico:

El encuentro ocurrió en el año de 1964, ¿o fue en 1965? No puedo precisararlo pero no tiene, en verdad, importancia. Lo que importa recordar es que los que ahora andamos montados en la setentena de años fuimos entonces jóvenes de 22 años. Vivíamos en estado de transición: por una parte la influencia de las filosofías de la existencia, que en México no tenían asiento, como en Europa, en el estado depresivo que dejara la Segunda Guerra Mundial o bien en la vivencia de lo que Spengler llamara el invierno de la cultura, sino en una situación de rebeldía frente a un gobierno autoritario montado sobre el conservadurismo de buena parte de las familias de la clase media; una rebelión, en suma, frente a estructuras que ya estaban gastadas o en proceso de desgastamiento. En todo caso, el hombre y la mujer medios viven, con dificultad, ajenos a creencias que den sentido a sus vidas, de ahí que al sentimiento de resistencia se ligara una búsqueda de sentido en la cuestión social.

El movimiento de 1968 en México y la brutal represión estudiantil consecuente fue el punto en que las



Mircea Eliade

tendencias de raíz existencial se cruzaron con las urgencias del compromiso social ligadas al marxismo y, en algunos grupos, también a la teología de la liberación. Después de todo, lo mismo sucedió con Jean-Paul Sartre, un burgués que, a diferencia de su contemporáneo Camus, de origen obrero, estaba urgido de razones externas para justificar su existencia. (La sobreabundante riqueza interior de Camus, su encanto personal y los motivos estimulantes que le proporcionaban el arte y las mujeres, aparte de la no idealización de obreros y campesinos porque de ese medio provenía, le vacunaron contra las inocencias de Sartre, De Beauvoir, Merleau-Ponty, Semprún y tantísimos otros). En México, la inocencia histórica impregnaba a las clases medias y al estamento de intelectuales y artistas en términos generales, de modo que la necesidad a ultranza de creer condujo a un espíritu dogmático e intolerante.

En tal circunstancia, para mí —que por motivos que no vienen al caso discutir ahora, y tal vez también por los años de juventud pasados en Europa me vacunaron contra tanto utopismo revolucionario, tan tajante división entre lo bueno y lo malo—, las clases de Tanasescu, que era un joven cuando las dictaduras de Hitler, de Stalin y de Mussolini —estudió en Italia y fue discípulo de Giovanni Gentile— fueron un bálsamo, un consuelo, un estímulo vital; dicho de otro modo, la vida estaba en otra

parte y era tan compleja que no se la podía reducir a la cuestión social y mucho menos a la política. El encuentro con Eliade confirmaba las enseñanzas de Tanasescu y las razones para vivir, las que valen para morir; era necesario encontrarlas en la pasión por la existencia, atento el espíritu a la diversidad, a las contradicciones, a la capacidad de concienciar y asumir las emociones e impresiones más íntimas. Sí, el fenómeno religioso, por ejemplo, como enseña Eliade, es necesario estudiarlo a escala religiosa y no analizarlo y juzgarlo desde una perspectiva sociológica, psicoanalítica y mucho menos política. En la voz de Mircea Eliade, en su escritura, estaban presentes los grandes maestros de la fenomenología y de la filosofía de la vida: Husserl, Scheler, Bergson, Buber... Ser justo significaba impregnarse del mundo, acoger las tendencias más diversas y tomar partido con conciencia plena de las limitaciones que ello podría significar.

El hecho es que quienes estuvimos en la tertulia en casa de Horia Tanasescu con Mircea Eliade y los escuchamos discutir y responder a nuestras preguntas éramos un grupo de estudiantes de primero en su clase de psicología del arte. Me abstengo de revelar nombres porque todas son figuras públicas destacadas y dos han fallecido, pero importa decir que de todos ellos el más apasionado discípulo terminó siendo alguien que habló del maestro con odio —poco después del fallecimiento inesperado de Tanasescu, en la ciudad de San Francisco, adonde se había trasladado para hacer la carrera de medicina, él, un graduado de filosofía, por un infarto fulminante—. Aquel discípulo se había convertido al marxismo-leninismo y hablaba de Horia calificándolo de fascista. Otro abandonó pronto las tertulias, a las que asistíamos todos los domingos a partir de las cinco de la tarde, considerando, y tenía razón, que su pensamiento era reaccionario (entiéndase: incompatible con el materialismo marxista). Otro, años más adelante, renegaría del maestro con la historia de la legión rumana a la que, aseguraba, Tanasescu había pertenecido. Los demás, empero, nos mantuvimos próximos a sus enseñanzas. Quiero decir que las tertulias tuvieron su origen en que no nos bastaban dos horas de clases semanales y cuando él fue despedido de la universidad nos propuso aquellas reuniones que fueron no sólo de maestro a alumnos porque, pronto, se convirtieron en encuentros de amigos y algo más. En efecto:

