

CONCEPCIONES TEOSÓFICAS DE LA NATURALEZA DEL SER Y SU REPRESENTACIÓN EN LAS NOVELAS DE GUSTAV MEYRINK.

Guadalupe Antonia Domínguez Márquez
Universidad Nacional Autónoma de México
e-mail: gantoniam.dominguez@gmail.com

Enviado: 15/05/2017
Aceptado: 17/07/2017

ISSN 2526-1096
melancolia@revistamelancolia.com

RESUMEN

El novelista austriaco Gustav Meyrink (1868-1932) fue una figura importante en la consolidación y divulgación de la teosofía en el Imperio Austrohúngaro. Su profundo conocimiento de diferentes corrientes esotéricas de finales del siglo XIX y principios del XX se refleja en la configuración de sus personajes y en su modelación de un universo multidimensional, que es accesible a través del despertar de una consciencia ocultista. En la estética de sus novelas se evidencia también la asimilación del modelo septenario teosófico, que supone un *continuum* entre el aspecto más material y el más divino en la constitución del hombre y que se erige como contrapunto espiritual a los discursos científicistas sobre la consciencia y el inconsciente que imperaron desde la segunda mitad del siglo XIX.

PALABRAS CLAVE: teosofía, in/consciente, Gustav Meyrink.

TEOSOPHIC CONCEPTIONS OF THE NATURE OF BEING AND ITS REPRESENTATION IN THE NOVELS OF GUSTAV MEYRINK.

ABSTRACT

The Austrian novelist Gustav Meyrink (1868-1932) was an important figure in the consolidation and dissemination of Theosophy in the Austro-Hungarian Empire. His deep knowledge of different esoteric currents from the end of the 19th and beginning of the 20th centuries is mirrored in the shaping of his characters and the molding of a multidimensional universe, accessible only through the awakening of an occult consciousness. In the aesthetics of his novels the assimilation of the theosophical septenary model is evident. This entails a *continuum* between the most material and most divine aspects in the constitution of man and stands as a spiritual counterpoint to the dominant, scientific discourses on consciousness and unconsciousness prevailing since the second half of the 19th century.

KEY WORDS: Theosophy, un/conscious, Gustav Meyrink.

Guadalupe Domínguez (Ciudad de México, 1983) es Licenciada en Letras Modernas Alemanas (2009) y Maestra en Letras Comparadas (2011) por la Universidad Nacional Autónoma de México, donde actualmente cursa el doctorado en Letras Comparadas, con el proyecto titulado: “En la interfaz del misterio: elementos esotéricos en las novelas de Gustav Meyrink”. Desde el 2010, ha impartido cursos de literatura alemana de los siglos XIX y XX en la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.A.M., así como seminarios de historia cultural europea. Ha colaborado como coautora del capítulo “*Elegías de Duino* en la versión de Juan Rulfo” en *Tríptico para Juan Rulfo. Poesía. Fotografía. Crítica* (2006), Jiménez V., Vital A. y Zepeda J. (eds.) Editorial RM.

CONCEPCIONES TEOSÓFICAS DE LA NATURALEZA DEL SER Y SU REPRESENTACIÓN EN LAS NOVELAS DE GUSTAV MEYRINK.

I. El problema de las potencialidades ocultas del inconsciente.¹

A partir de la segunda mitad del siglo XIX se generó un fuerte interés por los fenómenos relacionados con la vida psíquica humana y con la naturaleza de la consciencia y de sus diferentes estratos. Sin embargo, el problema de cómo abordar el estudio de este nuevo campo de conocimiento dejó al descubierto muchas de las tensiones dialécticas que conforman el carácter ambivalente de la modernidad. Por un lado, la tradición ilustrada, encarnada en el avatar de la filosofía positivista, habría de reclamar la psique para la ciencia y sus métodos estrictamente racionalistas y materialistas, hermanando así su estudio al de la neurología y la psiquiatría. Por otro lado, las concepciones esotéricas de la naturaleza del ser, habrían de integrarla a un complejo sistema orgánico y transcendental, que mantenía una conexión esencial con lo numinoso.

La incipiente teorización psicoanalítica freudiana de finales del siglo XIX, que propuso la existencia de un inconsciente, es decir, de procesos mentales más allá del asimiento lúcido de la persona, cuyo estudio podría abordarse con fines terapéuticos a partir del análisis del discurso del analizante, y no tanto a partir de su materia neuronal, luchó por mantener su campo de estudio dentro de los parámetros respetables del racionalismo y de la ciencia dura. Sigmund Freud no solo tenía en su contra la noción general de que el psicoanálisis era un discurso perteneciente al campo semántico del judaísmo, o la incomodidad que provocaba en el espíritu racionalista la idea de la existencia de un ámbito mental que escapaba totalmente al control de la vida consciente, o el hecho de que la mente de cada individuo, en su faceta consciente o inconsciente, difícilmente constituye un objeto adaptable al rigor del método científico tradicional; sino también que el estudio del inconsciente de la mente humana se encontraba en un peligroso vecindario, el de las ciencias ocultas. La postura estrictamente racionalista de Freud fue la razón de su ruptura con Carl Jung, quien tenía una concepción del mundo y del inconsciente más cercana al misticismo y a la tradición esotérica occidental: *“Jung debe ser visto como un ‘retoño tardío del romanticismo’ que ‘regresa*

¹ El presente trabajo es una adaptación del primer capítulo de mi tesis doctoral en Letras Comparadas titulada: “En la interfaz del misterio: elementos esotéricos en las novelas de Gustav Meyrink”, cuya escritura está todavía en curso. Agradezco al doctor José Ricardo Chaves sus observaciones y comentarios.

a las fuentes no adulteradas del romanticismo psiquiátrico y de la filosofía de la naturaleza” (Hanegraaff, 2012: 28). En efecto, el estudio del potencial “oculto” de la mente estaba fuertemente arraigado en la tradición del pensamiento romántico, ya que fue en el seno de este movimiento que se gestó el concepto mismo de “inconsciente”. El filósofo Gotthilf Heinrich von Schubert desarrolló sus reflexiones en torno a la simbólica del sueño y de la noche y concibió el inconsciente, ese lado “nocturno” del ser humano, como un centro de posibilidades creativas y poéticas, donde surge el genio, donde fluye y se intuye la presencia de lo divino.

En la periferia del esoterismo y como antecedente del romanticismo se encuentra el mesmerismo de finales del siglo XVIII, el cual proponía la existencia de un fluído vital invisible que permeaba a todos los seres vivos y cuyo desbalance se podría manifestar en alteraciones psíquicas o físicas. El mesmerizador o magnetizador tendría la capacidad de alterar el flujo de dicho fluído para sanar el cuerpo de la persona magnetizada o, como se arraigó en el imaginario popular, también para controlar su mente y manipular sus actos. El tema mesmérico suscitó fuertes debates en la comunidad científica, que terminó por proscribirlo como pseudociencia; sin embargo, esto no significó que desapareciera de la arena cultural. De hecho, la *Naturphilosophie* romántica acogió el tema con entusiasmo y muy pronto surgió una especie de subgénero literario fantástico de tema mésmerico “*donde suele aparecer el magnetizador como el villano y la sonámbula como la víctima, en sus versiones más dramáticas, o el mesmerista como enamorado y la magnetizada como objeto de deseo*” (Chaves, 2005: 142). En cualquier caso, el recelo ante los potenciales peligros del mesmerismo sobrevivió varias décadas más y se asoció a las técnicas hipnóticas desarrolladas ya bien entrado el siglo XIX, de modo que incluso llegó a existir un uso popular intercambiable de los términos.

