

II. NOTAS

EL “*DIARIO ÍNTIMO*” DE LUIS OYARZÚN: UNA LECTURA¹

*Fernando Pérez Villalón*²

Pontificia Universidad Católica de Chile

1. INTRODUCCIÓN

En general, desde la aparición de una edición de páginas escogidas del *Diario íntimo* de Luis Oyarzún, en 1990, y de su edición íntegra en 1995 (ambas a cargo de Leonidas Morales), la crítica ha reaccionado muy favorablemente. El diario se extiende desde 1949, cuando su autor tenía veintinueve años, a 1972, fecha de su muerte, y abarca en sus más de seiscientas páginas todas las facetas de su personalidad: sus angustias, reflexiones y alegrías, sus críticas, sus elogios, los retratos de diversos personajes de su tiempo, la descripción de paisajes chilenos y extranjeros. Podría hablarse de un redescubrimiento de la figura de Oyarzún gracias a la aparición de este texto.

Ignacio Valente, por ejemplo, anota que “se reconoce mejor la persona y el estilo de Oyarzún en estas anotaciones azarosas y libres, que en sus ensayos académicos: se lo siente más cómodo y suelto como pensador asistemático” (1990). En otra crítica, el mismo Valente afirma que:

¹ Este trabajo fue elaborado en el marco del proyecto FONDECYT n°1980789, dirigido por Roberto Hozven. Aprovecho de hacer constar aquí mi agradecimiento a todos quienes participan en el equipo de investigación, cuyo aporte en las reuniones ha sido de vital ayuda en la producción de este texto: Dánisa Bónacic, Roberto Hozven, Rolando Jara, Mario Lillo y Germán Reyes.

² El autor es Licenciado en Letras con mención en Literatura y Lingüística Hispánicas, de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

El diario íntimo suele ser, (...) un género parasitario y residual, que no termina de ser obra. Pero el de Oyarzún se acerca mucho a la condición de obra substantiva porque combina el azar cotidiano –su elemento fortuito– con un sostenido impulso narrativo, ensayístico y poético. (...) No hay aquí –cosa rara en el género– autocomplacencia ni narcisismo, ni autojustificación, ni frases para el bronce, ni el rabillo del ojo puesto en la posteridad, ni egotismo alguno, sino la virtud de no hacerse nunca el interesante: una modestia y un pudor que le agradecemos (...) Su diario es como un tratado informal y azaroso sobre el carácter nacional o la psicología chilena, desde el mirador privilegiado de quien ha podido comparar, en razón de sus permanentes viajes y de su cultura nacional (1995).

Grínor Rojo, por su parte, comienza comentando la inferioridad de la obra publicada en vida por Oyarzún respecto a su calidad de conversador y orador brillante, la “distancia entre la eficacia tremenda de su oralidad y la índole de su proyecto, necesariamente escritural” (p.126). Sin embargo, señala, “paradójicamente, Lucho Oyarzún logra realizar esa ambición no con la obra grande y maciza con la que quizás soñó (...), sino que con el rescate y la inscripción en el texto de su oralidad” (p.126).

Leonidas Morales, por su parte, comenta en su prólogo a la edición íntegra del diario que Luis Oyarzún tenía en general una impresión más bien negativa de su obra publicada, se consideraba en cierto modo un fracasado. Sin embargo, según Morales, la aparición del diario lo convierte en una figura de importancia indiscutible en el panorama de la literatura chilena.

Examinemos, entonces, el diario. Intentaré realizar ahora un recorrido por sus temas principales, sin la pretensión de agotarlos, sino sólo señalándolos. Por eso, decidí operar en base a diversos ejes temáticos, a una trama abierta de sentidos en la que se reconocen recurrencias, recursividades, motivos que regresan una y otra vez, variando y alterándose, pero siempre reconocibles, como en una obra musical. Estos motivos se entrelazan contrapuntísticamente, generando ecos y consonancias a la vez que disonancias no resueltas. Esta irresolución me parece un rasgo fundamental del texto de Oyarzún, por lo que más adelante volveré a ella.

2. EJES TEMÁTICOS

La naturaleza

La preocupación ecológica, así como la fascinación ante lo natural, son una constante a lo largo de las páginas del diario. Ambos temas se encuentran también en la obra de Oyarzún *Defensa de la tierra* (1973, publicación póstuma), construida en gran parte con fragmentos del diario. Morales señala en su

edición los pasajes que fueron a parar allí, con leves modificaciones (la supresión de la fecha y la agregación de un título)³.

Impresiona la temprana sensibilidad y conciencia de Oyarzún frente al problema de la progresiva destrucción del medio ambiente. El autor siente como propio el sufrimiento de la naturaleza explotada, y no acepta el progreso como excusa de su destrucción: "Cada árbol ardiendo debiera dolernos como una quemadura" (4/2/72). En esto, Oyarzún se adelanta a su época, anticipando el creciente ecologismo actual.

Ahora bien, es importante subrayar que Oyarzún es a la vez un ecologista y un humanista cristiano. Es decir, su preocupación por la naturaleza no lo lleva a renegar de su interés preponderante por el ser humano, ni a renegar del cristianismo, sino a asumirlo con una mayor distancia crítica. Esto lo diferencia de otros ecologistas más dogmáticos y extremistas. Por ejemplo, Lynn White jr., en su artículo "The historical roots of our ecological crisis", presenta al cristianismo como culpable en gran medida de la crisis ecológica actual, por su antropocentrismo, que erradicó la idea de un mundo natural animado por espíritus (animismo) y estableció la dualidad separatoria entre hombre y naturaleza, otorgando al primero superioridad sobre esta última, por medio de su mito de la creación. De acuerdo a White, esta superioridad ha sido interpretada desde el Renacimiento como un derecho a entregarse a la explotación sin restricciones. Oyarzún trasciende esta dicotomía: su cristianismo no es antropocéntrico en el sentido que critica White y, sin embargo, incorpora en su pensamiento la herencia espiritual del Renacimiento (por ejemplo, en sus acercamientos a da Vinci) y se mantiene siempre fiel a su legado humanista.

En cierto modo, la religiosidad ecologista de Oyarzún, por su afición a contemplar humildemente, sin sed de dominio, se acerca a la imagen de San Francisco de Asís, a quien White propone como una vía posible para reconciliar el cristianismo con la ecología. La tendencia franciscana de Oyarzún tiene que ver con lo que él llama la "salvación por lo cotidiano", el amor a las cosas simples como forma de religiosidad. Algo así parece haber intuido Gastón von dem Bussche al alabar el franciscanismo de Oyarzún, en el marco de lo que él llama su "humanismo cristiano".

³ Algunos ejemplos: las anotaciones de los días 21/9, 12/08 y 4/03 del 61 se convirtieron, con pequeñas modificaciones, en las páginas 2-7, 86-87 y 19-23 de *Defensa...* La operación principal que transforma al texto de anotación diarística en ensayo sería entonces la supresión de la fecha, marca de lo fragmentario y cotidiano, y su reemplazo por un título. Por otra parte, la composición por simple superposición, por yuxtaposición, intenta convertirse en una estructura conceptual, argumental, basada más en nexos subordinantes que coordinantes.

Por otra parte, la naturaleza opera en el texto del diario como un factor ordenador del ámbito moral. Así, Oyarzún afirma, el 7 de febrero del 52, en El Horcón:

En algunos hombres, la conciencia del bien está ligada al sentimiento de la naturaleza. No descubro en ninguna parte tan excelentemente mi bondad como al respirar el aire yodado del mar, al atardecer de un bello día dedicado a la lectura y a los ejercicios físicos, y aun se restaura en mí el goce de la más pura inocencia cuando, en favor de esa respiración de salud, puedo percibir mi parentesco con los pájaros, los peces, las plantas.

El sentimiento de hermandad con lo creado actúa en Oyarzún como un reconstituyente moral. La paz de la contemplación le trae un sentimiento de tranquilidad espiritual.

Es notable, por otra parte, el conocimiento preciso y exhaustivo de la botánica, de los nombres científicos o populares de las diversas especies, que muestra Oyarzún en el diario. Su pasión por la naturaleza no se agota en la contemplación, sino que lo lleva a la necesidad de nombrar, tan exacta y justamente como le sea posible, lo visto, y luego escribirlo, fijándolo en las páginas del diario. Veamos sólo un ejemplo:

La oreja de palo (*fomes aplanatus*, Gill) puede llegar a tomar la forma de una columna china de marfil tallado con las más finas decoraciones de hojas. Se llama también *libro del monte*. Pertenece a la clase de los hongos Basidiomicetos y desintegra los tejidos interiores del árbol en que se instala (3/2/62, Hualpén).