Tanasescu fue alguien inusitado en el México de principios de los años sesenta. Para algunos de nosotros fue un despertador de potencialidades pero para otros una especie de agente de potencias infernales. En un principio, los jesuitas que regentaban la universidad prohibieron que entraran oyentes a su clase. Pero hete aquí que un amigo suyo, el jesuita húngaro Meyger, pidió a los que tenían prohibido el ingreso que lo siguieran y con todos ellos entró en el salón al tiempo que decía:

“El profesor es como mi hermano”. Meyger, por cierto, había sido torturado por los comunistas que le habían cercenado parte de la lengua. De él tengo dos recuerdos. Uno fue el día en que me vio portando el libro de Miguel de Unamuno *Del sentimiento trágico de la vida*. Yo entonces nunca había cruzado palabra con él, que caminaba siempre de prisa; con todo, esa vez él detuvo su marcha, vino hacia mí y me dijo: “qué importante que a su edad —yo tenía veinte años— se preocupe por el sentimiento trágico de la vida”. El otro tuvo que ver con el hermano de mi esposa, que había sido recluido en una clínica de enfermedades mentales, donde Meyger también había sido internado, y para quien aquel jesuita fue una vía hacia la paz y la recuperación de la salud. Pues bien, los jesuitas de la Universidad Iberoamericana de aquellos años estaban escandalizados de aquel grupo de discípulos de Horia siempre cargando libros, retando a la autoridad, haciendo burla de los biempensantes jóvenes esquemáticos para quienes aquel era el mejor de los mundos posibles. No era común en el México de aquellos años que cundiera tal pasión intelectual y se discutiera a Kierkegaard, a Karl Jaspers y a Camus, a Teilhard de Chardin, Benedetto Croce, Stéphane Lupascu, el budismo zen —nadie, salvo los especialistas en culturas orientales, sabía de qué se trataba—, y distinguíamos entre nuestros compañeros y profesores a los “diferenciados” de los “indiferenciados”, o sea, a las existencias dinámicas y armónicas de aquellas otras esquemáticas y conceptuales. El arte era la vía hacia la existencia auténtica y había una profunda conexión entre la poesía y la ciencia. Los análisis de grandes poemas nos hacían distinguir la poesía que trascendía toda conceptualización de aquella otra previsible que podía explicarse al nivel de la simple razón. Asimismo, distinguíamos en el cine a los verdaderos maestros de los maestros al uso, propagandísticos y simplistas. Admirábamos, entre los escritores mexicanos, a Octavio Paz y a Juan Rulfo y menospreciábamos a Carlos Fuentes. De más está decir que lo que irritó a los jesuitas más que ninguna otra cosa fue nuestro rechazo a la filosofía aristotélico-tomista.

Ir a la universidad se fue volviendo, gracias a Horia, una aventura, una pasión, una fiesta. Había que hacer de la propia vida una obra de arte. Ahí se concentraba el impulso vital que Tanasescu introdujo en nosotros. Y cuando ya no pudo acudir a la universidad, a la Iberoamericana o cualquier otra, pues era un hombre que había perdido a causa de la guerra los papeles que le habrían permitido el acceso al magisterio, nosotros íbamos no sólo a las tertulias de los domingos sino a su oficina en Wagons-Lits, donde trabajaba como publicista, cada vez que un problema personal nos turbaba. A veces lo visitábamos en el Bazar del Sábado, un pequeño centro de artesanos textiles y de joyería que se monta todas las mañanas de los sábados en el barrio de San Ángel

donde su esposa, la italiana Anna Morelli, exhibía la bisutería que ella concebía y fabricaba y donde él la ayudaba. El maestro siempre nos daba el tiempo que requeríamos y más. Esas visitas, tanto a su oficina como al Bazar, eran siempre producto no de una decisión grupal sino que se debían a un impulso personal.

