

Formas de la lentitud II.

*Tópicos del Seminario, 27.
Enero-junio 2012, pp. 35-47.*

Paciente espera

Guillermina Casasco

Universidad Católica de Santiago del Estero

*¡Ah, cómo se instruirían los filósofos si
consintieran en leer a los poetas!*

GASTON BACHELARD

Échate un momento. Si no, ¿cómo sabrías que caminas?

EDMOND JABÉS

Las imágenes del desierto y la montaña, evocadoras de paisaje y de poesía, acompañarán el curso de estas reflexiones sobre la lentitud. Ambas iluminan con su sentido “natural” las líneas de un espacio interior: la soledad. Sentimiento que refleja la naturaleza deshabitada del desierto y la montaña. O habitada, pero atravesada por la aridez que le revela al espectador su propio desamparo. Su angustia.

Las palabras del paisaje remiten al lenguaje poético: *desierto* y *montaña* son, como la poesía, territorios de silencio ilimitado y profundo.

*

Espera

En los desfiladeros y en las montañas, las cabras trazan su camino a fuerza de perseverancia. Cerca, descansa el pastor. Sentado en una roca espera que regresen. De vuelta a casa, por la misma

*senda, cruzan un hombre y un asno con las alforjas llenas de sal.
Regresan del desierto salino; blanco. Es la oración.*

*

En su acepción gramatical, una oración es una palabra o un conjunto de palabras que poseen un sentido completo. También se llama así al anochecer, al tiempo de rezar. Momento para las palabras al final de un día largo de silencio.

En un fino análisis de las imágenes del paisaje en la poesía, Bachelard enseña que la sensación de inmensidad que vivimos en presencia de una naturaleza deslumbrante no está en la realidad, sino en nosotros. Agrega que nuestra relación con el mundo es posible porque “las cosas nos hablan”.¹

Por su parte, Miller analiza la imagen de una piedra en medio de un camino, en los versos del poeta C. Drummond de Andrade. La piedra ilustra, repetidamente, el obstáculo que se presenta en ese camino de palabras que es la cura. En los cuatro primeros versos del poema se lee cuatro veces “había una piedra”. Quisiera citar un enunciado del autor en concordancia con el de Bachelard “las cosas nos hablan”. Dice así: “Si hay un poema no es porque el sujeto habla, un sujeto que diría lo que quiere, es porque la tierra habla. Es porque el poeta le presta su voz y canta: ‘en medio del camino había una piedra’”.² Uno y otro enunciado confluyen en “la experiencia de aquello que significa estar en la palabra”.

Estar en la palabra es estar entredós. Entre el sujeto y el mundo, la palabra evoca el doble rostro de lo ominoso.

Desde su profunda quietud, las montañas y los desiertos hablan. Nos hablan.

El temor que despierta el paisaje puede examinarse desde la perspectiva freudiana de lo siniestro. La palabra *heimlich* designa

¹ Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, México, FCE, 2005, p. 20.

² Jacques-Alain Miller, *El hueso del análisis*, Buenos Aires, Tres Hachas, 1998, p. 15.

la percepción de un sentimiento de extrañeza que se apodera del sujeto y desencadena su temor.

Heimlich es un término ambivalente que significa a la vez “familiar y secreto” y “familiar y extraño”. Lo atemorizante —la enormidad de la montaña o la inmensidad del desierto en este desarrollo— responde a una especie de animación que el observador percibe en la naturaleza.

“La tierra habla” es, desde esta perspectiva, un enunciado ilustrativo de lo siniestro. El objeto atemorizante se asocia con imágenes denominadas fantasmales en su sentido de articulación de lo inanimado con el movimiento.

El carácter siniestro del momento de contemplación se debe a la percepción conjunta de los términos contradictorios: la muerte en la vida. Igualmente, la indiferenciación del tiempo y del espacio resuena en la potencia ominosa del paisaje que nos habla. La viva presencia de su inmovilidad —su silencio, su soledad— trae a la memoria del espectador el recuerdo de una antigua angustia. Retorna, en la repetición, la vivencia infantil de desvalimiento.