Por otro lado, el surgimiento en 1848 de un movimiento en Estados Unidos llamado espiritismo, que postulaba la posibilidad de contactar a los espíritus de los muertos con la ayuda de un/a médium en las *séances*, abrió las puertas a la discusión sobre la posible manifestación de diversos fenómenos “paranormales”. Entre ellos se encontraba la supuesta materialización de los espíritus en el ectoplasma, la transmisión de pensamientos de una persona a otra, el movimiento espontáneo de objetos o la comunicación con los espíritus a través de la escritura automática. Los espiritistas, por su parte, concebían el lugar de su movimiento más lejos de la mistificación y más cerca de la tradición positivista occidental, es decir, que la manifestación de este tipo de fenómenos constituía la prueba empírica de la existencia de un “más allá” bastante material –o, en todo caso,

materializable—, de la inmortalidad del alma individual y de un ámbito de existencia que, si bien había permanecido oculto hasta ese momento, era susceptible de ser estudiado científicamente en tanto que objeto ahora percible, medible y cuantificable.

Sin embargo, algunos investigadores de las supuestas comunicaciones con los espíritus especularon que éstas eran más bien manifestaciones de “este mundo”, es decir, que se trataba de *“fenómenos psicológicos que se filtraban desde la mente inconsciente del médium”* (Treitel, 2004: 21). Con esto se negaba la dimensión espiritual de los fenómenos pero, al mismo tiempo, se ponía de manifiesto que el inconsciente de la mente humana constituía una nueva *terra incognita* de potencialidades excepcionales que sería necesario conocer y elaborar. A esta postura mediadora, pero escéptica, se le denominó “metapsíquica” y contó entre sus filas a científicos de renombre como William Crookes, Sir Oliver Lodge, Lombroso y Schrenck-Notzing. De este modo, en la incipiente teorización sobre el inconsciente y los límites metodológicos y epistemológicos que concernían su delimitación como un nuevo objeto de estudio se fueron borrando de forma cada vez más alarmante, lo cual dificultaba el establecimiento de un discurso científicista, secularizante y definitivo sobre la psique: *“[é]sta era la tierra de nadie del pensamiento psicológico de fin de siglo XIX, un territorio en el cual filósofos, psicólogos, fisiólogos, físicos, psiquiatras, médicos, clérigos, pedagogos, espiritistas y legos reclamaban sus derechos”* (Ibidem).

Si bien no podemos suscribir ni al mesmerismo, ni al espiritismo a la tradición estrictamente esotérica, sí podemos afirmar que constituyeron un importante caldo de cultivo para la elaboración de filosofías ocultistas que florecieron en el último cuarto del siglo XIX y que se erigieron como un contrapunto más intelectualizante, con una organización conceptual matizada. Tal es el caso de la teosofía de Mme. Blavatsky, quien después de frecuentar por algún tiempo los grupos espiritistas, terminó por rechazar sus postulados como demasiado mundanos y sus “pruebas” como demasiado prosaicas, así que fundó su propia sociedad en 1875.

Como la metafísica, la teosofía no rechazó la concepción de algunos fenómenos supuestamente sobrenaturales en tanto que manifestaciones de la psique humana, sin embargo, también matizó estas afirmaciones al suscribirlas a un contexto más amplio en el cual la mente se encontraba en estrecha relación con dimensiones y estados de consciencia cada vez más sutiles y ligados a la divinidad, todo ello en un marco de reencarnación progresiva. La aportación teosófica a la elaboración de discursos en torno a la psique se dio a través de la propuesta de una división tripartita en la ontología del “ego” dentro de una división septenaria de la naturaleza total del ser,

que resultaría esencial para posibilitar la entrada a dimensiones inaccesibles para los estados habituales de consciencia, o los métodos racionalistas de cognición. A grandes rasgos, se podría decir que:

Los teósofos, por ejemplo, entendían al yo como consciencia, ellos insistieron en una clara distinción entre el “Ser personal” terreno, o “Ego personal” (el “yo”) y un “Ser permanente”, o “Ego permanente”, que se encarnaba continuamente en forma humana hasta su perfección final y expulsión de la rueda del karma [...] Pero Madame Blavatsky también habló de un Ser Superior impersonal y sin género [...] semejante a la chispa de divinidad que indicaba la presencia de “Dios en nosotros” (Owen 2004: 21-122).

El modelo blavatskiano del ego asimilado a la consciencia fue a su vez adoptado por otros grupos dedicados al cultivo del ocultismo. Gustav Meyrink (1868-1932) dedicó gran parte de su vida al estudio concienzudo del ocultismo y buscó respuestas, entrenamiento e instrucción en un buen número de sociedades y grupos esotéricos a final del siglo XIX y principios del siglo XX, de modo que no fue ajeno a la concepción teosófica de la consciencia, expresada en el llamado “septenario”.

II. El modelo septenario teosófico.

La fundación de la Sociedad Teosófica (S.T.) puede considerarse, en la tradición de la *Naturphilosophie* romántica, como un esfuerzo dialéctico por reconciliar ciencia y religión, y también como un intento por encontrar correspondencias y sintetizar todas las religiones conocidas en su esencia esotérica. La propuesta teosófica de la existencia de una tradición antiquísima, preservada por una cadena de maestros iniciados y que, al pasar de los siglos, se habría diluído en las religiones que hoy conocemos, se hermana a la narrativa de la *prisca theologia* creada por Marsilio Ficino durante el Renacimiento italiano, pero actualizada al contexto colonialista y exotizante del siglo XIX. Esta vez también se incorporó al panteón de las espiritualidades más antiguas y prístinas, las religiones del lejano Oriente: en particular el hinduismo y el budismo. El reconocimiento y el estudio esotérico de esta “sabiduría sagrada” permitiría, en última instancia, la evolución espiritual del hombre a lo largo de sus diferentes reencarnaciones y también su reencuentro con su esencia divina.

El optimismo subyacente a la idea de la posibilidad del perfeccionamiento continuo evidencia a su vez la íntima relación que el surgimiento de la filosofía teosófica tuvo con su

contexto positivista. Las aspiraciones evolutivas que se adscribieron a la idea de reencarnación son reminiscentes de la teoría de la evolución biológica de las especies de Charles Darwin, así como de la fe inquebrantable en el progreso material que constituyó uno de los pilares discursivos de la modernidad. La teosofía, sin embargo, trasladó estas estructuras ascendentes del plano de lo contingente al plano de lo trascendente, y constituyó una especie de remanso para todas aquellas personas que se sentían asfixiadas entre el cientificismo dogmático y la ortodoxia religiosa insatisfactoria. Por su herencia neoplatónica, la teosofía plantea la existencia de un *continuum* de planos físicos y espirituales que integra el cuerpo, la mente consciente e inconsciente, el intelecto, el alma, el espíritu y la divinidad en un sistema interdependiente y orgánico que denomina septenario.

Cuadro 1. División septenaria teosófica (Blavatsky, 1889, pp. 91-92).

	Términos en sánscrito	Significado exotérico	Explicación
Cuaternario inferior.	a) Rupa, o Sthula-Sarira. b) Prana. c) Linga Sharira. d) Kama rupa	a) Cuerpo físico. b) Vida o principio vital. c) Cuerpo astral. d) La sede de los deseos y pasiones animales.	a) Es el vehículo de todos los otros “principios” durante la vida. b) Necesaria solo para a, c, d y para las funciones del manas inferior, que corresponden a todas aquellas limitadas por el cerebro (físico). c) El <i>doble</i> , el cuerpo fantasma. d) El centro del hombre animal, donde se sitúa la línea de demarcación que separa al hombre mortal de la entidad inmortal.
La triada superior imperecedera.	e) <i>Manas</i> . Un principio dual en sus funciones.	e) Mente, inteligencia que es la mente humana superior, cuya luz o radiación vincula la mónada al hombre mortal a lo largo de la vida.	e) El futuro estado y el destino kármico del hombre depende de si el <i>manas</i> gravita más hacia abajo, hacia kama rupa, la sede de las pasiones animales, o hacia arriba, a <i>Buddhi</i> , el <i>Ego</i> Espiritual.

	f) Buddhi	f) El alma espiritual.	f) El vehículo del espíritu puro universal.
	g) Atma	g) Espíritu.	g) Uno con el Absoluto.