Oyarzún recuerda en esto a otro minucioso observador y anotador: el Ernst Jünger ya maduro de *Pasados los setenta*, tercer volumen de su diario. Sin embargo, la conjunción de la escritura diarística y la práctica del naturalismo es tan extendida que probablemente se podrían perseguir sus trazas hasta los diarios de viaje del siglo XIX,⁴ es decir, hasta la época en que se publican los primeros diarios íntimos⁵, lo que difunde mucho la práctica del género, existente entonces ya desde hacía tiempo. Si se quisiera ir más atrás aún en la genealogía de la relación entre escritura y descripción de la naturaleza en Oyarzún, sería preciso remontarse al Renacimiento, a los cuadernos de Leonardo, que Oyarzún comenta profusamente alrededor del año 52, mientras prepara una conferencia sobre él.

⁴ Un buen ejemplo sería el *Diario del viaje de un naturalista alrededor del mundo* (1831- 1836), de Darwin. También Gide, uno de los diaristas más importantes del siglo, tenía vocación de naturalista.

⁵ Cfr. Girard, Cap. II, "Cronología del diario íntimo", pp.57-100.

La naturaleza es para Oyarzún, entonces, además de un reconstituyente moral, un detonador de la escritura: un estímulo, una provocación para escribir. Esto se ajusta a lo que Slovic señala como una constante de los escritores de la naturaleza: "...la verbalización de las observaciones y reacciones lo vuelve a uno mucho más agudamente consciente que una asimilación pasiva de la experiencia" (p. 352). O también, más adelante, "...llevar las cosas al lenguaje ayuda a la persona a ver mejor, y esto puede ocurrir tanto en el momento de confrontación como retrospectivamente, mientras se está sentado en un escritorio horas más tarde" (p.355). Slovic acierta en su descripción de ese vaivén constante e ininterrumpido, del observar al fijar por escrito lo visto, para así verlo mejor, y volver a escribirlo, para regresar a verlo, y así sucesiva e insistentemente, pues lo uno no es posible sin lo otro.

Una de las críticas que Oyarzún hace constantemente a los escritores chilenos se refiere a su incapacidad de nombrar nuestra naturaleza, que los vuelve ciegos a ella, e imposibilita su conversión en paisaje⁶. Esta pasión por describir, por escribir lo contemplado, cristaliza en innumerables anotaciones del diario como un anhelo de visión, llegando a identificarse a veces hasta con la salvación:

Quisiera describir realmente algo. Descubrir un objeto. Romper de un solo tajo en mí el destierro del alma humana. ¿No estamos fuera del paraíso porque no vemos? ¿Oigo a este jardín? ¿Lo veo? Hay en la flor del azulillo un tiritón de mi alma que no puedo expresar (20/12/50, Peñaflor).

Esto nos lleva a otro de los temas recurrentes en el diario.

Ver: anhelo de salvación, nostalgia del paraíso, inmanencia y trascendencia

"Ver" es el título del libro de poemas en prosa que Oyarzún publica a su regreso de Inglaterra, el año 52⁷. Ese libro está compuesto, en parte al menos, con fragmentos del diario, las anotaciones de carácter más marcadamente lírico de los años 50 y 51 (Morales 1995, p.12).

⁶ Cfr. El texto sobre Rafael Maluenda en *Temas de la cultura chilena*, y las pp.78-79 del diario, donde critica a Eduardo Barrios y elogia a Enrique Lafourcade por lo mismo.

⁷ El 10/1/53, primera anotación del año, Oyarzún consigna su sentimiento de culpa por los proyectos concebidos durante su estadía en Europa y abandonados al llegar a Chile: "Me ha costado un mundo decidirme a publicar *Ver*, que por fin ha salido. Al venirme de Europa, tenía no menos de 6 libros en proyecto..."

A lo largo de las páginas del *Diario*, Oyarzún expresa reiteradamente su anhelo de retorno a la inocencia primigenia, al paraíso perdido, a la pureza original, anterior al pecado. Este anhelo va acompañado de los constantes lamentos por la actual condición humana de degradación, entregada al odio y la violencia. Ello lleva implícito un reconocimiento de la existencia del mal como parte del mundo, de la naturaleza y, sobre todo, del hombre:

Pues la verdad es que el hombre siempre deseará su propia muerte, confesándose o no a sí mismo, mientras no regrese al paraíso, pues fuera del paraíso, que es, al fin y al cabo, nuestro único lugar natural –nuestra verdadera patria, pues allí fuimos creados–, siempre nos sentimos insatisfechos, angustiados, extranjeros (28/4/50).

En oposición a esa angustia, la visión se identifica con el paraíso, por lo que adquiere carácter salvador, de redención:

Quisiera describir realmente algo. Descubrir un objeto. Romper de un sólo tajo en mí el destierro del alma humana. ¿No estamos fuera del paraíso porque no vemos? (20/12/50).

En esta cita se aprecia el importante nexo entre visión, naturaleza y escritura. Es el contemplar la naturaleza lo que sirve de reconstituyente moral. No tanto la naturaleza por sí misma, sino su contemplación. Y no tanto su contemplación como su escritura.

Ahora bien, ¿qué es exactamente “ver” para Oyarzún? Por un lado, se trata de una comunión entre sujeto y objeto, que acaba con la distancia impuesta entre uno y otro por la conciencia crítica. Al mismo tiempo, se trata de una búsqueda de exterioridad, de objetividad, que evoca (a veces explícitamente) el misticismo budista, por el anhelo de disolución del yo que lleva implícita:

Cuando la experiencia de la identificación alcanza la plenitud, la religión se vuelve atea, se hace innecesaria. La inmanencia devora a la trascendencia y el yo y el no yo, unidos, se vuelven Dios, sin adentro ni afuera. Comprendo al fin que el budismo, suprema exaltación de la conciencia religiosa, pueda resplandecer en una beatitud total sin Dios (20/03/64).

Este interés orientalista no es una peculiaridad extraña de Oyarzún. Al contrario, se trata de un rasgo generacional (Serrano, Anguita, Paz, etc.). Habría que rastrear de qué fuentes textuales proviene el orientalismo en esta generación. En todo caso, puede aplicarse a la relación de Oyarzún con el misticismo oriental la afirmación con la que Umberto Eco concluye su ensayo “El zen y Occidente”:

[En nuestra cultura], el Zen ha encontrado oídos dispuestos a acoger su mensaje como un sustitutivo mitológico de una conciencia crítica. Ha encontrado en él la invitación a gozar de lo mudable en una serie de actos

vitales en vez de admitirlo solamente como un frío criterio metodológico. Y todo esto es positivo. Pero el Occidente, aun cuando acepta con alegría lo mudable y rechaza las leyes causales que lo inmovilizan, sin embargo no renuncia a definirlo nuevamente a través de las leyes provisionales de la probabilidad y de la estadística, porque – (...) – el orden y la inteligencia que "distingue" constituyen su vocación (p. 274).

A la larga, Oyarzún experimenta rechazo hacia el misticismo, por su desprecio del aquí y ahora, del momento presente, de este mundo, y por su carácter indiferenciado. Esto nos remite nuevamente a sus ideas sobre la salvación por lo cotidiano:

Lo abominable en el místico es la fusión de todas las cosas en el Todo, en el Uno, en la odiosa unidad. Más me gusta Santa Teresa amando a sus pucheros que transida por el rayo divino, olvidada del mundo. Es este mundo el que debe ser restaurado. ¡Qué pobre es el lenguaje místico, pobre como el arrobamiento y el anhelo que borran todo límite! (30/10/51).

A propósito del misticismo, en Oyarzún se verifican claramente los dos momentos sucesivos y complementarios, en constante alternancia, que identifica Slovic en los escritores de la naturaleza norteamericanos: conjunción y disyunción, tensión dialéctica entre correspondencia con lo visto y conciencia acrecentada de los propios límites, a causa de la otredad de lo contemplado. Es decir, los escritores de la naturaleza tienden a alternar, según Slovic, la identificación con lo observado con la constatación de la distancia que los separa de ello (es decir, de sus propios límites). En Oyarzún, el elemento distanciador es la conciencia crítica, analítica. Es ella la que realiza clasificaciones botánicas, o la que reacciona oponiéndose a lo natural indiferenciado, la que rechaza el misticismo y su "odiosa unidad".