En la página del desierto el hombre lee su desabrigó. Al recorrerlo retornan las huellas del desamparo original. ‘Desertum’ significa abandono, y refiere a ‘dejar en poder’. Abandonado al destino inscripto en la llanura fija del desierto, el caminante que se interna escucha el mensaje de su poder.

El poder de la naturaleza amenaza desde el cuerpo. El sujeto es transportado por un cuerpo que está ex-puesto al poder de la intemperie. De la naturaleza que, implacable, en silencio, se apropiá de él y del sujeto que lo habita.

En el paisaje del desierto, donde reverbera el destino, el caminante deja atrás la inmediatez propia del tiempo cotidiano, para abandonarse al tiempo especulativo —sin fines prácticos— de la meditación, al tiempo de revelación del secreto tesoro de la lengua.

En principio, la revelación supone un proceso de develación, un recorrido que no lleva al descubrimiento de la realidad sino al descubrimiento del lenguaje de la realidad.

Decir que “el mundo nos habla” es decir que la realidad es un hecho de lenguaje. El lenguaje es la lengua puesta en camino de un trabajo de *desocultamiento* a cargo de las palabras.

Llegado el momento de revelación ocurre el silencio: la verdad es impronunciable. Punto no final del recorrido que las palabras fueron abriendo en su cuidada, trabajosa e inconclusa búsqueda.

El reconocimiento de la espera que me propongo examinar puede entreverse en la idea del carácter incompleto de la verdad en el discurso.

Las palabras construyen caminos inconclusos; en su trayecto no muestran, sugieren.

No cierran, abren. No acaban. Tan ilimitado, como el desierto, el trayecto de la palabra es pausado. Es *develador*, no revelador.

La revelación de la verdad “se presenta”, es un acontecimiento, una realización ajena, inhumana. Más adelante volveré sobre ella, entendida como una función “divina” que coincide con el silencio: con el “acto” de realización del sentido.

En cambio, el camino *develador* de la palabra es una conquista humana, sucesiva, que se manifiesta en el movimiento discursivo.

El tiempo y el espacio se reúnen en el movimiento. El tiempo que pasa se manifiesta espacialmente: en las huellas que deja tras de sí el cuerpo (humano o verbal) movilizado por el deseo de avanzar.

Las palabras marchan con reticencia. Las más poéticas van quitando tímidamente los velos de lo oculto. Su camino lento se asocia al tiempo del deseo, a la suspensión y a la espera. El deseo es sinónimo de camino.

El lenguaje poético avanza pausadamente, como los gestos de la bailarina de *strip-tease* que “debería ir lo más rápido posible si su fin fuera la desnudez sexual, pero es lento porque es discurso, construcción de signos, elaboración minuciosa de un sentido diferido”.³

³ Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1993, p. 127.

Diferir es postergar el momento de concluir. La postergación imprime sinuosidad al trayecto de la palabra. En su cauce “existe siempre algo que tiene el estatuto de un corte, de una interdicción, un punto de no-pasaje”.⁴ Son puntos de impedimento que retardan el encuentro con lo deseado.

Por el trayecto de la palabra hace su pasaje el deseo entendido como “deseo de reconocimiento”. La dependencia respecto del otro que lo reconoce esclaviza al sujeto.

Tal vez una de las imágenes más elocuentes de la esclavitud subjetiva es la que surge de la demanda religiosa de amor. El don de amor no es inmediato, exige a cambio un sacrificio que hace surgir el tiempo de la espera de su realización.

El enunciado “toda una vida de sacrificio” ilustra la presencia del obstáculo en el curso de la existencia.

“La vida es un camino de espinas” podría ser el título de los versos escritos por San Juan de la Cruz que enseñan los “pasos” para llegar a la cima del monte Carmelo. El camino no es recto. Entiéndanse los pasos en tres de sus acepciones: como avance, como dificultad (angustia) y como pasaje. El avance por el camino hacia la purificación (pasaje ritual) y la conquista del reconocimiento divino está sembrado de dificultades.