El septenario teosófico resulta particularmente interesante, por la sutileza de sus diferentes estratos, en cuanto al concepto de *manas* o mente, dado que es este elemento el que constituye la fina interfaz entre el ser material y el ser espiritual. La mente inferior está apegada más a una concepción científicista de la psique, es decir, que se trata de la consciencia mundana ligada al cerebro y a los sentidos físicos, así como a las capacidades cognitivas “ortodoxas” del mundo postilustrado, como el raciocinio, la producción de pensamientos y el intelecto. Ésta opera con base en diversas preconcepciones epistémicas, como su tendencia al análisis, a lo heterogéneo y a ordenar el mundo en ciertas taxonomías arbitrarias, lo cual condiciona a su vez la organización de lo percibido. Si nos limitáramos a la glorificación del *manas* inferior, como efectivamente ha sucedido en el occidente cartesiano, nuestra concepción del mundo sería necesariamente limitada e ilusoria, porque lo real, filtrado a través de los procesos mentales, nos sería inaccesible en su esencia inalterada e indivisible. Sin embargo, esto no significa que habría que rechazar el intelecto o el raciocinio como facultades deficientes o inservibles, sino que sería necesario relativizar su importancia al reconocer su funcionalidad solo en un plano restringido de todas las dimensiones del ser.

El modelo teosófico propone también la existencia de la mente o el *manas* superior, que constituye la consciencia espiritual, la mente sintética iluminada por la luz del *Buddhi*, el canal a través del cual puede intuirse la existencia de un espíritu absoluto, divino, más allá de toda manifestación o materialización. Es decir, que esta otra dimensión de la mente está en contacto ya no con el ámbito de lo fenomenológico, sino con el de lo numinoso, y constituye un aspecto del ser mucho más permanente y real. Por esta misma razón, los estratos más elevados de la mente no desaparecen con la muerte física, sino que la trascienden. Acceder a las facultades imaginativas e intuitivas del *manas* superior daría cuenta del potencial mágico de la psique en otras dimensiones de la existencia, integraría el modelo científicista a un sistema más orgánico y sutil, y aportaría la posibilidad de escapar al carácter ilusorio del mundo. Además, la relativización de la importancia de la mente inferior y de sus facultades dentro de esta división septenaria, posibilita también la

desidentificación del ego con las mismas y abre el espectro a conceptualizaciones más complejas del ser.

Como hemos mencionado ya en el apartado anterior, el modelo teosófico distingue entre el “ego personal”, el “ego permanente” y el “ser superior”, cada uno de ellos ligado a los siete principios esbozados en el Cuadro 1 y relacionado con una parte del proceso de reencarnación. La permanencia o impermanencia de estos estratos estaría relacionada a su vez con su tendencia a la triada superior o al cuaternario inferior del septenario, respectivamente. Para tener un panorama más claro de dichos vínculos, resulta conveniente organizar estas nociones en otro cuadro conceptual.

Cuadro 2. Diferentes divisiones del ego (*Ibidem*, pp.175-176)

1. Ser superior (<i>Atma</i>)	El Uno, Dios, el Absoluto, Brahma, el ser único, no materializable, nunca objetivo (ni siquiera a través de la más alta percepción espiritual), indivisible y no manifiesto.
2. Ego espiritual o divino (<i>Buddhi</i>)	<i>Buddhi</i> o “alma espiritual” que constituye tan solo el vehículo de <i>Atma</i> y que actúa en conjunción con el <i>manas</i> superior.
3. Ego superior o individualidad permanente.	<i>Manas</i> superior independiente de <i>Buddhi</i> . Ningún ser materialista puede poseer <i>tal</i> ego, no importa si sus capacidades intelectuales son muy elevadas. Es la individualidad permanente o el “ego reencarnante”.
4. Ego inferior o personal.	El hombre físico en conjunción con su ser inferior, es decir, con los instintos animales, las pasiones, los deseos, etc. Es llamada la “falsa personalidad” y consiste en el <i>manas</i> inferior combinado con el <i>kama-rupa</i> y opera a través del cuerpo físico y su fantasma o “doble”.

A manera de síntesis, podríamos afirmar entonces que el modelo teosófico plantea una personalidad, una individualidad y un ser absoluto: la primera se refiere a todos los atributos contingentes que se relacionan con cada nueva encarnación y que se extinguen con la muerte; la segunda al “hombre divino”, que constituye la sede del *manas* superior y también una entidad inmutable, no importa cuántas veces se haya revestido con las características contingentes de cada encarnación. Es la esencia que sobrevive a la muerte y en la cual se imprimen las consecuencias del *karma* adquirido en cada vida transcurrida, lo que determina a su vez las condiciones en las que se efectúa la siguiente encarnación. Además, posibilita el ascenso progresivo hacia el ser absoluto o la unidad no manifiesta, que constituye el tercer componente. Si bien la memoria ligada a la personalidad perece con cada muerte, existe una reminiscencia intuitiva o “memoria del alma”

que, según la propuesta teosófica, garantiza para el que la posee la convicción de haber vivido antes y de tener que vivir después. El reconocimiento de la multidimensionalidad de los planos de existencia a través del desarrollo de dicha reminiscencia, con el consecuente desmantelamiento de una idea limitada del ego, así como la exploración de las otras posibilidades del ser, constituyen un importante eje narrativo en las novelas meyrinkianas.

III. Gustav Meyrink y la teosofía.

El involucramiento serio de Gustav Meyrink con la S. T. y su filosofía puede datarse de manera precisa con la fundación de la Logia de la Estrella Azul en Praga, en 1891. Sin embargo, esta logia, configurada de acuerdo con el modelo masónico, nunca existió de manera abierta, pues las leyes del Imperio Austrohúngaro prohibían la constitución de este tipo de grupos o sociedades. De modo que, en el caso de *“la rama praguense de la [S.T...] se trató, de hecho, de una sociedad secreta, que no dejó huellas en los archivos”* (Binder, 2009: 120). En su ensayo autobiográfico *“La transformación de la sangre”* de 1923, Meyrink afirmó haber sido el fundador de esta logia y efectivamente fungió como su presidente, mientras que Karel Weinfurter ejerció la posición de secretario, pero la conformación de la hermandad se llevó a cabo con la ayuda de más personas, como el famoso erudito praguense Friedrich Eckstein, quien desde el año 1884 ya había establecido contacto en Viena con Franz Hartmann, fundador de la S. T. alemana y secretario personal de Mme. Blavatsky, para después conocerla a ella personalmente.

Eckstein fue el fundador de la primera rama de la S. T. en Austria y contó en su grupo al mismo Hartmann, al barón Leonhardi y a Rudolf Steiner. Entre sus otros conocidos se encontraban Henry Steel Olcott, cofundador de la S. T., y Alfred Percy Sinnett, un teósofo de renombre que se especializó en el estudio del budismo esotérico. Fue precisamente el grupo vienés de Eckstein el que llevó a Praga el proyecto de difusión y afianzamiento de la teosofía, lo cual se logró ciertamente con ayuda de Gustav Meyrink. De hecho, las reuniones de sus miembros se llevaron a cabo en su domicilio de la Ferdinandstraße una vez a la semana, durante dos años. En la logia, el estudio del ocultismo y de los textos esotéricos se realizó con toda seriedad y rigor. El barón Leonhardi se encargó de familiarizar a todos los miembros del grupo con la teosofía y su literatura (Binder, *op.cit.*: 120) y Meyrink, el único con perfecto dominio del idioma inglés, tuvo la importante tarea de traducir al alemán los libros teosóficos que se publicaban en Inglaterra o, si el

tiempo apremiaba, de dictar conferencias para los compañeros, en las que reseñaba o resumía los contenidos de los textos a los que él tenía acceso. Es por esto que su importancia como difusor de la teosofía en el ámbito germanohablante no puede dejar de ser enfatizada. Como ejemplo de la variedad de los temas abordados en las reuniones de los miembros de esta logia, conviene citar el testimonio del secretario general, Karel Weinfurter:

Nuestra lectura era: Sinnet[t] (La enseñanza esotérica), los escritos de Mabel Collins, (sobre todo “Luz en el camino”), algunos escritos de H.P. Blavacký [sic], “Zanoni” de Bulwer y “A Strange Story”, los escritos de Kerning, y más tarde también una serie de escritos ingleses y toda la literatura mística alemana, que Gustav Meyrink conseguía. Cuando podíamos hacer tiempo de alguna forma u otra, nos reuníamos a diario en un café de Praga, donde desmenuzábamos nuestras opiniones, comentábamos los libros leídos y proponíamos el camino que debía seguir éste o aquél (citado por Binder, *op. cit.*: 125).