Millas, en el texto que sirve de prólogo a *Defensa de la tierra*, nota también esta alternancia, que describe como "una sístole y diástole metafísica, por la cual el ser individual, ora se expande para perderse, ora se contrae para perder el mundo" (p.XXIII). Según Millas, "es grande la tentación del nirvana, pero el contemplador lúcido, ávido de ser, retrocede ante el apagón universal y la pérdida de sí mismo en la conciencia inconsciente del universo" (p.XXII).

Según Béatrice Didier, la escasez de diarios íntimos de la experiencia mística se debe a una incompatibilidad estructural intrínseca:

La visión beatífica y la fusión mística conllevan la anulación del yo, y por lo tanto del diario. (...) La relación con el yo es tan vital para el diarista que, si la relación del yo que mira y el yo que es mirado es reemplazada por la relación del yo con Dios, el diarista corre el riesgo de verse reducido al silencio, o al menos, de no poder seguir utilizando para expresarse el registro del diario (pp.134-135).

Sin embargo, el acto de ver no se agota en esta vertiente mística, sino que, al contrario, se utiliza también como un principio ordenador, rector (y por lo tanto clasificatorio, diferenciador) identificado a la conciencia crítica. Una buena definición de este modo de operar de la visión aparece en el curso de una conversación con Enrique Lihn, que Oyarzún transcribe en el diario. Lihn le pregunta, a boca de jarro, “¿y el espíritu, qué es, ya que tanto lo mencionas?”, a lo que Oyarzún responde:

Un rayo que ve y ordena, un ojo que ve y ordena. En el ver está su sustancia, y en el ordenar su movimiento, su método. Se ordenan el bien y el mal, la fealdad y la belleza, pero primero todo eso se ve. Sin ver, las ordenaciones son falsas (5/4/67).

El ver entendido así vendría a ser una suerte de fundamento para lo que Oyarzún entiende por cultura: “un repertorio de actividades que la sociedad ofrece al individuo (...) para que a través de ellas pueda vivir y crecer hacia una meta de sabiduría y de beatitud” (p.68), “un sistema de alimentación y expresión de los poderes humanos”, (p.85), “una larga búsqueda de calor, de tibieza, de cordialidad de la materia y del espíritu en medio de la frialdad de la naturaleza” (p.93), una vigilancia sobre sí mismo (p.196), un “esfuerzo invertebrado por humanizar un mundo que no es humanizable, transformando a la tierra en paisaje” (p.421).

La cultura vendría a ser, para Oyarzún, entonces, una distancia frente a lo natural que permite su contemplación, ya sin fusión con lo visto, ya sin misticismo. Otro rasgo distintivo del acto de ver en Oyarzún es la búsqueda de exactitud, de justeza y precisión, a la que ya nos referimos al hablar de su afición por la botánica, por la nomenclatura exacta para describir especies naturales. Esto hace de Oyarzún un “vidente”, en el sentido que da a este término Yourcenar en su ensayo sobre Borges, en oposición al “visionario”, relacionando al primero con la clarividencia, la cordura, la virtud de la atención, que otorga una conciencia lúcida y una perspectiva del universo, no de su sentido. El visionario, en cambio, ve de modo alucinado, extático y delirante, agregando a la realidad, superponiéndole sus fantasías e invenciones. En este sentido, se podría decir que es visionario todo utopista: Por ejemplo, de entre los mencionados en el diario, Miguel Serrano, Félix Schwartzmann y Neruda. Oyarzún, en cambio, es un vidente. Para él no se trata en absoluto de un ver apocalíptico, profético o fabulatorio. La intención de Oyarzún es ver lo real con la mayor fidelidad posible, sin añadirle ni quitarle nada, sin ceder al tentador panteísmo, conservando la distancia necesaria para que el ojo sirva de ordenador jerarquizante.

Este modo de ver se opone, además, a la ambición de poder y el deseo de dominación propios de la técnica y del progreso material, idealizado como solución a todos los problemas de la especie humana:

La ciencia nace del asombro; del deseo de conocer, de ver. Ayudar a ver el mundo, tal debiera ser su destino. Pero, abusivamente, ha triunfado en ella la voluntad de dominio. Ver y dominar: dos polos opuestos en la conducta humana (2/10/52).

Autocrítica: la carne y el espíritu, el trabajo como redención, conciencia y pecado original

El diario íntimo se presta fácilmente como género a la conciencia vuelta sobre sí misma, escrutándose en relación a la culpa y al sentimiento de pecado, y escribiendo esta experiencia, como confesión o penitencia⁸. Esto es una constante en el texto de Oyarzún. Para él, el pecado se identifica principalmente con los goces de la carne, su exacerbado sensualismo, su sexualidad, su alcoholismo y su tendencia a ser escéptico:

Estoy cada vez más convencido de que nuestro maridaje mortal con la carne, que es tierra, es nefasto. Estoy solo clamando por la lengua de la materia una cosa distinta, hecha a la medida de lo que soy, de eso mismo que ignoro (1/4/65).

En el acto sexual se viene a sentir con máximo esplendor, como en un rabiioso *allegro*, la ruina del pecado. Hasta dónde la conciencia cristiana ha intensificado este sentimiento, no podría decirlo, pero en todo caso no ha sido por ella creado. El deseo de inocencia me parece primario en el alma humana (17/9/51).

En oposición al mundo desordenado de las pasiones carnales, Oyarzún exalta su trabajo intelectual como forma de redención. El trabajo funciona aquí como una suerte de penitencia: limpia de la culpa, acerca al perdón, permite tomar distancia del sensualismo y las pasiones. En este sentido, opera de

⁸ "El intimista, encerrado en su cuerpo y en su yo, se siente rechazado por los otros y en discordancia con ellos. (...) Su conciencia no cesa de secretar sutiles toxinas que lo envenenan lentamente y lo conducen al límite de la locura, al borde de la nada. Podrá vivir, se pregunta, sin cometer alguna de esas acciones que envilecen, y su ansiedad alimenta su miedo del mañana. ¿Será capaz de encarar la situación que se presentará, o de responder a la llamada que siente en él, si ha fallado tantas veces en el pasado? Traspone al futuro su experiencia pasada siempre presente en él. El porvenir ofrece la imagen de un abismo peligroso, más que de una extensión deseable. Siempre listo a sentirse en falta y a declararse culpable, se sorprende cada día de encontrarse en libertad, sin haber cometido una de esas acciones que lo pondrían por fin ante los ojos del mundo en la posición interior en la que no cesa de sentirse, acusado de un crimen que no se sabe si cometió o no". Girard, pp.520-521.

modo semejante a la contemplación de la naturaleza, como un reconstituyente moral. Sin embargo, más que un equivalente a la contemplación, es el paso intermedio entre ésta y el pecado. Para poder acceder a la contemplación es necesario pasar por la purificación que significa el trabajo:

Aspiro a una vida ascética, de recogimiento interior y de trabajo. Quiero ser capaz de responder a mi deseo profundo de abandonar por completo las aventuras de los sentidos (4/3/52).

El trabajo intelectual es lo único que puede salvarme de los precipicios de la pasión. Entre Scilla y Caribdis, la salvación depende de una palabra creadora como el “Sésamo ábrete” (29/6/64).

El trabajo es, entonces, una ascesis⁹. Recuerda esto a Alfonso Reyes, cuando afirma que:

...hay que trabajar hasta borrar con el trabajo el dolor mismo del trabajo. ¿Será posible? ¿No nos estamos ya enredando en un laberinto de palabras? ¿El extremo se ha reducido a saber si la felicidad puede darse como estado constante? ¡Ay! El hombre nace presto para el dolor. Apenas, sí, tiene un aparato hereditario de transformación y resistencia cuya pieza principal es el gozo. Y nada más. No se culpe del dolor humano al trabajo, que al menos ofrece la alegría de las realizaciones, de las obras logradas, deleite propio del creador. Cuando el trabajo se hubiere abolido, el dolor levantará otra vez su cara implacable. Como el duende de Heine, el dolor se muda de casa con el amo (pp.209-210).

Sin embargo, el trabajo intelectual (y la conciencia crítica por medio de la cual se ejerce) tiene también en el diario una función negativa, en cuanto discriminatorio, analítico y, por tanto, escindidor, diabólico en sentido etimológico¹⁰. La conciencia crítica se vuelve, desde esa perspectiva, culpable del exilio del hombre, y llega en ocasiones a identificarse al pecado original:

Si el pecado original transformó a nuestros primeros padres, ¿cómo podría no afectarnos? (...) Si se trataba, como es plausible, de la aparición de la conciencia, sólo en el instante del pecado se consumó, en rigor, la naturaleza misma. Pero tal hecho positivo, pues la conciencia es un bien en sí, trae

⁹ La RAE define ascesis como “Reglas y prácticas encaminadas a la liberación del espíritu y el logro de la virtud”.