Reúno ahora al húngaro Meyger y a los rumanos Eliade y Tanasescu con el novelista y ensayista polaco Czesław Miłosz. ¿Qué compartían aquellos hombres? El denominador común era algo que aún hoy es ajeno a la inmensa mayoría de los latinoamericanos: el mal existe, el mal se oculta y en el momento menos pensado puede hacer eclosión. Es necesario mantenerse alerta; toda desconfianza es poca. Con razón Miłosz en su libro *El pensamiento cautivo* revela el sentido del concepto árabe del *ketman* y su actualización en el Occidente totalitario, o sea, la Europa sometida a Hitler o a Stalin. El *ketman* toma asiento en los califatos: todo refiere al Señor, dueño de almas y de haciendas. Y el Señor conoce una extensión de sus oídos a través de los serviles que se multiplican y cuyo número crece en proporción geométrica. Así, por ejemplo, si un hombre te aborda en una parada de autobús, se queja del gobernante, míralo a los ojos, dale una evasiva, no sueltes prenda, jesuíticamente respóndele con ambigüedades, es posible que se trate de un chivato... Tal vez, si el tipo persiste, descubras algo en sus ojos que invite a confiar, pero abre la guardia tan sólo un poco, uno nunca sabe. En fin, todo un sistema de comunicación al que obligan las circunstancias, ya que si algo implanta un régimen totalitario en sus ciudadanos es el “espíritu” servil. ¡Cuántas personas no terminaron sus vidas en calabozos o en campos de concentración por haberse confiado a un simulador! Pero esta sabiduría no se da por generación espontánea. Una historia abundante en invasiones va permeando toda inocencia. Cuando ha sido así por siglos da lugar a una segunda naturaleza. El sentimiento trágico de la vida forma parte de esa segunda naturaleza. En su libro *Existencialismo, pensamiento oriental y psicoanálisis*, escribe Tanasescu:

El psicoanálisis terapéutico tiene como objetivo precisamente la aceptación de la angustia como estado dialéctico característico del ser humano en su continuo pasar la frontera entre la euforia y el dolor, la afirmación y la negación, la plenitud (como saciedad y autosuficiencia) y la libertad, como pérdida y sed de infinito.

[...] El secreto de una vida humana como el del arte es lograr mantener en movimiento los procesos diferenciales de modo que toda formalización encuentre su solución inmediata en una transfiguración y toda transfiguración encuentre su catarsis formal en una concreción. El mantenimiento de esta dialéctica significa en último análisis un mantenimiento de la angustia.

La lectura sistemática de las obras de Eliade que siguió a aquella visita suya a México me fue llevando al cuestionamiento sistemático de todo lo que daba por hecho o por acabado en mi propia existencia. Al contrario de lo que me habían enseñado mis maestros jesuitas, uno no debía entrar a un texto con prejuicios o buscando refutarlo, sino que era necesario poner entre paréntesis, en la medida de lo posible, las propias ideas y creencias, dejarse impregnar por el mundo del autor en cuestión, dejarse convencer. Si al concluir la lectura uno resintiera que ese pensamiento no iba con uno, o que, simplemente, no apuntaba a una humanidad deseable, entonces sería necesario ver los puntos débiles del mismo, al fin que uno no puede abarcar todas las posibilidades de la mente, del pensamiento, de la realidad, y encontrar las deficiencias era una tarea que daría resultados. Y esos ejercicios me fueron volviendo cada vez más cercano a Pascal, a quien volví entonces a leer y a cuyos pensamientos vuelvo periódicamente.

El mundo, a la sazón, entraba en un periodo de fanatismo que en América Latina tomaba formas groseras y bárbaras. Poco a poco el espíritu liberal cedía el paso a una politización a ultranza, a una sacralización de los regímenes imperantes en Europa oriental, en China pero, sobre todo, en Cuba. Cualquier crítica que se hiciera era considerado hacer el juego al enemigo, lo volvía a uno agente probable de la CIA; uno de los compañeros habituales en las tertulias con Tanasescu, aquel que volvió el amor en odio, fue entrenado en Corea del Norte en métodos de subversión y de guerrilla, y al regresar a México formó parte del grupo que comandaba un maestro rural guerrillero, Lucio Cabañas. Si algo ilustra esta situación fue lo que sucedió con Octavio Paz. Me explico:

Paz había regresado a México luego de haber renunciado a la embajada de la India en protesta por la represión a los estudiantes el 2 de octubre de 1968. Este mismo año y precisamente en el mes de octubre llegó a la dirección general del diario *Excelsior* un periodista, Julio Scherer García, que operaría un parteaguas en la historia del periodismo en México en el siglo XX. Con él retornó el periodismo de investigación y crítico, convirtió las frívolas páginas de la *socialité* en páginas con reportajes sobre hechos sociales, la sección de espectáculos se llenó con críticos serios de literatura, cine, artes plásticas y teatro y en las páginas de artículos de fondo Scherer contrató a personas con un prestigio merecido, la mayoría escritores de excelencia. Como si eso no fuera ya mucho, decidió crear una revista mensual cultural que puso en manos de Octavio Paz. La revista se llamó *Plural*, lo cual era ya una toma de partido en tiempos de polarización político-social, y a pesar de que a no pocos colaboradores de Scherer no gustaron las críticas constantes y profundas al socialismo real que aparecían

en la revista, Scherer, un social demócrata, defendió la línea editorial de Paz. Después de todo, Paz había sido siempre un hombre de izquierda, de ese grupo de hombres de izquierda que apostaban con el mismo vigor por la justicia social y por las libertades ciudadanas. Pero las izquierdas mexicanas, salvo pocas excepciones, rechazaron a Scherer y masas enardecidas quemaron la esfinge de Octavio Paz frente a la embajada de Estados Unidos calificándolo de lacayo del imperialismo, lo que da una idea bastante precisa de la atmósfera que prevalecía en México en aquellos años.

Otro ejemplo: el cronista y crítico literario Carlos Monsiváis viaja a Cuba y este hombre, siempre tan perceptivo y curioso, constata la discriminación y aun el encierro de gays en el penal de la Isla de Pinos. Enfadado, lo cuenta, entre otros, a Gabriel Zaid, un ensayista y poeta mexicano que ha mantenido siempre una distancia crítica con el poder, y Zaid le aconseja que escriba sobre ello para abrir los ojos de sus numerosísimos seguidores y, acaso, contribuir a que tan penosa situación concluya. Monsiváis le respondió que de ninguna manera perjudicaría a la Revolución. En fin, una historia de sobra conocida en Europa, sólo que casi cincuenta años antes, cuando el estigma persiguió a los ex comunistas o simpatizantes de la revolución bolchevique que confeccionaron el libro *El ídolo caído*, y los acompañó hasta su muerte anterior a la caída del muro de Berlín.

En esas circunstancias, la lectura sistemática de Mircea Eliade, como de Miłosz, de Cioran, de Lupașcu y toda aquella riquísima generación fueron para mí, y algunos pocos más, una vacuna contra el fanatismo. Con Eliade, especialmente, nos dábamos cuenta de las reciprocidades y la connaturalidad existentes entre las diversas culturas humanas, de las actuales con las antiguas, de una comunidad esencial de naturalezas, de cómo era necesario ir siempre más allá de las formas externas, penetrarlas hasta llegar al núcleo y darnos cuenta entonces de las potencialidades fraternas. Al entrar en los textos hindúes de la mano de Eliade se nos revelaba una sabiduría que estaba ya en nosotros y que antes no habíamos podido aprehender; al estudiar el *tao* con Tanasescu nos percatábamos de que era necesario distinguir la traducción conceptual del modo en que era vivido el texto por los chinos, que no basta entender, que es necesario salir de sí y vivir las cosas en otra dimensión para comprender. Recuerdo haber exclamado: qué triste la existencia de esas personas que no se dan cuenta de que sólo tienen razón y que, por lo mismo, y como nos enseñó Jesús de Nazaret, hay que perdonarlas porque no saben lo que hacen.