A eso debe agregarse un freno más, propio de la geografía: el recorrido por la montaña es ascendente: demandará aún más tiempo y mayor esfuerzo a quien se aventure a semejante prueba.

En el contexto religioso el ascenso a las alturas significa la elevación del espíritu.

La mirada dirigida hacia lo alto y el cuerpo que aspira al espacio aéreo de Dios es una imagen recurrente del prolongado padecimiento de la vida religiosa.

El lugar del alma está lejos de la tierra, del desierto, de las espinas. Lejos al fin, de los obstáculos y de las cominaciones negativas; de todo ello se habrá librado el alma al llegar.

⁴ Jacques-Alain Miller, *La erótica del tiempo y otros textos*, Buenos Aires, Tres Hachas, 2001, p. 9.

No es fácil alcanzar la cima de una montaña. Menos todavía si al hacer cumbre se hace, también, la experiencia de la beatitud. Coronar el monte con ese logro implica, como veremos, sacrificar el cuerpo de las palabras.

Los versos de San Juan de la Cruz demandan la creciente mortificación del cuerpo; el devoto responde con obediencia. La penitencia alcanza también a la comunicación de la palabra: si aspira al silencio —que se corresponde con la voz de Dios— el alma debe callar.

El camino del monte conduce a la realización misma del silencio. La finalidad del ascetismo religioso es, justamente, la transposición del sentido. Traspasar las palabras para —recorriéndolas inversamente, abandonándolas— regresar al silencio anterior al grito del nacimiento humano, y llegar, por fin, a escuchar la voz de Dios revelada en el éxtasis de la contemplación.

El alma se une místicamente con Dios, experimentando un goce inefable en el momento en que el cuerpo y los sentidos suspenden sus funciones. El camino de renuncia al placer ordinario concluye con el extraordinario placer del éxtasis vivido en el escenario de una naturaleza sorprendente.

El sentimiento de inmensidad del paisaje, motivo del análisis literario de Bachelard en *Poética del espacio*, pone en relación los estados poético y religioso.

“Escribir un poema siempre fue para mí concluir un acto religioso”⁵ Los caminos del santo y del poeta se asemejan. El primero encuentra, al llegar, la perfección de Dios que se revela en el silencio contemplativo. Por su parte, el poeta atraviesa el sentido de las palabras y pone al desnudo su desierto cuerpo resonante.

Los poemas de San Juan de la Cruz conducen el alma hacia la cima donde llegará purificada. La perseverancia en el sacrificio se sostiene en la creencia y en la posibilidad de anticipación de un porvenir gozoso. En lo más alto se abre la vasta inmensidad del desierto que se extiende al infinito.

⁵ Edmond Jabés, *El libro de las preguntas*, Madrid, Ciruela, 2006, p. 319.

De camino a la santidad, el cuerpo carga con su peso y con el peso de su alma. La experiencia de la “contemplación” indica El final del camino, El fin.

“El” con mayúscula porque en la cima del monte —la cima espiritual— el monje asceta se deshumaniza, pierde su división y accede a la unidad. El éxtasis no comporta la comunicación con Dios, sino, contrariamente, la comunión (el Uno), es decir, la abolición de la palabra.

El silencio del asceta se manifiesta en la resignación del cuerpo, asolado, y se realiza en el éxtasis.

El camino de los comulgantes por la nave de la iglesia refleja el curso del cuerpo dirigido hacia la muerte. Avanza con su pena; el cuerpo encogido por el pecado que arrastra enseña sus pliegues, su división. Mientras, va llegando con su pena de muerte al altar (alta cima) que lo transformará⁶ en inmortal.

La imagen aturdida —suspendida— del comulgante evoca una particular dimensión del tiempo. En ese pequeño lapso, que es posible recortar para distinguirlo del curso lineal del tiempo histórico, el comulgante hace un trayecto inverso: camina a deshacerse de lo hecho. Busca revertir el tiempo. Y va en silencio. El silencio es la medida —el paisaje interior— del paso a la eternidad prometida.