¹⁰ Cfr. Corominas, p.212: “**DIABLO**: (...) Tomado del lat. Tardío *diabolus*, y éste del griego *diábolos* íd., propte. “el que desune o calumnia” (Derivado de *diaballo*, “yo separo, siembro discordia, calumnio”).

consigo los riesgos más graves y, desde luego, el de la *demonización*, desde que se hace posible una vida de poder divorciada de lo divino (20/11/52).

¿Qué puede dolernos en esta mañana pura (...)? Nada, sino el ser ajenos, el contemplar una gloria que no es, por cierto, nuestra, pues debería yo lavar siempre mis pecados, *todos mis pecados*, comenzando por mi conciencia, para ser hermoso y puro como la telaraña que resplandece con el rocío o para florecer como la ola de aromos. La primavera provoca la nostalgia de una absoluta inocencia, y esta inocencia lo será sin muerte, sin conciencia divisoria, sin yo. El nirvana (7/8/59).

Ahora reaparece, con connotación negativa, esa resistencia a abandonarse, a la disolución. Se trata de un pecado. Sin embargo, en un vuelco interesante, finalmente aparece que el mayor pecado, en realidad, es el remordimiento. Como Montaigne, cuando afirmaba respecto del miedo, que no hay que temerle más que a él,¹¹ Oyarzún parece proponer que no hay más pecado que el de sentirse pecador:

Nada hay más envenenador del alma que la crítica continua de ella misma, la persecución puritana del pecado, nacida de una conciencia de mal tan terrible que llega a equivaler ella al mal (13/2/52).

Meditaciones estéticas

¿Sobre qué se ejerce esta capacidad crítica? En otras palabras, ¿en qué consiste el trabajo intelectual de Oyarzún? Gran parte de éste puede resumirse como la tentativa de descifrar su circunstancia, es decir, su época y su entorno. El siglo veinte, América Latina. La modernidad es uno de los temas que obsesionan a Oyarzún, y uno de los que más lo fascina, en el sentido de que lo atrae a la vez que lo inquieta, o, si se quiere, lo atrae porque lo inquieta.

Uno de los registros en los que esta inquietud cristaliza es el de la estética. Es una constante, en el diario, el comentario que hace Oyarzún de sus lecturas, así como de su recepción de obras de arte plásticas o musicales, o sus reflexiones sobre el fenómeno artístico en general. La estética era el área de la filosofía que más interesaba a Oyarzún, y aquella en la que se centraba su trabajo como docente universitario. Algunos de sus ensayos sobre este tema fueron recopilados por Juan Omar Cofré, con el título de *Meditaciones estéticas*. Cofré

¹¹ Montaigne, p.62: "C'est de quoy j'ay le plus de peur que la peur: aussi surmonte elle en aigreur tous aultres accidents".

expone, en el prólogo a este libro, los aspectos claves del pensamiento estético de Oyarzún. En primer lugar, le preocupa ante todo el arte contemporáneo, en el que él percibe un quiebre radical respecto del “arte clásico”. Este quiebre hace referencia sobre todo al abandono de la referencialidad mimética y a la carencia de un eje único ordenador de referencia. Para Oyarzún, estos fenómenos no pueden explicarse más que a la luz de la angustia y el desasosiego del hombre contemporáneo, debidos a su carencia de referentes estables. Como consecuencia de su disconformidad, el artista contemporáneo ya no busca halagar o complacer al espectador produciendo lo bello, sino que se aplica a expresar su subjetividad (produce imágenes del mundo interno, y ya no del mundo externo).

Esta visión del arte contemporáneo aparece también en el diario:

El abandono de toda perspectiva en la pintura equivale a la pérdida del sentido del valor en la moral y en la vida espiritual. Todo está igualmente cerca, todo es igual, todo da lo mismo (25/3/68).

Sin embargo, no sólo hay, como es natural, coincidencia de intereses entre las anotaciones del diario y los textos de estética. El 6/8/61, Oyarzún anota:

¿No es la imagen del cuerpo místico, en otro plano, lo mismo que el principio de conservación de la energía? Con esta diferencia: la energía de la ciencia se conserva, se junta, constituye una unidad cósmica. Pero no se comunica. Sus unidades, moléculas, átomos, son ciegas. En el cuerpo místico —¿no es algo leibniziano?— se conservan, se unen y se ven y se aman mutuamente. Este es, me parece, el ideal de T. de Chardin. Mas, con *toda* su validez terrena, él es también como todos los ideales, una proyección al límite. Los ideales son sobrenaturales. Y la idea de la sobrenaturaleza es lo mismo que la trascendencia de la vida, la supervida, es decir, el espíritu creador, inespacial e intemporal, el espíritu ajeno a la muerte del cuerpo. El espíritu que no tocamos sino en trances de desasimiento o entusiasmo. Cuando un hombre llega a sentir su espíritu, todo él se transforma en *pluma* y sopla donde quiere. Mientras el alma, presa del tiempo, es triste, el espíritu es jubiliatio máxima, identificación con el vuelo creador de la sobrenaturaleza. Si estuviéramos sólo prendidos a la psique con sus inserciones directas en el cuerpo, nuestra vida, pasada la juventud, no sería sino melancolía, tristeza, abatimiento. “Se nos va todo... Se va de ti mi cuerpo gota a gota”, dice el verso conmovedor de la Mistral. Mas el contacto con el espíritu transfigura la nostalgia en esperanza, ensancha al yo y lo olvida —toda pesadumbre es sólo cosa del yo. Aquí coinciden Buda y Cristo. Si pudiera yo *vivir* adentro de mi yo el no yo, y sentir que el yo y el no yo son idénticos, participantes de la misma luz, con eso sólo vencería a la muerte. Y con eso vencería a la historia y sus terrores. Sentiría la ilusión del presente, la ilusión de toda urgencia, la ilusión de mí mismo, pero también la realidad eterna de este mismo presente y de este mismo yo, unido substancialmente a la totalidad,

al destino, al mayor mundo. En el sueño reconquistó a los que amo y vuelvo a inflamarme en lo extinto. ¿Es menos real mi sueño que mis comunicaciones fútiles con el prójimo en el tiempo? ¿No me introduce el sueño en mi verdadero yo, ligado por comunicación entrañable a los demás seres humanos, a la materia, a Dios? Todo lo que veo decae y muere. Yo mismo, decaigo y moriré. Si fuera sólo materia organizada o intencionada, debería esperar desesperadamente el fin de todo, con el realismo más fino posible. Como el señor Krushev. Y millones como él. Pero en este vendaval del tiempo, hay instantes de visión, ventanas pequeñas, hacia la unidad.(...) El pensamiento humano ha vivido tan encadenado a su función práctica, que no sabe todavía penetrar en su propia mansión. Vivimos y morimos con nuestros tesoros sellados y nunca los abrimos.

En *Meditaciones estéticas*, en el ensayo "Sobre libertad y contemplación", Oyarzún escribe:

En último término, coinciden las grandes imágenes finales. En otro plano, el cuerpo místico es lo mismo que el Universo entrevisto a partir del principio de la conservación de la energía. Con esta diferencia: la energía material se conserva, se junta, se articula hasta constituir una unidad cósmica. Pero no se intercomunica. Sus unidades —moléculas, átomos, o *quanta*—, son ciegas. En el cuerpo místico se conservan, se unen, se ven y se aman mutuamente. Tal es el ideal de Teilhard de Chardin. Mas, con toda su validez, él es también como todos los ideales, una proyección al límite. Los ideales son, en esencia, supernaturales, y la idea de la sobrenaturalidad equivale, en este caso, a afirmar la trascendencia de la vida, una supervida. Es decir, a afirmar un espíritu creador, inespacial e intemporal, ajeno a la degradación de la energía y a la muerte del cuerpo, ese espíritu que no tocamos sino en trances de desasimiento o entusiasmo. Cuando un hombre llega a sentir el espíritu, todo él se transforma en *neuma* y vuela a donde quiere. Mientras el alma, presa del tiempo, es triste, el espíritu es júbilo máximo, identificación con el soplo creador de la supernaturalidad.

