

**DE LA UNIDAD TRASCENDENTE
DE LAS RELIGIONES**

Frithjof Schuon

Spiritus ubi vult spirat: et vocem eius
audis, sed nescis unde veniat, aut quo vadat:
sic est omnis, qui natus est ex spiritu.

(Ioan III, 8.)

ÍNDICE

| | <i>Págs.</i> |
|-----------------------------------------------------------------------------|--------------|
| Prefacio | 4 |
| I. Dimensiones conceptuales | 10 |
| II. Limitaciones del exoterismo | 15 |
| III. Trascendencia y universalidad del esoterismo | 34 |
| IV. La cuestión de las formas de arte | 55 |
| V. De los límites de la expansión religiosa | 68 |
| VI. El aspecto ternario del monoteísmo | 80 |
| VII. Cristianismo e Islam | 88 |
| VIII. Naturaleza particular y universalidad de la tradición cristiana | 103 |
| IX. Ser hombre es conocer | 123 |

PREFACIO

Las consideraciones de este libro proceden de una doctrina que no es en absoluto filosófica, sino propiamente metafísica. Esta distinción puede parecer ilegítima a quienes tienen la costumbre de englobar la metafísica en la filosofía, pero, si se encuentra ya una tal asimilación en Aristóteles y en sus continuadores escolásticos, esto prueba precisamente que toda filosofía tiene limitaciones que, inclusive en los casos más favorables, como los que acabamos de citar, excluyen una apreciación perfectamente adecuada de la metafísica. En realidad, ésta posee un carácter trascendente que la hace independiente de un pensamiento puramente humano, cualquiera que sea. Para definir bien la diferencia que existe entre uno y otro modo de pensamiento, diremos que la filosofía procede de la razón, facultad enteramente individual, mientras que la metafísica surge exclusivamente del Intelecto. Este último era definido de la siguiente manera, con pleno conocimiento de causa, por el maestro Eckhart: «En el alma hay algo que es increado e increable; si el alma entera fuese tal, ella sería increada e increable, y esto es el Intelecto.» En el esoterismo musulmán se encuentra una definición análoga, aunque más concisa aún y más rica en valor simbólico: «El Sufí (es decir, el hombre identificado con el Intelecto) no es creado.»

Si el conocimiento puramente intelectual sobrepasa por definición al individuo; si, por consiguiente, es de esencia supraindividual, universal o divina y procede de la Inteligencia pura, es decir, directa y no discursiva, no hay que decir que este conocimiento no sólo va más lejos que el razonamiento, sino inclusive más lejos que la fe en el sentido ordinario de este término. Dicho de otro modo: el conocimiento intelectual sobrepasa igualmente el punto de vista específicamente religioso que, por su parte, es, sin embargo, incomparablemente superior al punto de vista filosófico, o, más precisamente, racionalista, puesto que, como el conocimiento metafísico, emana de Dios y no del hombre. Pero en tanto que la metafísica procede completamente de la intuición intelectual, la religión procede de la Revelación. Ésta, la Revelación, es la Palabra de Dios en tanto en cuanto Él se dirige a sus criaturas, mientras que la intuición intelectual es una participación directa y activa en el Conocimiento divino, y no una participación indirecta y pasiva como lo es la fe. En otros términos: en la intuición intelectual no es el individuo en tanto tal quien conoce, sino en tanto que, en su esencia profunda, él no es distinto de su Principio divino; también la certidumbre metafísica es absoluta en razón de la identidad entre el cognoscente y lo conocido en el Intelecto. Si está permitido poner un ejemplo en el orden sensible para ilustrar la diferencia entre los conocimientos metafísico y