La retroacción temporal sostiene la esperanza de eternidad y la fe en el poder divino de anulación del tiempo, como lo revelan los relatos de la resurrección en las *Escrituras*.

También el asceta atraviesa un camino regresivo, de desasimiento, de desarraigamiento de lo mundano y de retorno al tiempo original de la inocencia, de la plácida quietud ininterrumpida, anterior a la ‘caída’ en el pecado. El pecado marca el inicio del tiempo humano, mortal, opuesto a la inmortalidad del dios perfecto. El carácter limitado del tiempo humano se manifiesta en el cuerpo sometido a su paso.

⁶ La palabra *eucaristía* significa ‘transformación’ por medio de la palabra.

El paso del comulgante hacia su expiación representa el peso del pecado que carga. De igual modo, el camino de la montaña es tortuoso. Para acceder a la santidad el alma del asceta debe obedecer instrucciones que ordenan sortear obstáculos. Se irá alejando del mundo terrenal y a medida que ascienda suspenderá los lazos sensibles e inteligibles que mantiene con él.

El trabajo de distanciamiento es costoso, la lentitud propia del movimiento de ascenso desafía la ley de gravedad. El descenso, por el contrario, es vertiginoso y urgente.

Según San Juan de la Cruz, el alma tampoco puede permitirse la oración. Si la meta es alcanzar la santidad, la meta es el silencio; y la palabra conspira contra el silencio porque relaciona al hombre con lo mundano que el asceta debe evitar para acceder al “sentido del sentido”: lugar de la divinidad.

San Juan propone un ejercicio que Barthes, refiriéndose al poeta, llama “asesinato del lenguaje”.⁷ Sostiene que la poesía y la mitología religiosa cercenan a tal punto el lenguaje que, más que lenguajes, son anti-lenguajes.

En efecto, el asceta deberá renunciar también a comprender. La obra de Dios es perfecta. No admite el malentendido propio de la imperfección del lenguaje.

La renuncia al entendimiento acentúa la lentitud del paso. El abandono de la razón merma la fuerza y acrecienta el sacrificio.

Se va derramando humanidad mientras se asciende, se va despejando de las contingencias propias del tiempo histórico para ingresar a la cronología llana del silencio.

San Juan de la Cruz es coherente con su concepción de acceso a la verdad por el camino del silencio. Sus guías hacia la cima del monte se expresan por medio del lenguaje poético y del dibujo. Enseña los obstáculos del camino a la cima recurriendo a las formas propias del lenguaje artístico.

Usa dos modalidades temporales: por medio del dibujo detiene el tiempo en el espacio y por medio de la poesía lo pausa, lo dilata.

⁷ Roland Barthes, *Mitologías*, México, Siglo XXI, 1997, p. 227.

La idea de la lentitud no se desprende del tiempo como tal, sino de la duración supuesta al movimiento del deseo.

El silencio del ascenso se corresponde con el silencio de la espera que se expresa en el espacio separador de los versos y en la necesidad de interrogar la palabra poética. Porque no se trata de comprender, se trata, justamente de dejar de comprender. Los versos realizan el abandono del sentido, que es uno de los pasos que el asceta debe cumplir en el trayecto hacia la cima.

San Juan propone al asceta el mismo ejercicio de la travesía poética: hacer escuchar lo que el juego de las palabras dice más allá de lo que ellas significan.

“Me pregunto si no son más bien las palabras las que juegan con nosotros, como los objetos, los seres, el universo del que somos la presa”.⁸

El asceta y el poeta caen presas del poder del lenguaje que atraviesa el mundo. Un mundo donde “las cosas nos hablan”, “donde las cosas parecen significar por sí mismas”.⁹

Barthes designa ese momento: es el éxtasis, estado que en el discurso poético es llamado *atopía*. Con este concepto, el autor diferencia el lenguaje poético del lenguaje estereotipado.