Si estuviéramos sólo prendidos a la psique con sus inserciones directas al organismo, pasada la juventud, nuestra vida no sería sino melancolía, desgano, abatimiento. Mas, el contacto con el espíritu transfigura la nostalgia en esperanza, ensancha al yo y lo olvida. La pesadumbre es sólo cosa del yo. Aquí coinciden Buda y Cristo. Si pudiera yo *vivir* adentro de mi yo el no yo, y sentir que son idénticos participantes de la misma luz, con eso sólo vencería a la muerte. Y con eso vencería a la historia y sus terrores. Sentiría la ilusión de todo presente, la ilusión de toda urgencia, la ilusión de mí mismo, pero también la realidad eterna de este mismo presente y de este mismo yo, unido en substancia a la totalidad, al destino, al mayor mundo. En el sueño, reconquistó a los que amo y vuelvo a inflamarme en lo extinto. ¿Es menos real mi sueño de amor entrañable que mis comunicaciones fútiles con el prójimo en el tiempo? El sueño me introduce en mi ser verdadero,

ligado, religado a los demás seres humanos, a la materia, a Dios. Todo lo que veo decae y muere. Yo mismo decaigo y moriré. Si fuera sólo materia organizada, debería esperar desesperada o resignadamente el fin de todo, con el realismo más pulcro posible. Pero en este vendaval del tiempo hay instantes de visión, ventanas pequeñas hacia la unidad.

El pensamiento humano ha vivido tan uncido a su función práctica en lo externo, que no sabe todavía penetrar en su propia mansión. Vivimos y morimos con tesoros sellados (pp. 92-93).

La extensa cita se justifica porque, por una parte, confirma lo que venimos diciendo acerca de la relación entre el diario de Oyarzún y sus demás textos ensayísticos¹² y, por otra parte, nos permite asomarnos al proceso de elaboración de un texto de Oyarzún, a su proceso de transformación en parte de un ensayo. Estoy seguro de que, si se busca, se encontrarán muchos otros ejemplos además de los ya señalados por Morales.

Otra convergencia entre las preocupaciones del diario y el pensamiento estético de su autor son los dos polos que se producen –según él– en la percepción del arte contemporáneo: identificación y extrañeza. Podemos fácilmente reconocer en estos dos polos los antes mencionados a propósito de la contemplación de la naturaleza: conjunción y disyunción, según Scott Slovic; sístole y diástole, según Millas. Esta identificación nos permite darnos cuenta de la coherencia del pensamiento de Luis Oyarzún, a pesar de no haber sido nunca sistematizado en una obra “propia” filosófica, como las de su amigo Millas, por ejemplo. Son justamente su inconclusión, su desorden en la exposición y el vaivén fragmentario de la escritura cotidiana, las características que nos lo hacen más atractivo e interesante.

Ahora bien, en general, las ideas estéticas de Oyarzún nos suenan hoy en día bastante conocidas, casi demasiado. No hay nada en ellas que no hayamos ya leído en los manuales sobre la ruptura que implica la modernidad (ya sea que se la haga comenzar en el antropocentrismo del Renacimiento, opuesto al teocentrismo medieval, o que se la haga nacer del siglo de las luces). Estas ideas no sólo son ya lugares comunes, sino que además pueden ser consideradas, desde cierta perspectiva, como falsas. Hoy en día, probablemente una lectura de lo que solemos llamar “modernidad” a partir de su continuidad con el pasado puede ser mucho más esclarecedora y acertada que la conmovedora historia del hombre angustiado y desorientado por la pérdida de referentes que

¹² Relación señalada por Morales en su prólogo, al explicar que muchos de los libros de Oyarzún que no son directamente páginas escogidas de su diario están armados con fragmentos superpuestos de éste, y que incluso aquellos cuyo material no proviene del diario conservan su marca de composición: el fragmentarismo.

se dedica, como compensación, a producir objetos que no sólo no se parecen a lo real, sino que además ya no complacen y, por tanto, no son bellos.

Lo que tal vez salva a las percepciones de Oyarzún sobre el arte y la modernidad inscritas en el diario es que él mismo es un ejemplo de lo que afirma respecto al sujeto moderno, pues vive en carne propia la experiencia de la alienación. Sus afirmaciones interesan más como testimonio personal que como teoría crítica.

Un ejemplo de esto es su reacción ante las metrópolis contemporáneas, reverso de su amor por la naturaleza¹³. Para él, la vida en las grandes ciudades que caracteriza nuestra época es enajenante, deshumanizante (en el sentido de que vuelve al hombre objeto). Tampoco esta visión es fuertemente original. No necesitamos ir más lejos que "Tiempos modernos", de Chaplin, para encontrar la visión de la ciudad moderna como infierno y, si retrocedemos, podemos rastrear la raíz de esa concepción de la ciudad moderna en los textos de Baudelaire o Balzac. Pero a Oyarzún se le escapa el lado fascinante de las multitudes, los edificios, los autos, las calles anchas y los grandes almacenes. En este sentido, no podemos menos que encontrar sesgada y limitante su crítica a la ciudad actual.

En todo caso, Oyarzún nunca deja de alternar la vida urbana con la huida a la tranquilidad apartada del mundo rural, y probablemente supiera que no es posible hoy en día retirarse a un lugar idílico, paradisíaco, sin caer en el escapismo o sin llevar consigo los vicios y virtudes de la vida urbana.

Oyarzún no vive la modernidad como un espectador, sino que la padece, experimentando en carne propia sus consecuencias. En su introducción al diario, Morales resume este punto al afirmar que en Oyarzún "...se reitera una constante de todos los grandes artistas y escritores desde el Romanticismo: la de vivir la modernidad como una camisa de fuerza" (p.19). Camisa de fuerza –agregaría yo, para dar cuenta de la ambigüedad de la actitud– que es percibida como el único traje que nos acomoda, ropaje cuya investidura se asemeja por momentos a la de un hábito religioso, por el fervor con el que se la vive. Camisa de fuerza que, al fin y al cabo, aunque resentida como una prisión, abriga de la desnudez, y siempre será mejor que estar a la intemperie.

En general, Oyarzún acentúa más el rechazo a ciertas consecuencias de la modernidad. Sin embargo, no predica una *utopía arcaica*, un retorno a las raíces, a un estado premoderno idealizado. No sitúa la inocencia primigenia en un momento histórico anterior. La nostalgia de Oyarzún está cargada de

¹³ Cfr., por ejemplo, su reacción ante Nueva York (15/10/50), su reflexión sobre la ciudad moderna en Buenos Aires (27/6/52) o la descripción de la vida urbana con la que se inicia su ensayo sobre Félix Schwartzmann, en *Temas de la cultura chilena*.

futuridad, en tanto que no añora un pasado que se ha ido, sino un presente pleno. Es por eso mismo que denigra a todas las ideologías que predicán la sumisión del presente para provocar el advenimiento de un futuro utópico.

Preocupaciones políticas

Para Oyarzún, no es posible construir una imagen del hombre excluyendo su aspecto trascendente. No se puede dar sentido a la vida sin esta dimensión: hay en el hombre algo que lo excede y sobrepasa, y ese algo es irrenunciable. Toda tentativa de construir un mundo basado sólo en el hombre está condenada de antemano al fracaso. Oyarzún aborrece la “manía planificatoria” y el “proyectismo social”. Se manifiesta sumamente escéptico respecto de la idea de progreso. Así, a propósito de la lectura de *El sentimiento de lo humano en América*, de Félix Schwartzmann, señala:

Toda previsión exacta reposa en la limitación de la naturaleza de lo que se prevé. Planear la vida significa creer que el hombre es algo determinado y conocido y nada más que ese algo. Se niega la posibilidad –en todo caso, la legitimidad– de lo imprevisible, de lo misterioso, de lo sobrenatural, de lo celeste o infernal. Pero esa negación racional y consciente de lo imprevisible o misterioso no es sino una consecuencia de la desconfianza inconsciente en la vida, en Dios.

El planificador social en la esfera de lo colectivo es el tipo correspondiente a lo que es el avaro en la esfera individual. Planifican su existencia los pueblos que no se atreven a vivir con generosidad (1/6/50)¹⁴.

Oyarzún ataca duramente el marxismo, corriente ideológica predominante entre los intelectuales del momento. Esta postura crítica de Oyarzún frente al marxismo es tan adelantada como su prematura conciencia ecológica. Oyarzún se declara antimarxista “por razones estéticas” y, aunque reconoce como justas las aspiraciones de la izquierda a una reforma social (que él mismo considera urgentemente necesaria), se opone a este sistema por su cerrazón a la trascendencia y su carácter totalitario, que advierte en sus visitas a la URSS y a China:

¹⁴ Si se cotejan las anotaciones sobre la obra de Schwartzmann hechas por Oyarzún el año 50, con el ensayo “Félix Schwartzmann y el sentimiento de lo humano en América”, incluido en *Temas de la cultura chilena*, se verá que son prácticamente idénticas. Se trata de un ejemplo particularmente interesante, porque, tal como la cita transcrita más arriba, permite apreciar privilegiadamente las transformaciones de un texto al pasar del registro del diario a un registro ensayístico tradicional. Es interesante notar que las observaciones más mordaces de Oyarzún desaparecen en la versión publicada por él.