En 1885, seis años antes de la fundación de la Logia de la Estrella Azul, tanto Mme. Blavatsky como la S. T., que para ese momento había trasladado su sede a la ciudad de Adyar, en India, se habían visto envueltas en un escándalo. Una acusación de fraude fue presentada por algunos ministros protestantes, que alegaban poseer pruebas de la falsificación de ciertas cartas entregadas a ellos por Emma y Alexis Coulomb, antiguos trabajadores en el área de mantenimiento de la sede. Según aseguraba Blavatsky, dichas cartas habían sido materializadas para algunos miembros de la S. T. (como Alfred Sinnett) por los *Mahatmas*, que vivían en algún lugar del Tíbet. La importancia de la narrativa de dichos maestros era enorme, pues se suponía que ellos, a través de sus enseñanzas transmitidas gracias a sus poderes psíquicos, habrían inspirado su fundación. Poner en tela de juicio la veracidad, tanto de los transmisores, como del canal de comunicación, implicaba la destrucción de los cimientos mismos de la teosofía. Fue precisamente esto lo que sucedió después de que una comisión de la *London Society for Psychical Research* enviada a la India para investigar el caso y liderada por el doctor Richard Hodgson, dictaminara en contra de Madame Blavatsky y de la autenticidad de las cartas. No fue hasta 1986 que se llevó a cabo una revisión del “Informe Hodgson” con el rigor de la técnica forense del siglo XX. El Dr. Vernon Harrison, quien estuvo a cargo de ella, encontró muchas fallas metodológicas evidentes en el proceder de Hodgson y ante las pruebas, la *Society* terminó por rechazar dicho informe. Sin embargo, esta aclaración llegó cien años demasiado tarde para Mme. Blavatsky y la teosofía.

El daño causado a la reputación internacional de la S. T. fue devastador y de largo alcance temporal. Gustav Meyrink, a pesar de su interés e involucramiento serio con la filosofía teosófica, tampoco fue ajeno a sus efectos. El escritor mantuvo una cierta distancia escéptica hacia la figura

de Blavatsky, sin embargo, nunca dudó de la existencia de los maestros (*Ibidem*: 108). Después de la muerte de Blavatsky en 1891, Meyrink y su círculo decidieron adherirse a la rama de la *Eastern School of Theosophy*, dirigida por Annie Besant. Esta organización correspondía al Círculo Interno de la Sociedad, el cual exigía un severo ascetismo y la práctica del vegetarianismo. Meyrink fue aceptado en 1892, pero solo permaneció tres meses, dado que Besant no satisfizo las expectativas que el praguense tenía en cuanto a la figura de un/a gurú. El escritor se dio cuenta muy pronto que su propia práctica yogui, meditativa y espiritual parecía haberlo llevado más allá de la contención que la líder de la *Eastern School* podría haberle brindado y buscó maestros espirituales fuera de la teosofía y persistió en su interés por explorar las filosofías asiáticas, comenzó a practicar *Hatha Yoga* y formó parte de otros grupos dedicados a los estudios esotéricos.

A pesar de todas las desavenencias con la teosofía y sus representantes, Meyrink continuó su estudio de manera independiente. En todo caso resulta innegable que el contenido filosófico y la influencia de los procesos sincréticos de la metodología teosófica dejaron una huella indeleble en su estética, así como la adaptación del desarrollo espiritual de los héroes meyrinkianos al modelo teosófico septenario de los principios, y a los correspondientes cambios cualitativos de la consciencia, que permiten el acceso a otras dimensiones de existencia y a la recuperación de la unidad perdida.

IV. Los héroes meyrinkianos y la desarticulación del ego.

El proceso de desarrollo espiritual de los héroes meyrinkianos suele iniciarse con un cambio de paradigma en su forma de aprehender el mundo. Esto los lleva a darse cuenta de la existencia de un conocimiento esotérico más allá de las posibilidades de las facultades “normales” de cognición, lo cual desencadena una experiencia de transmutación o metamorfosis. En la tradición esotérica occidental, este viraje está relacionado tanto con el proceso alquímico de la modificación de la naturaleza de los elementos, como con el concepto de *gnosis*. Ésta promueve a su vez el “segundo nacimiento” del sujeto en cuestión, esta vez en las esferas más altas del ser. Según la tradición alquímica, la trayectoria hacia la reintegración con el absoluto también implica un renacimiento que es consecuencia de la muerte previa, y suele dividirse en tres etapas: “*nigredo* (muerte, decapitación, de la primera materia o del anciano), *albedo* (trabajo con el blanco), y *rubedo* (trabajo con el rojo, la piedra filosofal)” (Faivre 1992: xviii), que se corresponden con la purgación, la iluminación y la unificación, respectivamente. En el presente apartado examinaremos

los elementos narrativos que tienen que ver con la etapa del *nigredo* y que se relacionan con la muerte simbólica que antecede al renacimiento, y que se manifiesta en la desarticulación de una noción restringida del ego de los personajes y la consecuente expansión de la consciencia hacia otros planos que existen de manera paralela al plano de lo simplemente material. Es decir, las formas en que los protagonistas mueren una muerte mágica al reconocer el carácter menos real, en tanto que ilusorio, del mundo de lo fenomenológico y lo heterogéneo. En las novelas meyrinkianas, la peripecia suele desarrollarse por lo menos en dos, y a veces en tres planos de consciencia, que se corresponden con el “ego personal”, el “ego permanente” y el “ser superior” de la teosofía blavatskiana. Es sobre todo en *El Golem* (1914), *El rostro verde* (1916), *El dominico blanco* (1921) y *El ángel de la ventana occidental* (1927) que esta estructura se hace más evidente.

En la primera novela, *El Golem*, se presenta un relato marco en el que el narrador se queda dormido y sueña que se encuentra en el antiguo gueto judío de Praga, compartiendo la consciencia de un hombre llamado Athanasius Pernath. La mayor parte de los acontecimientos se desarrolla en la segunda dimensión que supone el sueño y con esto se plantea, ya desde el inicio, la paradoja del dormir cuando se está despierto y del velar en el dormir; así como de su correlato: la irrealidad del mundo de la vigilia y la realidad del mundo del sueño. El personaje de Pernath, en amalgama con el narrador original, experimenta por lo menos dos puntos de no retorno en lo que a su despertar espiritual se refiere. El primero de ellos sucede cuando un extraño personaje lo visita para entregarle un libro antiguo para ser restaurado, a saber: el *Ibbur*. En la tradición cabalística esta palabra alude a una forma benévola de posesión o fecundación espiritual, y representa también un guiño a la copresencia del narrador del relato marco en la consciencia de Pernath. Al comenzar a hojearlo, el protagonista tiene una visión mística en la cual diversos personajes desfilan frente a él: el enorme cuerpo ctónico de una mujer, un hermafrodita, un Pierrot que imita sus propios gestos y una serie de figuras que siguen a éste último:

empujado por las figuras de atrás, impacientes por imponerse frente a [su] vista. Pero ninguno de estos seres tiene permanencia alguna. Son series de perlas deslizándose por un hilo de seda, notas únicas de una melodía, que emanan de la boca invisible (Meyrink, 1994: 24).