“La poesía produciría una suerte de intemperie, un estado de desamparo para el lector que debe asumir lo imposible de asir de ese lenguaje ajeno a los referentes acostumbrados”.¹⁰

El camino hacia el éxtasis poético se corresponde con el abandono del lenguaje automatizado, promueve el encuentro con la palabra desamparada de sentido. Con el silencio creador de la belleza que el poeta contempla, extasiado, en la página escrita. Momento casi religioso.

Al llegar el alma escucha que Dios le habla en el “oído espiritual”. Cuanto más lo abandonan las fuerzas, más agotado

⁸ Edmond Jabés, *Del desierto al libro*, Córdoba, Argentina, Alción Editora, 2001, p. 111.

⁹ Roland Barthes, *op. cit.*, p. 239.

¹⁰ Elena Bossi, *Leer poesía, leer la muerte*, Rosario, Argentina, Beatriz Viterbo Editora, 2001, p. 258.

queda el cuerpo y más se aligera el peso del alma. Del alma de las palabras.

El silencio está cerca. El asceta pone en retiro el lenguaje para escuchar su voz: “Dios habla donde la palabra cede”.¹¹

Momento del éxtasis, que el poeta D’Anunzzio describe en la inmovilidad que cierra la serie de gestos y movimientos de una liebre.

La lectura acompaña su espera, su

detenerse en el silencio, sentarse sobre sus patas traseras, levantar las orejas y contemplar el horizonte [...] Parece que su mirada apacigua el universo. La liebre inmóvil que, en una tregua de su perpetua inquietud, contempla la campiña humeante. No podríamos imaginar un indicio más seguro de paz profunda en los contornos. En ese momento es un animal sagrado al que hay que adorar.¹²

La búsqueda de la paz interior ha comportado históricamente un movimiento dirigido al estado de contemplación y al cultivo del silencio. Movimiento caracterizado, como se vio hasta ahora, por la dilación.

Otro testimonio del tiempo aplazado del deseo es la reclusión a la que se somete el cuerpo en la vida monástica. En ella, la búsqueda y el encuentro con el silencio se logra clausurando las puertas del monasterio. Y las del cuerpo, cubriendo la cabeza con un tocado que tapa los oídos, vistiéndolo para sofocar la escucha de los ecos vitales que envían sus órganos, y cubrirlo hasta los pies desnudos. El monje debe privarse del vigor contagioso de la sonoridad rítmica de los pasos. Prepara el adormecimiento de su cuerpo para entrar a sombríos lugares de culto destinados a la práctica de ejercicios espirituales que iluminan el paisaje del silencioso mundo interior.

El retiro monacal del mundo es otra forma ejemplar del tiempo considerado desde la perspectiva del deseo. Del deseo

¹¹ Edmond Jabés, *op. cit.*, p. 588.

¹² Gaston Bachelard, *op. cit.*, p. 248.

como operador incesante de un movimiento metonímico que al desplazar el objeto impone un retardo, una postergación de su encuentro que se traduce en sentimiento de lentitud.

La escritura es otra práctica¹³ conducente a la interioridad. En la alta Edad Media el monje escriba ejecutaba penosamente su tarea. El sacrificio del escriba se comparaba con el ayuno y las plegarias ofrecidas “para curar las pasiones y sujetar la imaginación”. Hay documentos de época que describen el paciente proceso de copia, demorado por la complejidad de los caracteres gráficos, y obstaculizados por las incómodas condiciones de apoyo, de manipulación y de acceso a los elementos necesarios para el ejercicio de la escritura.

El libro costaba muy caro. Para copiar a Cicerón o a Séneca se necesitaba todo un rebaño de corderos, a razón de un animal por cada cuatro folios.¹⁴

El libro costaba un largo tiempo de esfuerzo, de vida entregada a cambio de la elevación del alma.

El espacio místico se corresponde con la doble geografía de la cima: al final del difícil camino de ascenso al monte se abre un más allá: la pasmosa continuidad de la llanura y más allá: el horizonte.