Escuchando estas frases mil veces oídas, este pensamiento sin invención, vuelvo a sentir la misma aversión de siempre hacia todas las ideologías (8/11/57, URSS).

Las impresiones de Oyarzún de este viaje fueron publicadas con el título de *Diario de Oriente* el año 60. Este es uno de los libros en los que Oyarzún asume abiertamente el formato del diario, publicando, con unos pocos retoques, sus anotaciones en la forma en que fueron concebidas, sin intentar darles aspecto de ensayo clásico u otra forma más elaborada.

Esta disidencia de Oyarzún respecto al marco ideológico habitual en los intelectuales de la época ha sido uno de los rasgos más comentados y elogiados de su diario. Por ejemplo, Ignacio Valente se refiere a la "soberana independencia de juicio" de Oyarzún, tanto en el ámbito político como en el religioso. Jorge Edwards destaca el antidogmatismo de Oyarzún, su condición de espectador apasionado pero irónico, y lo llama un "escritor antídoto" contra nuestra habitual carencia de espíritu crítico. Por su parte, Grínor Rojo afirma que gran parte del conflicto vital de Oyarzún proviene de su pertenencia a un modelo de intelectual íntimo, privado, opuesto al modelo público predominante en esa época, asimilado por Luis Oyarzún durante su formación escolar en el Barros Arana. Además, Rojo atribuye en gran parte la desintegración del proyecto de pensamiento y arte de Oyarzún (última de las tres fases que Rojo distingue en el texto) al cambio del escenario político nacional, lo que acentuó la tensión entre Oyarzún y su medio (el ámbito universitario, entregado con fervor a la reforma, respecto a cuya eficacia Oyarzún tenía serias reservas). Cecilia Sánchez comenta también este escepticismo de Oyarzún, compartido por Millas, respecto a la politización de la universidad.

Si se quisieran buscar las raíces de la posición política de Luis Oyarzún, habría que remontarse, me parece, a uno de sus primeros textos: *El pensamiento de Lastarria*. Oyarzún atribuye en gran medida las limitaciones de Lastarria como intelectual a su excesiva tendencia a subordinar todo a fines políticos. Lastarria, según Oyarzún

Elaboró sus doctrinas a la carrera, sumergido en la corriente de los hechos en que él mismo era actor de importancia, a la desesperada y sin reposo, recogiendo desesperadamente ideas de donde pudo, sin preocuparse demasiado de criticarlas ni esclarecerlas (pp.17-18).

[Él y sus discípulos] concedían el papel central en el devenir histórico a una política abstracta, intemporal, desvitalizada, que parecía servirse de los hombres, como si éstos fuesen también entidades intelectuales puras que se movieran en medio de la realidad sin otro contenido personal que sus principios. Los demás aspectos de la existencia social —arte, costumbres, religión, economía— no figuraban en esas obras apasionadas, sino en aquello que pudiera poseer alguna directa o indirecta significación política (p.151).

Es natural, entonces, que Oyarzún se construyera su modelo intelectual en oposición a ese defecto, intentando mantener la mayor distancia crítica posible de la política¹⁵. Pero, en los años sesenta, ello no era fácil. Uno de los momentos en que se advierte más claramente la disidencia de Oyarzún respecto al ideario político de su generación son los congresos de escritores organizados por el poeta Gonzalo Rojas. Por ejemplo, el 16/1/62, afirma:

Estos escritores producen la impresión de ser una rudimentaria brigada de choque ideológico, que canta las mismas quejas, las mismas protestas con el mismo lenguaje aprendido. No ven del mundo moderno sino lo que encaja en sus alvéolos estrechos. Hasta diría que respiran por la mala conciencia. Muy distinto sería escuchar a un santo, a un ser que ha llegado a una realización espiritual superior y que es capaz de luchar por este mismo Bien general sin odio.

Sin embargo, la actitud de Oyarzún frente a la política no es decidida, sino ambigua y vacilante. Su relación con Neruda ejemplifica muy bien esto. Oyarzún le reprocha en el diario su "hipertrofia del ego", su materialismo ciego y su cerrazón frente al misterio. Sin embargo, no puede dejar de reconocer y admirar su genio como escritor, y por momentos le envidia incluso su placidez (22/4/58). Por otra parte, por ejemplo, es capaz de elogiar con entusiasmo un discurso de Fidel Castro (noviembre del 71). En resumen, Oyarzún fue capaz de percibir, con asombrosa lucidez, algunas de las fallas de los marxistas, pero tuvo la generosidad y objetividad de reconocer la justicia de sus aspiraciones, compartir el anhelo de una revolución social (tal vez más radical incluso que la de los marxistas) y admitir el potencial utópico del ideal de izquierda.

Por otro lado, Oyarzún advierte (aunque insiste menos en ello) el carácter totalitario del capitalismo y se da cuenta de que, al fin y al cabo, Krushev y

¹⁵ Otro rasgo que reprocha Oyarzún a Lastarria y sus contemporáneos es su carencia de intimidad, su pobreza de actitudes íntimas: "...querían enseñar aun por correspondencia, y controlaban cada una de sus frases, ejerciendo una severa policía pedagógica del pensamiento y del idioma. No daban tampoco rienda suelta a su intimidad, porque no era instructiva y porque un hombre público no debía correr el riesgo de ser visto ridículamente al desnudo en lo secreto de sí mismo. En sus escritos, por eso, no hay más que un aspecto de su personalidad, el menos interesante tal vez, sus ideas. Para escribir esos libros que estaban destinados al uso de las generaciones, a la historia que inscribiría sus nombres, tenían que calzarse inevitablemente el coturno y cubrirse el cuerpo con la toga magistral" (p.162). Evidentemente, Oyarzún no tiene ese problema, al menos no en su diario.

Kennedy son Rómulo y Remo, hijos de una misma loba (7/1/62), o de que el hombre al que aspiran los comunistas no es, en el fondo, mejor ni peor que el hombre del capitalismo (26/6/61). Oyarzún critica a ambos sistemas el haber elevado al hombre masa al poder¹⁶, y subraya que una verdadera revolución no debe limitarse a satisfacer las necesidades materiales, sino que también debe operar en el ámbito espiritual:

Jamás podré comprender que la lucha contra la miseria no sea a la vez una lucha en favor del desarrollo del espíritu humano, una guerra contra lo inhumano del hombre y su vida (16/1/62).

En el siglo pasado se decía que para cambiar la sociedad se necesitaba una reforma intelectual y moral de los individuos. Ahora se dice que no puede haber reforma intelectual y moral de los individuos sin reforma económica. ¿Y el pecado original? No hay reforma sin revelación. Estamos en el trance de ser salvados. Lo único necesario es la salvación, un nuevo encuentro con lo divino, más allá del marxismo, del capitalismo y de todo esto (25/2/51).

Identidad chilena y latinoamericana

La conciencia crítica de Oyarzún no se ejerce sólo respecto a sí mismo y de su tiempo, sino también de su entorno. En el diario se encuentran, en germen, muchas de las ideas que publicó como ensayos en *Temas de la cultura chilena*, (1967)¹⁷. Tanto respecto de Chile como de Latinoamérica, la cercanía le produce asfixia y acentúa la criticidad de su visión. Por ejemplo, al principio del diario, al regresar de un largo viaje por Europa y otros lugares, Oyarzún se queja de que la atmósfera chilena, la vida bohemia y la disipación, lo han hecho abandonar sus proyectos intelectuales:

Anguita recuerda que Huidobro hablaba de que la atmósfera chilena le hacía perder todo el impulso que traía de Europa. Sus mejores iniciativas se desparramaban inútilmente, sin respuesta, hasta morir. A mí me ha pasado lo mismo (10/1/53).

Sin embargo, desde Europa o EE.UU., la mirada de Oyarzún hacia Chile o Latinoamérica está cargada de nostalgia. Añora el contacto constante con lo natural, el menor peso de la historia, el retardo de la odiosa modernización, todavía incompleta en las zonas rurales. Por otra parte, durante sus viajes,

¹⁶ Cecilia Sánchez señala que, en la generación de Oyarzún, la oposición entre masa e individuo, muy recurrente, proviene del pensamiento de Ortega y Gasset.

¹⁷ Ya hemos mencionado el caso del ensayo sobre Schwartzmann, el más evidente.