Las clases de Tanasescu, como los libros de Eliade y de Cioran, me habían enseñado que el ser es, pero la nada también, que hay una analogía entre el mundo humano y los mundos animal y vegetal, que el princi-

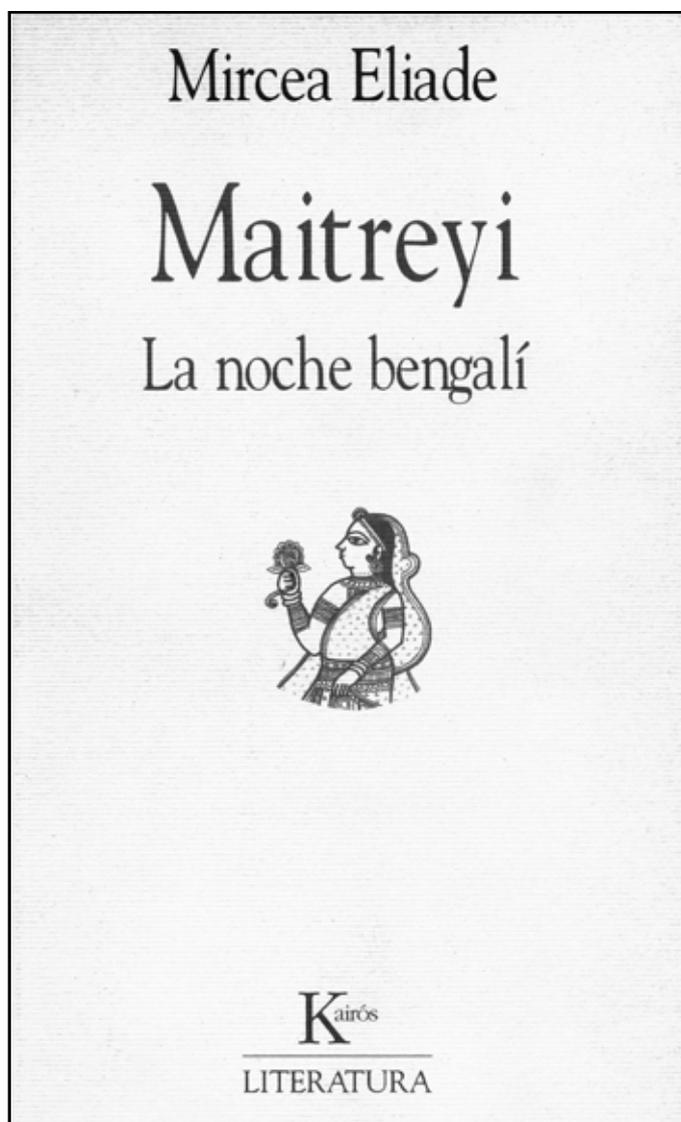
pio de analogía, tan vivo en el pensamiento de Tomás de Aquino, es un instrumento imprescindible para un real conocimiento del universo. ¡Gracias a ellos entendí, por fin, a Meister Eckhart y que hay una sabiduría que trasciende al intelecto! Y es que, como enseñó Eliade, en el encuentro entre el pensamiento de Eckhart y de Sankara se expresa la unidad última de la experiencia filosófica. Después de todo, pienso yo, para el pensador alemán, cristiano, la palabra de Jesús no implica un sistema filosófico, social, político, en fin, una ideología; por eso el título del libro medieval por excelencia es *Imitación de Cristo*, de Kempis. La diferencia entre los místicos cristianos y los de cualquier otra religión no es otra sino la fe en la palabra de Aquel, la aceptación del misterio de la Encarnación y de la Resurrección, la promesa en que, como escribiera Teresa de Ávila, “muero porque no muero”, la victoria sobre la muerte y la vida eterna personal de modo que sólo distinguir la eternidad de la persona de la eternidad a secas del espíritu separaría a Eckhart de Sankara.

Y, como enseñó también Mircea Eliade, la experiencia religiosa, no importa de qué religión se trate, implica la contemporaneidad. La meditación trascendental hindú es presente puro ahí donde el presente se vuelve eternidad, y en el sacrificio de la misa la pasión es vivida como algo que se consuma en el sacramento, aquí y ahora. Mucho antes de que Lévy-Bruhl fuera rebatido cuando pretendió la existencia de sociedades prelógicas, ya en el pensamiento de Eliade se planteaba la complejidad de las religiones de las comunidades de los pueblos primitivos. “Si se pudiese demostrar (cosa que se ha hecho, además, en estas últimas décadas) que la vida religiosa de los pueblos más primitivos es verdaderamente compleja, que no puede reducirse al ‘animismo’, al ‘totemismo’ ni al culto de los antepasados, sino que conoce también seres supremos provistos de todos los prestigios del Dios creador y todopoderoso, la hipótesis evolucionista que prohíbe a los primitivos el acceso a las ‘hierofanías superiores’ se encontraría por eso mismo invalidada”. En el caso de la historia de México, Tonantzin-Guadalupe ofrece una prueba irrefutable. En efecto:

Se sea aparicionista o se piense que el indio Marco pintó la imagen de María en función de lo descrito por un vidente, el hecho es que Tonantzin era la divinidad india de la consolación, la madre de los dioses y del pueblo y Guadalupe, que en nada se parece a la Guadalupe española de Extremadura y que es una mestiza, es, al fin, la virgen María, la madre consoladora e intermediaria de todas las gracias. El otro hecho es que, precisamente, los indios de México morían de depresión y de enfermedades en número mucho mayor que los que cayeron en la guerra y que, a partir del hecho prodigioso, acudían masivamente al lugar de la visión y comen-

zaron a recuperar la esperanza. Vale recordar aquí que los frailes españoles luchaban contra María de Guadalupe porque para ellos era el retorno del paganismo. Hay que añadir que a lo largo de la historia de México el pendón con la morena del Tepeyac, o sea, Guadalupe-Tonantzin, lo han levantado los hombres y las mujeres de la Independencia, los revolucionarios de 1910, los neozapatistas de 1994, los hombres y las mujeres de las izquierdas y de las derechas... Y algo más: el relato llamado *Nican Mopohua*, que relata las “apariciones”, es la primera muestra de un español puro y clásico pero con un ritmo, una tonalidad exclusivamente mexicanos, distantes, por no decir ajenos, a las diversas modalidades españolas del castellano, un texto fundante de la literatura narrativa mexicana. Es importante, pienso, imaginar lo que fue para los pueblos originarios ver, como sucedería muy pronto, a los conquistadores arrodillarse, fervorosos, ante la virgen morena.

Y para seguir con este encuentro en profundidad de las diversas hierofanías, es bueno recordar que detrás del totemismo está la intuición del principio de causalidad como detrás del tabú del incesto y sustentándolo la necesidad de preservar el orden social. Por otro lado,