La visión se estructura como una especie de representación mística del trayecto espiritual que Pernath tendrá por delante, aunque se plantea de manera inversa, es decir, de la meta al inicio. A pesar de que el protagonista es incapaz de interpretar lo que ha visto, intuye que el libro representa la materialización de su interior o de la vida esotérica de su ego: “*Todo lo que la voz me dijo, yo lo había llevado conmigo toda mi vida, solo que había estado obnubilado y olvidado,*

se había mantenido oculto a mi pensamiento hasta el día de hoy” (Ibidem: 25). En una revisión minuciosa del imaginario que conforma la visión, se evidencia, en primer lugar, una tensión dialéctica entre el mundo de lo material (la mujer ctónica) y el mundo de la síntesis que trasciende la contingencia (el hermafrodita). En segundo lugar, el Pierrot que antecede a la cadena de seres del final de la progresión, en su función arquetípica del payaso triste, enfatiza un aspecto actoral que, en el imaginario teosófico, se relaciona con la naturaleza performativa del ego individual o permanente, que sobrevive a los múltiples ciclos de reencarnación:

Les he dado ya una ilustración familiar que compara el *Ego*, o la *individualidad*, con un actor, y sus numerosas y variadas encarnaciones con los papeles que representa. ¿Llamarían a estos papeles o sus vestuarios la individualidad o el actor en sí mismo? Como dicho actor, el Ego es forzado a representar durante el ciclo de necesidad [...] muchos papeles que le pueden resultar desagradables (Blavatsky, *op.cit.*: 168).

En tercer lugar, las imágenes de las “series de perlas deslizándose por un hilo de seda”, que “no tienen permanencia”, así como las “notas únicas de una melodía”, se corresponden tanto con la noción del ego inferior o personal, sujeto a la extinción que trae la muerte de cada encarnación, como con la del ego actor o ego individual:

En los libros sagrados del hinduismo se dice que aquello que se somete a la encarnación periódica es el *Sutratma*, que literalmente significa “el Alma de Hilo”. Es un sinónimo del Ego reencarnante –Manas en conjunción con *Buddhi*– que absorbe los recuerdos manásicos de todas nuestras vidas precedentes. Es llamado así porque, *tal como las perlas en un hilo*, se engarza la larga serie de vidas humanas en una misma fibra (*Ibidem*: 163. El énfasis es mío).

La sugerencia de que el alma de Pernath pudiera estar preñada, no solo de la presencia del narrador del relato marco, sino también de todas sus existencias anteriores, a manera de reminiscencia esotérica, tiene efectos de correspondencia, pues esto provoca a su vez un cambio en su forma de ver el mundo. El uso recurrente en la literatura teosófica de metáforas ubicadas en el campo semántico de la actuación es particularmente apropiado para lograr este resultado, ya que, por su carácter omniabarcante, enfatiza el carácter ilusorio del mundo y al mismo tiempo concede la posibilidad un cierto control que el actor puede ejercer sobre sus diferentes papeles, una vez que se percata de la existencia de los mismos:

El “verdadero” humano está escondido adentro y la superficie es solo el exterior de un contenedor o ilusión que encubre la verdadera identidad del hombre. Esta metaforización es muy importante en la teosofía pues es redundante en la metaforización de todos los aspectos de

la vida. Los humanos deben encontrar su identidad propia, interna y velada; el cosmos es regido por leyes desconocidas; la interpretación de un texto está basada en un significado interno y oculto, etc. El “mundo superficial” con sus personas, eventos y organizaciones sociales es solo una superficie ilusoria que esconde el significado interno y verdadero de los fenómenos en relación con la evolución del cosmos y del hombre (Sørensen, 1999-2000: 239-240).

Es justo en el intersticio entre la ilusión y la realidad, con su correlato del velar y del dormir que se da el segundo momento de no retorno para Pernath, y esto sucede poco tiempo después de haber tenido la visión antes mencionada. Una noche asiste con sus amigos al bar local, donde discuten sobre su experiencia y sugieren que el misterioso personaje que le entregó el libro pudo ser el famoso Golem, que cada treinta y tres años merodea por el gueto y que, de cierta manera, representa la posibilidad de la materialización del alma de quien lo ve, así como la del alma del gueto en su totalidad. Sin embargo, Pernath se encuentra en un aparente estado de desmayo, aunque su consciencia está, de hecho, mucho más clara que si estuviera velando. Cuando los demás lo llevan con el cabalista Schemajah Hillel para que lo ayude, el sabio continúa con el proceso de iniciación de Pernath al “despertarlo” en un sentido esotérico. La intuición poco clara del cambio que se estaba gestando en él, desatada por la primera visión, adquiere entonces más lucidez con ayuda del cabalista:

Admite que el hombre, a quien tú llamas el Golem, significa el despertar del muerto a través de tu vida espiritual más íntima. ¡Cada cosa en la tierra no es más que un símbolo eterno vestido de polvo! ¿Cómo es posible pensar con tus ojos? Cada forma que ves es un pensamiento en tu ojo. Todo lo que toma forma fue antes un fantasma (*Ibidem*: 85).

Con la intervención de Hillel, se refuerza no solo la narrativa de un aspecto permanente o eterno del ser, contrapuesto al polvo de lo pasajero (ego individual vs. ego personal), sino también la muerte que supone la subordinación de las posibilidades espirituales a las limitaciones del mundo material. En contraste, el no iniciado, cegado por su ignorancia, e incapaz de darse cuenta de su propia muerte, se cree, irónicamente, en la plenitud de la vida.

En la novela *El rostro verde* el protagonista es el ingeniero Fortunat Hauberrisser, quien, afligido por el *ennui*, se pasea por Ámsterdam durante el periodo de la primera postguerra. Desde el principio, esta ciudad es descrita como una especie de oasis que ha sobrevivido a la destrucción generalizada de Europa. Sin embargo, al final de la novela, un torbellino apocalíptico barre también con ella y anuncia el comienzo de una nueva era para aquellos pocos que han sido elegidos. De esta forma, se perfila un paralelismo entre la ruina traída por la Gran Guerra, el cataclismo en Ámsterdam y el propio proceso de *nigredo* o muerte mágica del protagonista, lo cual

establece a su vez correspondencias mágicas entre los sucesos contingentes del microcosmos y los trascendentes en el macrocosmos. Lo anterior no es más que otra forma de manifestación del *continuum*, de transiciones sutiles en vez de divisiones tajantes, ya que todo hecho, en cualquier esfera, reverbera a manera de reacción en cadena en los otros ámbitos del ser.

En el caso de Hauberrisser, el proceso de iniciación comienza con su primer encuentro con el personaje de Chidher Grün (o el legendario “Judío Errante”)², cuyo nombre aparece en el letrero de una tienda de trucos de prestidigitación y lo impele a entrar en ella. Ya en su interior, el protagonista entra en un trance visionario, en el cual ve la figura fantasmal de un viejo rabino. Al recobrar el sentido y darse cuenta de que en realidad no había nadie allí, el protagonista se lleva consigo la impresión de que nada es lo que parece. El cuestionamiento de ciertas certezas axiomáticas, que antecede al proceso de desarticulación del ego, posibilita así el reconocimiento de la existencia tanto de una dimensión exotérica (el mundo de las apariencias), como de una dimensión esotérica en la realidad:

Quiere ir al desierto a aprender la alta magia, nebbich, cuando es lo suficientemente tonto como para pagar con plata por un simple truco con corchos: no puede distinguir una sala de acertijos del mundo real y ni siquiera sospecha que los libros de la vida contienen algo más de lo que está escrito en su lomo (Meyrink, 1963: 28).