Oyarzún descubre siempre el paisaje chileno tras los lugares extranjeros. Así, el cielo de Highgate, en Inglaterra, le recuerda a Magallanes; la brisa de comienzos de primavera, en New Gardens, nuestra brisa de septiembre; la laguna del Royal Albert Hall, el lago Lanalhue. Este descubrimiento de lo propio en lo ajeno es un proceso típico de los intelectuales latinoamericanos. Menos común es la oscilación vacilante de Oyarzún entre la asfixia que produce la proximidad al suelo americano y la nostalgia que lo acomete tan pronto se aleja de él:

Hoy, especialmente, suspiro por estar de nuevo bajo el luminoso cielo de mi país y siento otra vez que nuestro nacimiento significa una alianza con una tierra, una luz, un paisaje, una gente que no podemos reemplazar (31/5/50). Esto es Chile, este contradictorio país. Si no amara la tierra, algunos paisajes, algunos árboles, no me sentiría unido a nada de él. Desde lejos pensaba con entusiasmo en el salvajismo de estas tierras. Olvidaba que lo salvaje es muchas veces algo calcinado y destruido (22/2/51).

Apenas se sube, Chile se mejora. Se descompone a ras de tierra. La altura, la distancia geográfica y el tiempo empiezan a hacerlo amable. Le cojea, en cambio, el aquí y el ahora (9/3/68).

De Latinoamérica, Oyarzún critica ante todo el vitalismo ciego (opuesto a la visión anhelada por él), el presentismo y la falta de aprecio por el trabajo. Acerca de esto último, es necesario recordar que en Oyarzún el trabajo tiene valor redentor. Un mundo donde no se ama el trabajo, y se lo considera sólo un medio para subsistir, es por lo tanto un mundo irredimible:

(...)es curioso también el que el hispanoamericano en general se niegue a conceder al trabajo una significación trascendente dentro de la existencia humana. Se quisiera instaurar desde luego una sociedad paradisíaca en la que el hombre, sin mediación de ninguna clase, vale por sí mismo, por lo que es y no por lo que hace o por lo que tiene. Se desconoce el rol de auto-revelación del esfuerzo disciplinado, y, por lo mismo que los oscuros ideales que se pretende realizar son absolutamente inalcanzables sin un cambio radical del mundo, se cae por lo común en una suerte de escepticismo vitalista que se manifiesta bajo la forma de un culto sombrío a la vida en cuanto vida (...) (16/10/50).

Oyarzún critica también en el chileno su carencia de sentido estético (“...pauperismo de la conciencia sensible. Este pueblo no tiene el sentido de la belleza –lo prueba la literatura chilena– sino el sentido de la expresión” 2/2/51), debida a la ausencia de distancia, al exceso de pasión, la visceralidad que anula la distancia respecto al objeto. La naturaleza es padecida, de manera tal que finalmente se produce una incapacidad de percibirla estéticamente, de convertirla en paisaje.

Aquí no se ha descubierto aún el mundo de los ojos. La gente ve con el estómago o con los órganos sexuales; en el mejor de los casos, con un corazón devorado (2/2/51).

El mundo exterior no entra por los ojos, sino por la boca. (...) Me sorprende la importancia que tiene en Chile lo ciego y extra-estético del cuerpo, la ignorancia en Chile del universo visual (14/3/51).

Otras de nuestras características comentadas por Oyarzún son nuestro estado de permanente crisis, nuestra pobreza y precariedad, el efecto en el carácter de las constantes catástrofes, la falta de alegría colectiva (6/9/67), la carencia de sentido histórico, que compensamos con nuestro exceso de historiografía (5/10/51). Todos estos temas reaparecen en su "Resumen de Chile", texto que inicia los *Temas*...

Como se puede ver, las observaciones de Oyarzún no son precisamente halagadoras ni tranquilizantes para la conciencia nacional. Así lo asume Valente (1990):

Oyarzún es un hombre que vivió pensando a Chile. No sólo pensando en Chile: pensando a Chile. Como conciencia crítica del modo de ser chileno, de nuestra naturaleza, de nuestra cultura, de nuestra falta de espíritu (...), Luis Oyarzún casi no admite parangón en nuestra literatura. Pertenece a la casta de Edwards Bello, pero es menos sonriente y más apasionado en sus juicios. Recuerda la figura del patriota que nos traza Chesterton: cuanto más ama a su patria, más le duele ésta, más mal habla de ella. Sus invectivas contra el país son obra de un amor apasionado por él.

Ahora bien, no todos los rasgos identitarios chilenos y latinoamericanos que Oyarzún enuncia son tan negativos. Por ejemplo, Oyarzún identifica acertadamente el cosmopolitismo que caracteriza a nuestro continente, y que también ha sido señalado por tantos otros ensayistas y escritores (Borges, Cortázar, Reyes, Paz, etc.):

(...) ¿cuál o cuáles son nuestras tradiciones en el arte y la cultura? Todas para nosotros, latinoamericanos, todas, sin excepción hasta las polinesias, y, por cierto, las africanas y asiáticas. No es poca comprobación de esta tesis el más visible caso de autoctonismo artístico en América Latina: el muralismo mexicano, que se asienta en la tradición de la pintura italiana primitiva, tanto o más que en las artes pre-colombinas y populares de México. Es ésta una ventaja cultural contrapesada por tantas otras desventajas de nuestros países. Sentir todas las tradiciones como propias, por defecto de una sola tradición dominante y por vocación de ecumenismo, que representa otra futura tradición, la única a la altura de los nuevos tiempos (2/3/66).

Asombra lo acertado y sintético de la formulación. Oyarzún no sólo expresa con gran justeza la confluencia de tradiciones diversas reinterpretadas (la dialéctica entre lo ajeno y lo propio: alas y raíces, en términos de Paz) que

conforman nuestra cultura, sino que, además, anticipa la globalización de la que tanto se habla hoy, celebrándola como consumación del cosmopolitismo:

¿Podrá un africano de hoy sentirse unido a la tradición maya, o a la incásica o pre-incásica? ¿Podrá identificarse con los etruscos? ¿Podrá un chino abandonar su cielo alveolar del Reino medio y hundirse con toda la cabeza y todo el sexo en el arte contemporáneo? ¿Podrá un francés ser chino? Lo podrán, en muchos años, cuando la conciencia y la inconsciencia humanas hayan llegado al nivel planetario. Nosotros lo podemos ahora, porque hemos surgido de un maridaje de tradiciones en conflicto, que a veces llegan a armonizarse, como en el barroco colonial y en la poesía y pintura contemporáneas de la América Latina (2/3/66).

Grínor Rojo señala que Oyarzún supo superar el conflicto identitario (indecisión entre los polos de atracción de Europa y América) de los intelectuales de su generación del modo más acertado: asumirse como producto de una tensión dialéctica no resuelta.

La escritura del diario

No estaría bien concluir estas páginas sin referirse al escenario en el que se despliegan todos estos contenidos. Ese lugar es la escritura del diario, intento de fijar lo efímero y escurridizo, de salvar aquello que se escapa, de aferrar el “huidizo presente de la enunciación”.

Una de las características más interesantes de la escritura del diario es su reflexividad. A cada instante se detiene a meditar sobre su propia naturaleza, sobre la escritura en la que consiste. Se podría decir que el gesto límite del diario es el de escribir: “Yo escribo, hoy, aquí, que escribo hoy, aquí, que escribo...”, y así sucesivamente, único modo de eliminar la distancia entre experiencia y escritura, aún a riesgo de encerrarse en un juego narcisista. Oyarzún, por cierto, no llega a esos extremos. Pero sí advierte que

No escribiríamos nuestra historia sin la conciencia de que los sucesos son irretornables, de que la vida es irrepetible, de que el instante es perecedero y único (3/7/52, Punta Arenas).

¿Cómo recomponer un Diario íntimo perdido? Desvanecidos los instantes que lo engendraron, toda reconstrucción parece una impostura (24/5/61)

Por otra parte, Oyarzún conoció bien

La ilusión de escribir y a veces de vivir que proporciona el diario, modesto recurso que asegura contra la soledad (...), la ambición de eternizar los momentos sublimes e incluso de hacer con la vida entera un bloque sólido que pueda guardarse junto a sí, firmemente abrazado, y, por último, la esperanza, uniendo la insignificancia de la vida a la inexistencia de la obra, de alzar

la vida nula hasta la bella sorpresa del arte, y el arte informe hasta la verdad única de la vida (...) (Blanchot, pp.50-51).