Imagino el cuerpo del asceta ya casi abandonado por el alma, tendido. Bajo sus espaldas está el lecho de arena del desierto; arriba se levanta —absoluta— la bóveda de un cielo profundo. Mientras, el alma extasiada bebe el silencio del cáliz. Celebra.

Celebración del triunfo de la espera adherida a la naturaleza de la palabra y del paisaje.

El penoso camino del cuerpo errante que carga consigo la elevación del alma muestra la lentitud en la arista donde convergen el diferir del deseo y el obstáculo.

¹³ Philippe Ariès y Georges Duby (dir.), “Sagrado y secretos”, t. 2. *Historia de la vida privada*, Buenos Aires, Taurus, 1991.

¹⁴ *Ibid.*, p. 132.

El texto religioso del ascenso al monte finaliza con el goce de la contemplación ciega, el éxtasis de la beatitud. El texto cierra, finaliza con el encuentro de *la palabra* que pone fin a la espera. La lentitud cesa.

En efecto, “la tierra nos habla” cuando la contemplamos. La commoción que vivimos frente a la naturaleza responde al lenguaje que su inmensidad envía al oculto paisaje interior de nuestro deseo. Lo inmenso (ilimitado) con-mueve nuestras limitaciones. Refleja lo no realizado que el discurso religioso promete realizar. Y el poeta también:

Algún día recobraré mi pluma, mi voz.
¿Sabré emplearlas?
La página blanca es página de paciencia.¹⁵

Al contemplar el paisaje encontramos la escritura de nuestro destino en la línea que traza el horizonte, al fondo.

En la vivencia de la inmensidad el paisaje le revela al sujeto la fragilidad de su naturaleza.

La contemplación trasciende la visión del fenómeno, supera los contornos geográficos del paisaje y percibe las resonancias en su profunda quietud.

El silencio tiene una geografía predilecta: el desierto —una página en blanco. Si el espacio es, en general, un lugar de inscripción, el desierto sería la página donde el silencio reconoce su naturaleza.

Según Jabés, el desierto es una metáfora esencial: el lugar mismo de revelación de la palabra.

Si el desierto es la metáfora de la palabra, el éxodo es su metonimia. Ambas figuras retóricas reflejan, en función de los ejes del lenguaje que comprenden, las diferentes direcciones por las que el silencio de la lengua busca manifestarse.

¹⁵ Edmond Jabés, *op. cit.*, p. 254.

La llanura es algo más que una figuración del espacio, es escritura donde el espectador lee. Y escucha la dimensión del rumor contenido en las palabras.

Rebatido en la página, el desierto evoca la imagen del paso de los trazos escribiendo: travesía de las palabras que se abre camino de la mano del poeta. Él se deja llevar.

Abrir camino, abrirse camino, supone una práctica del sujeto sobre el espacio libidinal. Espacio de enlace con el mundo que la metáfora del camino figura: camino de la lectura, camino de la escritura, camino de la vida, camino de la pasión...

El trazo del camino hace surgir el espacio en el lugar mismo de la marca. De igual modo que el grito hace surgir al silencio, como enseña Lacan a propósito de la pintura de Munch.

En el desierto blando de la tela muda, la boca se abisma y el silencio grita.

Transformado en palabra, el primer aullido humano marca, como el lápiz sobre la página, el inicio del camino del deseo.

El deseo es como la verdad que se persigue, está siempre en rumbo, incierto, en curso de ser...

El tiempo en suspenso reúne a los lenguajes poético y religioso. Ambos expresan la lentitud bajo la forma de la espera que se manifiesta en la presencia del obstáculo y en la postergación del sentido.

La espera es, en palabras de Miller, la manifestación temporal del erotismo, es decir, la forma de presentación del tiempo en el discurso: en el camino de la palabra.

¡Pero qué lentitud meditativa habría que saber adquirir para que viéramos la poesía interior de la palabra, la inmensidad interior de una palabra!¹⁶

¹⁶ Gaston Bachelard, *ibid.*, p. 237.