A partir de este momento, se desata una serie de sincronicidades que sugieren que Chidher Grün, o el rostro verde, también ha estado rondando la vida inconsciente y onírica del grupo de amigos cercanos a Hauberrisser: el barón Pfeill, el rabino Sefardí y su sobrina Eva van Druysen. La epifanía colectiva de todos estos personajes es instrumental para dar cauce a la iniciación del protagonista, porque cada uno de ellos se convierte, a su manera, en una especie de guía o complemento espiritual. Sefardí propone la siguiente interpretación de la aparición de Chidher Grün:

“[T]ales cosas ocurren con mucha más frecuencia de lo que uno piensa. Y yo tengo la firme convicción de que si pudiéramos descubrir su origen, sería como si las escamas se cayeran de nuestros ojos: volveríamos a tener acceso a una existencia paralela que conducimos en las profundidades del sueño; en nuestro presente estado no somos conscientes de ella porque está más allá de nuestro ser físico y es olvidada a medida que retrocedemos en nuestros pasos a través del puente onírico que conecta el día y la noche. Lo que los extasiados de su tradición mística cristiana escriben sobre el ‘renacimiento’, sin el cual es imposible ‘ver el reino de los cielos’, me parece que no es otra cosa que el despertar del alma, que hasta este punto ha estado como muerta, en un mundo que existe más allá del rango de nuestros sentidos externos, en, para decirlo en pocas palabras, el paraíso.” Tomó un libro de los estantes y señaló una ilustración en

² El personaje del Judío Errante está relacionado, en la tradición rosacruz, con la idea del inmortal iniciado en los secretos de la alquimia que ha llevado a cabo en sí mismo el proceso de transmutación material.

él. “Estoy seguro que el cuento de la Bella Durmiente tiene alguna conexión con esto, y ¿qué otro podría ser el sentido de esta antigua ilustración alquímica del ‘renacimiento’: un hombre desnudo levantándose de su ataúd y junto a éste un cráneo con una vela encendida encima? (*Ibidem*: 82-83).

En este fragmento resaltan los motivos que hemos estado elaborando: el segundo nacimiento, la presencia oculta de un yo transcendental que ha permanecido “como muerto”, la existencia de una especie de velo ilusorio (o escamas en este caso) que nos ciega ante las distintas posibilidades del ser, así como la yuxtaposición de los conceptos de dormir y velar. La recuperación del valor de la consciencia onírica como puerta a otras dimensiones se conecta a su vez con la concepción teosófica de las potencialidades del sueño, equiparado a una consciencia no fragmentaria o limitada por el *manas* inferior y la materialidad del cuerpo: “[d]espués de la disolución del cuerpo, comienza [para el Ego] un periodo de consciencia plenamente despierta, o un estado de sueños caóticos, o un dormir desprovisto de sueños, indistinguible de la aniquilación, y éstos son los tres tipos de sueño” (Blavatsky, *op.cit.*: 165). Para los teósofos, la consciencia despierta o el primer tipo de sueño, vendría solo a aquellos que reconocen la dimensión inmortal del ser. Los otros dos tipos de sueño estarían reservados para aquellos que han vivido su vida bajo una concepción estrictamente materialista. De este modo, el despertar de la consciencia vuelve a ligarse a la necesidad de dar muerte mágica al cuerpo, de liberarse de ese ataúd, lo que se corresponde con el proceso del *nigredo* o “noche saturnal” del imaginario alquímico: “[e]spíritu y alma abandonan el cuerpo envejecido que, representado por el cuervo, penetra en el estadio de negritud (*nigredo*), y en el de putrefacción” (Roob, 2001: 197).

Durante sus pesquisas esotéricas, el grupo de amigos de Hauberrisser conoce a un grupo de “extáticos cristianos” en busca de iluminación, tal como aquellos de los que hablaba Sefardí. Entre ellos destacan dos personajes: Jan Swammerdam³, un entomólogo iniciado en los misterios arcanos, quien se convierte en un importante guía para el protagonista, y también el personaje de Anselm Klinkherbogk, un pobre zapatero⁴ que está a punto de tener un “segundo nacimiento”, el cual se manifiesta a través de la supuesta unión hipostásica con el Abraham bíblico.

³ Es muy posible que el nombre del personaje sea un guiño al Jan Swammerdam histórico (1637-1680), un historiador natural cuyo libro de entomología titulado *Biblia Naturae* (1727) influyó fuertemente en Swendeborg y en su “noción de un universo ordenado y racional como la revelación de Dios y la realización visible de la voluntad divina” (Goodrick-Clarke, 2008: 159).

⁴ La referencia a un zapatero iniciado podría ser de nuevo un guiño a otro personaje histórico, también zapatero: Jacob Boehme (1575-1624), quien fuera el principal representante de la teosofía cristiana durante la época barroca, en un

Algunos estudiosos como Hartmut Binder han visto en Klinkherbogk una referencia clara al místico cristiano y rosacruz Alois Mailänder, el principal maestro de Meyrink después de que éste se alejara de la *Eastern School of Theosophy* a raíz de su desavenencia con Annie Besant. La inclinación netamente cristiana del grupo que se formó alrededor de Mailänder contrastaba de forma importante con el carácter orientalizante de la teosofía. Los discípulos de Mailänder recibían un nombre espiritual propio tomado de la *Biblia*, así como un fragmento de las escrituras que habrían de repetir constantemente a manera de mantra. Con estos dos elementos, se esperaba que las personas comenzaran un proceso de metamorfosis interna: “El pensar vivamente este “nombre verdadero” habría de transformar poco a poco el cuerpo, ‘el antiguo nombre’, en espíritu” (citado por Binder, *op.cit.*: 185). De la misma forma, las personas congregadas alrededor del grupo de los personajes de Swammerdam y Klinkherbogk, reciben nombres cristianos como esperanza del segundo nacimiento y la muerte mágica del cuerpo:

Nuestra meta es la vida eterna. –En cada nombre hay una fuerza secreta interna, y si nosotros repetimos incesantemente este nombre en nuestro corazón, con los labios cerrados, hasta que llene de forma constante, día y noche, nuestros ser, entonces llevamos hacia nuestra sangre la fuerza espiritual que, circulando en las venas, transforma nuestro cuerpo con el tiempo” (Meyrink, 1963: 92).

El sincretismo religioso, que en este caso mezcla la tradición teosófica con un misticismo meramente cristiano, es característico de la forma en que operaba el quehacer esotérico de fin de siglo XIX y principios del siglo XX, pues la relación de los estudiosos con las diferentes propuestas no siempre estaba marcada por límites claros:

Durante este periodo, era frecuente que las corrientes mágicas no se separaran de todo un complejo de formas esotéricas de conocimiento; la práctica de la magia estaba vinculada a menudo con varias logias esotéricas o grupos que en todo caso no podrían ser descritos cabalmente como solo mágicos, sino como místico-mágicos (Versluis, 2007: 136).

En *El rostro verde* dicho sincretismo demuestra la existencia de varios caminos o posibilidades para llegar a la desarticulación del ego. En cuanto a la muerte mágica del cuerpo o su reconocimiento como un nivel muy básico de existencia, el personaje de Jan Swammerdam se convierte en el principal guía del protagonista Hauberrisser, sobre todo a raíz de la muerte física de su amada Eva van Druysen. Swammerdam concibe el ego individual y el ego personal con otra

contexto de recrudescimiento de la ortodoxia reformista alemana. Boehme planteaba “una psicología esotérica del alma individual y su unión con la divinidad a través de la meditación en Sophia (Sabiduría)” (*Ibidem*:87).

metáfora frecuente en el imaginario teosófico, a saber: como entomólogo, con la analogía con la mariposa y su capullo: la primera debe necesariamente salir del segundo para emprender el vuelo. Así que, en una especie de reelaboración del discurso kantiano sobre la Ilustración, el iniciado aboga siempre por alcanzar una “mayoría de edad” espiritual que supone la emancipación del tutelaje de lo material, o en su defecto, experimentar lo material solo en tanto motor del progreso espiritual:

Las personas que han sometido su destino al espíritu que reside en ellos, están bajo la ley espiritual. Han alcanzado la madurez, se han liberado del tutelaje de la tierra, sobre la cual algún día habrán de ser señores. Cualquier cosa que aún pueda pasarles en su ser físico, ha de llevarlos hacia adelante, todo lo que les sucede a ellos es lo mejor que podría pasarles (Meyrink, *op.cit.*: 201-202).