Se advierten bien en esta cita las tres dimensiones del diario de las que habla Girard: en primer lugar, su función *retrospectiva*, como de una suerte de álbum de familia en el que se almacenan los momentos para luego hojearlos, tal vez, en un año de calma. Una suerte de autobiografía cotidiana, en la que el periodo abarcado por la vista no alcanza a otorgar la perspectiva suficiente como para un panorama global, limitando forzosamente al autor a instantáneas fugaces y fragmentarias. La función *introspectiva*, de autoconocimiento en los encuentros y desencuentros consigo mismo, amenazada todo el tiempo por la quietud del espejo, tentación en la que más de uno se ha ahogado. Y, por último, la dimensión *prospectiva*, de construcción del yo: no tanto "escribo como soy", sino "soy como escribo", fórmula cercana al narcisismo positivo del que habla Bachelard (p.39 y ss).

Por otra parte, el diario, como señala Didier, es a menudo la matriz de la escritura pública, "el lugar de preparación en el que se elaboran obras filosóficas (...), poemas y novelas (...)" (p.190), a la vez que el depósito o receptáculo de los desechos de la escritura, de lo que no llega a convertirse en obra:

Todo puede volverse diario. El diarista puede incorporar a su texto notas de lavandería, recortes de periódico, fragmentos, borradores de texto en gestación; a fin de cuentas, casi todo (p.187).

El diario es a la vez, entonces, crisol y vertedero, matriz de la obra y humus que acoge sus desechos. Esto es claro en el caso de Oyarzún. Creo haberlo comentado ya suficiente como para no insistir en ello.

Roland Barthes se pregunta por el estatuto literario de un diario: ¿Debo yo llevar un diario para publicarlo? La relectura de un diario le produce siempre, dice, una sensación desagradable:

Percibo con desaliento el artificio de la "sinceridad", la mediocridad artística de lo "espontáneo"; peor aún: me disgusto y me irrito al constatar una "pose" que no he querido para nada (p.1004).

Sin embargo, años después, le causa placer recobrar los hechos y su atmósfera. Una vez descartados los motivos terapéuticos, los de la sinceridad (de la que el psicoanálisis y la crítica sartreana de la mala fe nos han enseñado a desconfiar), quedan sólo en pie las justificaciones meramente literarias.

Después de largas deliberaciones (es el título del texto), Barthes opta por la indecisión:

...su estatus literario se me escurre entre los dedos: por una parte, lo siento, por su facilidad y su inutilidad, como nada más que el limbo del texto, su forma no constituida, no evolucionada e inmadura; por otra parte, es de

todos modos un jirón verdadero de este texto, pues comporta todo su tormento esencial (p.1004).

Es esta misma indecisión la que produce el texto de Oyarzún. Es cierto que se lo lee con más provecho y agrado que sus otras obras, pero el placer de leerlo, o su valor, si se quiere, ¿dependen de su calidad de documento o de su condición de texto literario? Es esta interrogación, imposible de resolver, y que pone en crisis la separación tajante entre literatura y documento, la que hace especialmente interesante el género del diario.

Por último, hay un gesto mencionado por Blanchot y que resulta interesante retomar aquí, ya para terminar:

Hay en el diario, como la feliz compensación, una por otra, de una doble nulidad. El que no hace nada con su vida escribe que no hace nada y he aquí, sin embargo, algo realizado. El que se deja apartar de la escritura por las futilidades del día, vuelve a esas futilidades para contarlas, denunciarlas o complacerse en ellas, y he aquí un día repleto. Esta es la “meditación del cero sobre sí mismo”, de la que habla valientemente Amiel (p.50).

Oyarzún escribe: “Como me produce tristeza el diario abandonado, lo tomo esta noche de nuevo, aunque no tenga nada que escribir” (19/6/53). O bien, más conciso aún: “Nada” (28/1/58).

3. CONCLUSIONES

Después de haber revisado uno a uno los temas que me parecen más importantes en el diario de Oyarzún, creo poder aventurar una síntesis de su estructura profunda. Por una parte, está el ámbito de la culpa y el pecado, la ceguera, el vitalismo, lo indiferenciado. Su opuesto es la fusión con la divinidad, el paraíso, la consumación del misticismo, el retorno a la inocencia primigenia o la disolución en el nirvana. Entre ambas se halla la conciencia crítica, el trabajo intelectual, la escritura, la razón. Este ámbito es algo así como un purgatorio, lugar de redención de los pecados, antesala del paraíso.

El sujeto del diario oscila constantemente entre estos tres polos, en una dialéctica danzante y provisoria, irresoluta, como los mitos según Lévi-Strauss: intento de resolver una contradicción insoportable (“tarea irrealizable, cuando esta contradicción es real”), lo que los obliga a desarrollarse en espiral para crear la ilusión de que avanzan sin que su estructura sufra cambio alguno. La repetición cumple en ellos la función de mediar progresivamente esta imposibilidad, de atenuarla para aprender a convivir con ella. Es, me parece, la misma operación que realiza Oyarzún en su texto.

4. BIBLIOGRAFÍA

- Bachelard, Gaston. *El agua y los sueños*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1988. (Ed. original de 1942).
- Barthes, Roland. "Délibération", *Oeuvres Complètes*; tomo III. Ed. du Seuil, 1995.
- Blanchot, Maurice. "El diario íntimo y el relato", en *Revista de Occidente* N°182-183, julio-agosto 1996.
- Corominas Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Ed. Gredos, Madrid 1996.
- Didier, Béatrice. *Le Journal Intime*. Presses Universitaires de France, París 1976.
- Eco, Umberto. *Obra abierta*. Editorial Planeta, Argentina 1992. (Ed. original en italiano de 1962).
- Edwards, Jorge "El diario de un disidente". *Revista Vuelta* N° 169, diciembre 1990.
- Girard, Alain. *Le journal intime*. Presses Universitaires de France, París 1963.
- Lévi-Strauss, Claude. "La estructura de los mitos", *Antropología estructural*. EUDEBA, Buenos Aires 1968.
- Montaigne, Michel de. "De la peur", *Les essais*; tomo I, Ed. La renaissance du livre, París s/año.
- Oyarzún, Luis. *El pensamiento de Lastarria*. Ed. Jurídica de Chile, Santiago 1953.
- *Temas de la cultura chilena*. Ed. Universitaria S.A., Santiago 1967.
- *Defensa de la tierra*. Prólogo de Jorge Millas. Ed. Universitaria, Santiago 1973.
- *Meditaciones estéticas*. Ed. Universitaria, Santiago 1981.
- *Diario de oriente*. Ed. Universitaria, Santiago 1960.
- *Diario íntimo*. Edición y prólogo de Leonidas Morales. Departamento de Estudios Humanísticos de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile, Santiago 1995.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Vigésima primera edición, Madrid 1992.
- Reyes, Alfonso, "Notas sobre el trabajo". *Obras Completas*, tomo IX. Fondo de Cultura Económica, México 1959.
- Rojo, Grínor. "El diario íntimo de Lucho Oyarzún". *Revista chilena de literatura* N°48, abril 1996, pp.125-133.
- Sánchez, Cecilia. "Filosofía universitaria y política. Chile en el periodo 1950-1973". *Revista Universum* N°12, 1997, Universidad de Talca.
- Slovic, Scott. "Nature Writing and environmental psychology". *The Ecocriticism Reader*, editado por Cheryll Glotfelty y Harold Bloom, University of Georgia Press 1996.
- Valente, Ignacio. "El diario de una vida intensa". *Revista de Libros de El Mercurio*. 1° de julio de 1990, p.5.
- Valente, Ignacio. "El diario íntimo de Luis Oyarzún". *Revista de Libros de El Mercurio*, 11 de junio de 1995.
- White jr., Lynn. "The historical roots of our ecological crisis". *The Ecocriticism Reader*, editado por Cheryll Glotfelty y Harold Bloom, University of Georgia Press 1996.

ABSTRACT

Este trabajo se propone, en primer lugar, examinar uno a uno los núcleos temáticos o ejes transversales del texto de Oyarzún, fijando sus recurrencias, sistematizando sus ideas, a la vez que conservando la apertura de su pensamiento, su carácter inconcluso y fragmentario. Se intenta también establecer las relaciones y nexos del diario con el resto de la obra de Oyarzún, sobre todo la ensayística, mostrando como el diario constituye su matriz generadora. Se da cuenta, en alguna medida, de la recepción crítica del *Diario íntimo*, dialogando con ella. Por último, se establecen algunas relaciones con otros textos del género “diario íntimo”, así como con algunos de los conceptos teóricos elaborados por la crítica en relación a éste.