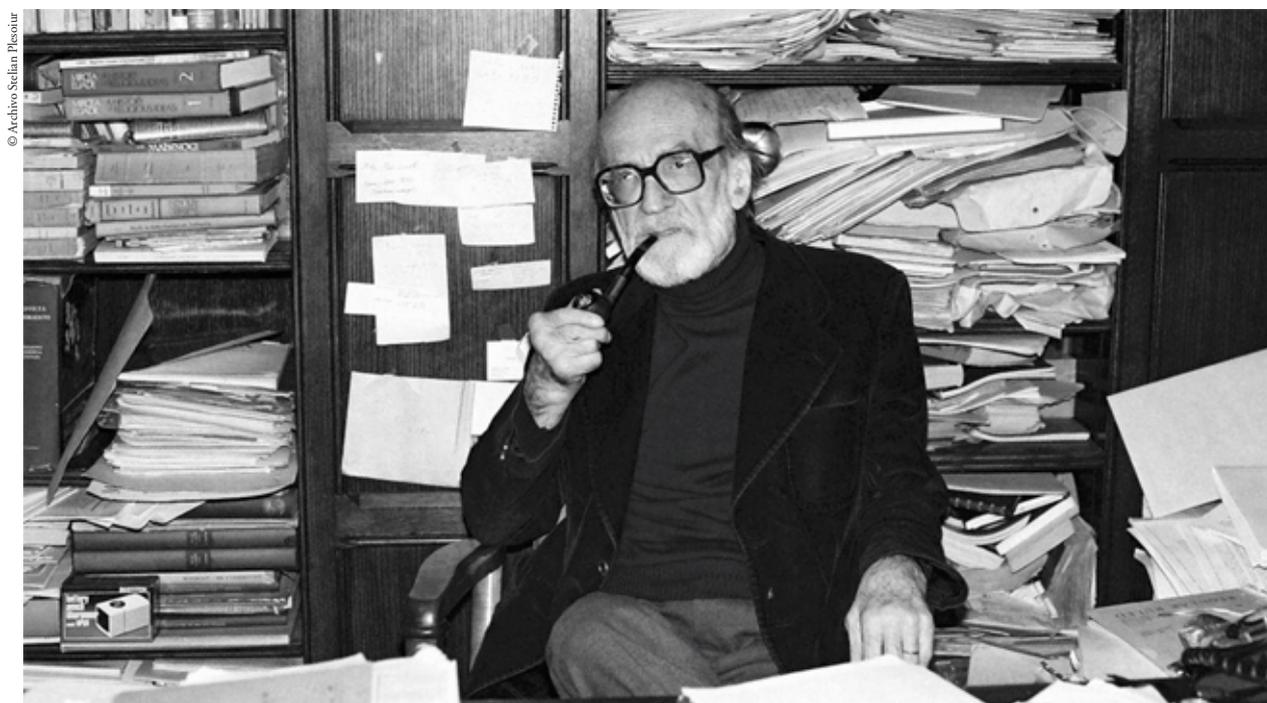


no hay, como pretendía demostrar el desarrollismo del profesor Rostow, una evolución lineal de las sociedades sino que las transformaciones a nivel global se van dando de modo multilineal. Por otro lado, desde el perspectivismo, es erróneo hablar del progreso como un absoluto: antes de que se inventara y generalizara el uso del inodoro, nadie tenía necesidad de él, ni siquiera lo soñaba. Ninguna sociedad carece de cultura si bien unas desarrollan civilizaciones y otras no pero el sistema de ideas y de creencias que constituye un sistema cultural es análogo en todos los pueblos. Asimismo, las ventajas que, aparentemente, detectamos en las sociedades, van acompañadas siempre de pérdidas importantes. Para Eliade, “una de las principales diferencias que separan al hombre de las culturas arcaicas del hombre moderno reside, precisamente, en la incapacidad en que se encuentra este último en vivir la vida orgánica, en primer lugar la sexualidad y la nutrición, como un sacramento. Lo que no entienden ni el psicoanálisis ni el materialismo histórico”.

Pues bien, aquellas lecciones de hombres que vivieron en y desde el sentimiento trágico de la vida, con el sentido de la presencia del mal pero, al mismo tiempo, y desde la dimensión de lo sagrado con la conciencia de los Trascendentales del Ser, o sea, que la conciencia moral se finca en que hay bien y hay mal, que todo está conectado y, por lo tanto, que en la red de analogías el ser humano permanece ligado al universo y que por la creación de belleza, la belleza, o sea, el resplandor del ser, se vive ligado a la divinidad e inclinado a las hierofanías, aquellas lecciones de aquellos hombres, digo, conducían a la negación de los materialismos, en su versión positivista, como en la del materialismo histórico. Así pude mantener una distancia para burlar, primero, la ola que

conducía al dogmatismo político y burlar esa otra que nos pretende encadenar en una vida descentrada, o sea, sujeta a la competencia sin sentido, a la división de los seres humanos en ganadores y perdedores, al endiosamiento del progreso *per se* que aniquila toda vida interior, toda permanencia expulsando toda ritualización. El equilibrio ecológico mismo se funda en la adecuación de ser humano y materia sin que medie la violencia o el sometimiento de uno a otra. Llegar a conocer los propios límites es entrar en la dimensión del infinito, como dijera el poeta Juan Ramón Jiménez en su soneto dedicado a la forma del soneto, “eres ilimitado en la limitación de tus orillas”. Uno no puede, en rigor, más que haber encontrado su auténtico quehacer, saber que no puede ya envidiar porque no puede hacer sino aquello que conviene a su propia esencia, a su ser propio e intransferible. Sólo así la criatura humana emprende el camino para hacer de sí una obra de arte e irse, paulatinamente, despojando de agresividad. Sólo así cuando ve a tantos y tantos vivir desviviéndose conoce la liberación del desprendimiento y hace en sí las palabras del Cristo: “Dejad que los muertos entierren a sus muertos”.

A los dos absolutos que tuvieron que enfrentar hombres como Eliade y Tanasescu, a aquel vivir situaciones límite, a haberse obligado a optar y luego tener que reconocer que en ese lado, pero en el otro también, estaba el error, el haber vivido hasta dejarse en la piel el sentimiento de culpa, nos revela la angustia que viviera don Quijote ante “la razón de la sinrazón que a mí razón se hace” pero, también, la grandeza posible para el ser humano, ya que lo que diferencia desde la raíz al hombre del bruto es que este no tiene sentimiento de culpa. La culpa que produce en nosotros la compasión, punto de encuentro y facilitadora de la comunicación. **u**



Mircea Eliade, 1986