En este sentido, la muerte física de Eva, aunque dolorosa, se convierte en un acontecimiento necesario para que la unión de ambos personajes no se concrete solo en el plano de un matrimonio físico, sino más bien en la boda alquímica o espiritual, que supondría la superación analógica de lo que ha sido separado analíticamente.

En cuanto a la novela *El dominico blanco*, la desarticulación del ego en el personaje principal, Christopher (quien puede ser interpretado como alegoría del Christian Rosenkreuz de la leyenda rosacruciana del siglo XVII), se logra a lo largo un camino de iniciación en el cual le es revelado que su forma contingente es tan solo un eslabón más en la cadena de la línea genealógica de los Jöckers, una ancestral familia de iniciados que, generación, tras generación, ha intentado llevar a buen fin el proceso de retorno al ser superior. Es decir, que él, en conjunto con sus antepasados, constituye un “ego permante”, representado con frecuencia en el imaginario meyrinkiano a través de un árbol o una casa con innumerables niveles y habitaciones. Los múltiples “yoes” del personaje se encuentran atrapados en un proceso de reencarnación y de purificación y están en espera de que su último avatar “personal” tenga una epifanía de su misión y lleve a buen fin la “Gran Obra” alquímica. La primera referencia importante al proceso de *nigredo* en esta novela se plantea en un sueño alegórico que Christopher tiene de niño en un orfanato, antes de ser adoptado por el barón Jöcker:

Empecé por soñar que había sido enterrado vivo y que no podía mover mis manos o mis pies; pero entonces llené mis pulmones con poderosas inhalaciones y reventé así la tapa del ataúd; y estaba caminando a lo largo de un sendero solitario y blanco, que era más terrible que la tumba de la que acababa de escapar, pues yo sabía que nunca tendría fin. Yo añoraba estar de vuelta en mi ataúd, y ahí estaba atravesado en el camino.

Se sentía suave, como carne, y tenía brazos y piernas, manos y pies, como un cadáver. Cuando me metí en él, me di cuenta que no proyectaba una sombra, y cuando miré hacia abajo para revisar, yo no tenía cuerpo; luego toqué mis ojos, pero no tenía ojos; cuando traté de mirar las manos que tanteaban por ellos, no pude verlas.

Mientras la tapa del ataúd se cerraba sobre mí, sentí como si todos los pensamientos y sentimientos que tuve mientras caminaba a lo largo del camino blanco hubieran sido de alguien muy viejo, aunque todavía sin joroba; luego, cuando la tapa del ataúd se cerró, desaparecieron, justo como se desvanece el vapor, dejando atrás como depósito el modo de pensar, mitad ciego, mitad inconsciente, que normalmente llenaba la cabeza del joven imberbe que era yo, parado como un extraño en la vida. (Meyrink, 1921: 48-49)

Así como la primera visión que Athanasius Pernath experimenta en *El Golem*, también Christopher tiene acceso a una representación condensada del camino de transmutación a través de la muerte del cuerpo entendido como ataúd de la consciencia y ligado a la idea de la muerte en vida o al dormir en el velar, así como al concepto teosófico de *manas* inferior. Es decir, que la alegoría de la carne también puede relacionarse con la producción de pensamientos y con las capacidades cognitivas regulares, descritas en el pasaje como “un modo de pensar, medio ciego, medio inconsciente”. En contraposición a ellos se presenta la imagen de los “pensamientos y sentimientos evaporados” que se producen una vez que se cierra el ataúd y que surgen mientras Christopher camina por el sendero blanco. Estos otros pensamientos pueden ser a su vez asociados con el *manas* superior, es decir, con la imaginación, la intuición y todos los instrumentos de la *gnosis*. El progreso espiritual que supone escapar al ataúd y a la corporalidad (el cuerpo que se deshace) en la primera parte del sueño, y acceder al sendero terrible de la iniciación, se ve truncado cuando el miedo ante lo real se abre para el protagonista y lo obliga a buscar refugio nuevamente en el mundo material. En este sentido, el viejo que camina por el sendero puede interpretarse, en el marco de la teosofía, como el ego individual de Christopher y todos sus avatares, que ha pasado muchas vidas buscando concretar la trayectoria iniciada, aún sin éxito.

El sendero blanco, en tanto que alegoría alquímica, es una referencia al eslabón en el proceso de transmutación que sigue al *nigredo* y que representa la iluminación, a saber: el *albedo* o trabajo en blanco. Esta segunda etapa también encuentra su correlato en la tradición gnóstica y cabalística:

En la gnosis y en la cábala, Sophia [...] reúne los caracteres de la esposa virginal y de madre engendradora, la *Mater Materiae*. La semilla que recibe, se dice en ‘Aurora consurgens’ produce un triple fruto. Y ese fruto que lleva en su seno es el caduceo tripartito, el Cristo-Mercurio, la serpiente curativa, el agua benefactora que fluye por el Hades para vivificar los cuerpos muertos de los metales y redimir a su madre y esposa. Así comienza el ‘blanqueo’: sus vestidos son ahora

“más blancos que la nieve”, y dará a su esposo alas como las de paloma para elevarse con él a los cielos (Roob, *op.cit.*: 238).

El blanqueo de los metales, la vivificación del cuerpo en otra dimensión, tras su muerte mágica y la unión con Cristo (el Christopher trascendente de este ego), nos remite a su vez a la idea teosófica de la recuperación o camino de vuelta a la triada superior en el septenario:

‘Christos’, que para nosotros representa *Atma-Buddhi-Manas*, el ‘YO’ [...] nos lleva a esto: el único Dios al que debemos rezar y reconcer, o más bien, con el cual debemos actuar al unísono, es el espíritu de Dios, cuyo templo es nuestro cuerpo, en el cual él mora (Blavatsky, *op. cit.*:71).

En el caso de la novela *El ángel de la ventana occidental* el lector también es testigo del tortuoso camino que lleva al protagonista, quien, en su versión de “ego personal” es el barón Müller, limitado en la jaula de su consciencia más burda de ciudadano secular del siglo XX, al reconocimiento y a la recuperación paulatina de las otras dimensiones de su ser en la figura de John Dee, el mago, astrólogo, astrónomo y matemático de la era isabelina. El reconocimiento de la misión inconclusa de los representantes de las otras dimensiones de su yo, obliga a Müller a moverse a través de complicadas redes de planos que encuentran su correlato en el acceso a las diferentes dimensiones de su ser tripartito.

Como en el caso del personaje de Swamerdamm en *El rostro verde*, el proceso de *nigredo* también se plantea en la última novela meyrinkiana en términos entomológicos, con el imaginario de la mariposa emergiendo de la crisálida, que habrá de ser abandonada después de haber cumplido con su función incubadora. La descripción de esta imagen suele reverberar en los distintos planos de realidad a los que tiene acceso Müller, poniendo de manifiesto el principio esotérico de correspondencias o espejos mágicos que trascienden tiempo y espacio. Así, después de reflexionar sobre su antepasado John Dee e intuir una cercanía con él más íntima que el mero parentesco, el protagonista emprende una caminata en la que tiene esta visión escindida de sí mismo:

Me ví en casa, en cuclillas, no como uno se ve al mirar el pasado, no: así, como si estuviera todavía sentado todavía frente a mi escritorio en la ciudad, como una cáscara vacía, un capullo de insecto invernado, despojado y adherido a su lugar de muerte, fuera del cual yo, mariposa revoloteante, había eclosionado apenas hacía unos días, para disfrutar de mi nueva libertad aquí arriba, en el brezo rojo (Meyrink, 1975: 111).

Cuando finalmente regresa a su casa, Müller se entera de la muerte de su conocido, el barón Stroganoff, en términos parecidos, pues su ropa queda abandonada en su cuarto como “capullo de mariposa” (*Ibidem*: 112). Y poco tiempo después, lee en los diarios de Dee sobre la visión que éste tiene de una libélula emergiendo de su capullo:

“Este es el secreto de la vida”, me dije en voz alta a mí mismo. “Así se ha desprendido de su piel lo inmortal en otra ocasión, así se ha escapado la voluntad otra vez de su prisión, de acuerdo a sus designios” (*Ibidem*:122).

Es importante recalcar que la reintegración de los personajes a sus consciencias no fragmentarias se formula en términos de perfeccionamiento, ascenso y transmutación. Si bien la tradición esotérica premoderna plantea que este tipo de experiencia es un “proceso dinámico que *se desenvuelve fuera del tiempo*” (Hanegraaff, 1998: 261. Énfasis en el original), es decir, que se lleva a cabo más en la eternidad que en el tiempo, la novela esotérico-fantástica meyrinkiana es hija de su época, y está ligada a un temporalismo y a una consciencia histórico-evolutiva que constituyen una de las más importantes aportaciones de la modernidad al discurso esotérico finisecular: “[d]e este modo, la idea platónica del retorno circular se fusiona con la idea del progreso lineal, y el resultado es ‘la figura distintiva del pensamiento y la imaginación románticos –*el círculo ascendente, o espiral*’” (*Ibidem*: 248. Énfasis en el original). Siguiendo este postulado, aunque los héroes meyrinkianos terminen por reintegrarse a una esfera más allá del tiempo, dan cuenta de su proceso evolutivo en términos de repetición de patrones, de perpetuación de rasgos y flaquezas de carácter en innumerables generaciones históricas que, al final, constituyen avatares materiales del mismo ser: “¡Necio, que todavía no te reconoces a tí mismo! ¿Qué es el tiempo? ¿Qué es la metamorfosis? –Aún después de centurias sigo siendo yo: – ¡Yo después de la centésima tumba, yo soy: después de la centésima resurrección!” (Meyrink, 1975: 208).

Lo mismo puede decirse de los antagonistas que lo acompañan con el propósito de entorpecer su misión, por ejemplo los entes “Mascee”, “Bartlett Greene” y “Assja Shotokalungin”, que regresan esencialmente iguales, pero ligeramente diferentes en cuanto a su necesidad de adaptación al contexto histórico específico de su última encarnación. En la larga espiral del tiempo esotérico, las batallas y las evoluciones se ganan o pierden una generación a la vez. Así, Lipotin, quien también es Mascee, afirma que este conjunto de personajes seguirá encontrándose hasta que alguno de ellos rompa el ciclo:

[D]igamos, en pos de la sencillez: ‘yo’, –yo, ha usted de saber, soy eterno. Toda ser es inmortal, solo que no lo sabe o lo olvida cuando llega al mundo, o lo abandona, por lo cual no pueda afirmarse que tenga la vida eterna. Quizás en otro momento. Estaremos, con suerte, un largo tiempo juntos (*Ibidem*:118).

También en *El Golem* se plantea que algunos de los habitantes del gueto han estado siempre ahí, a guisa de distintas generaciones de una familia, que se mueven en el ciclo del eterno retorno. Sin embargo, su presencia, al igual que la de los personajes de Mascee o Assja en *El ángel de la ventana occidental*, no necesariamente significa que se encuentren en un proceso de purificación. En algunos casos, como con la prostituta adolescente Rosina, se relacionan más bien con ciertos arquetipos antagónicos, como la *femme fatale*: las Evas y Liliths, siempre acechando para desviar a los héroes de su camino:

“¡Sí! La pelirroja Rosina, ese también es un rostro, del que uno no se puede desprender y al que uno ve emerger siempre de los recodos y esquinas”, dijo de pronto Zwakh, así sin más. “Esta sonrisa petrificada y maliciosa la conozco desde hace toda una vida. ¡Primero la abuela, luego la madre! –Y siempre la misma cara, ¡ni un solo rasgo diferente! El mismo nombre Rosina; – siempre es la resurrección de la otra” (Meyrink, 1994: 58).

Con la asimilación del modelo teosófico de la división septenaria del hombre a la configuración de los protagonistas y antagonistas, así como de la estructura de los diferentes planos de realidad en sus novelas, Gustav Meyrink se adscribe a una corriente cultural que se resiste al proceso de desencantamiento del mundo moderno. El *nigredo* o muerte mágica, tiene su correlato en la desarticulación de la concepción burguesa del sujeto material como unidad monádica, que ejerce un supuesto control del mundo a través de su racionalidad. La aparente pérdida se compensa con el acceso a un conocimiento superior o gnosis: el darse cuenta del carácter ilusorio del mundo no implica una desgracia, sino la restitución a la experiencia humana de su dimensión espiritual e incluso de la posibilidad de la reintegración con la divinidad, así como del ejercicio de ciertos poderes supranormales. Esta exploración de una “consciencia revitalizada”, de carácter más ontológico que epistémico, se da en el marco de una preocupación general por el tema del inconsciente y de una batalla por el dominio de su narrativa. Los psiquiatras, el psicoanálisis freudiano y la metapsíquica se inclinaron en definitiva hacia el polo cientificista; la teosofía por su parte, logra armonizar los aspectos contingentes y los trascendentes del ser, convirtiéndose así en una verdadera síntesis de las cualidades ocultas del inconsciente.

Bibliografía

BINDER, H. (2009) *Gustav Meyrink. Ein Leben im Bann der Magie*, Praga, Vitalis. Praga.

BLAVATSKY, H. P. (1889) *The Key to Theosophy*, Londres, The Theosophical Publishing Company.

CHAVES, J. (2005) *Andróginos. Eros y ocultismo en la literatura romántica*, México, I.I.F. de la U.N.A.M.

FAIVRE, A. Y NEEDLEMAN J. (eds.) (1992) *Modern Esoteric Spirituality*, Nueva York, Crossroad.

GOODRICK-CLARKE, N. (2008) *The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction*, Nueva York, Oxford University Press.

HANEGRAAFF, W. J. (1998) "Romanticism and the Esoteric Connection" en *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, Van den Broek, R. y Hanegraff W. (eds.), Nueva York, State University of New York Press.

HANEGRAAFF, W. J. (2012) *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Nueva York, Cambridge University Press.

MEYRINK, G. (1921) *Der weiße Dominikaner*. Viena-Berlín-Leipzig-Múnich, Rikola.

MEYRINK, G. (1963) *Das grüne Gesicht*. Friburgo, Hermann Bauer.

MEYRINK, G. (1975) *Der Engel vom westlichen Fenster*, Múnich, Knaur.

MEYRINK, G. (1994) *Der Golem*, Múnich, Langen Müller.

OWEN, A. (2004) *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago, University of Chicago Press.

ROOB, A. (2001) *El museo hermético. Alquimia y mística*, Caramés C. (trad.), Colonia, Taschen.

SØRENSEN, J. (1999-2000) "Theosophy. Metaphors of the Subject" en *Temenos* 35-36, p. 225-248.

TREITEL, C. (2004) *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*, Baltimore, John Hopkins University Press.

VERSLUIS, A. (2007) *Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism*, E.U.A., Rowman & Littlefield Publishers.