teológico, podemos decir que el primero, que llamaremos «esotérico» cuando se manifieste mediante un simbolismo religioso, tiene conciencia de la esencia incolora de la luz y de su carácter de pura luminosidad; tal creencia religiosa, por el contrario, admitirá que la luz es roja y no verde, mientras que otra creencia afirmará lo contrario. Las dos tendrán razón en tanto ambas distinguen la luz de la oscuridad, pero no la tendrán en tanto la identifican con tal o cual color. Mediante este ejemplo tan rudimentario, queremos mostrar que el punto de vista teológico o dogmático, por el hecho de que se funda en el espíritu de los creyentes, sobre una revelación y no sobre un conocimiento accesible a cada uno —cosa, por otro lado, irrealizable para una gran parte de la colectividad humana—, confunde necesariamente el símbolo o la forma con la Verdad desnuda y supraformal, mientras que la metafísica, que no se puede asimilar a un «punto de vista» más que de una manera enteramente provisional, podrá servirse del mismo símbolo o de la misma forma a título de medio de expresión, pero sin ignorar su relatividad. Es por esto por lo que cada una de las grandes religiones intrínsecamente ortodoxas, por sus dogmas, sus ritos y sus demás símbolos, puede servir de medio de expresión a toda verdad conocida directamente por el ojo del Intelecto, órgano espiritual que el esoterismo musulmán denomina «el ojo del corazón».

Acabamos de decir que la religión traduce las verdades metafísicas o universales en lenguaje dogmático, ahora bien, si el dogma no es accesible a todos en su Verdad intrínseca que sólo el Intelecto puede alcanzar directamente, el mismo dogma no es menos accesible por la fe, único modo de participación posible, para la gran mayoría de los hombres, en las verdades divinas. En cuanto al conocimiento intelectual que, lo hemos visto, no procede de una creencia ni de un razonamiento, él sobrepasa el dogma en el sentido de que, sin contradecirlo jamás, lo penetra en su «dimensión interna», que es la verdad infinita que domina todas las formas.

A fin de ser absolutamente claros, insistiremos todavía sobre que el modo racional de conocimiento no sobrepasa el dominio de las generalidades ni alcanza por sí solo ninguna verdad trascendente; puede, sin embargo, servir de modo de expresión a un conocimiento suprarracional —es el caso de la ontología aristotélica y escolástica—, pero esto será siempre en detrimento de la integridad intelectual.

Si el conocimiento puramente intelectual sobrepasa por definición al individuo; si, por consiguiente, es de esencia supraindividual, universal o divina y procede de la Inteligencia pura, es decir, directa y no discursiva, no hay que decir que este conocimiento no sólo va más lejos que el razonamiento, sino inclusive más lejos que la fe en el sentido ordinario de este término. Dicho de otro modo: el conocimiento intelectual sobrepasa igualmente el punto de vista específicamente religioso que, por su parte, es, sin embargo, incomparablemente superior al punto de vista filosófico, o, más precisamente, ra-

cionalista, puesto que, como el conocimiento metafísico, emana de Dios y no del hombre. Pero en tanto que la metafísica procede completamente de la intuición intelectual, la religión procede de la Revelación. Ésta, la Revelación, es la palabra de Dios en tanto en cuanto Él se dirige a sus criaturas, mientras que la intuición intelectual es una participación directa y activa en el Conocimiento divino y, no una participación indirecta y pasiva como lo es la fe. En otros términos: en la intuición intelectual no es el individuo en tanto tal quien conoce, sino en tanto que, en su esencia profunda, él no es distinto de su Principio divino; también la certidumbre metafísica es absoluta en razón de la identidad entre el cognoscente y lo conocido en el Intelecto. Si está permitido poner un ejemplo en el orden sensible para ilustrar la diferencia entre los conocimientos metafísico y teológico, podemos decir que el primero, que llamaremos «esotérico» cuando se manifieste mediante un simbolismo religioso, tiene conciencia de la esencia incolora de la luz y de su carácter de pura luminosidad; tal creencia religiosa, por el contrario, admitirá que la luz es roja y no verde, mientras que otra creencia afirmará lo contrario. Las dos tendrán razón en tanto ambas distinguen la luz de la oscuridad, pero no la tendrán en tanto la identifican con tal o cual color. Mediante este ejemplo tan rudimentario, queremos mostrar que el punto de vista teológico o dogmático, por el hecho de que se funda en el espíritu de los creyentes, sobre una revelación y no sobre un conocimiento accesible a cada uno —cosa, por otro lado, irrealizable para una gran parte de la colectividad humana—, confunde necesariamente el símbolo o la forma con la Verdad desnuda y supraformal, mientras que la metafísica, que no se puede asimilar a un «punto de vista» más que de una manera enteramente provisional, podrá servirse del mismo símbolo o de la misma forma a título de medio de expresión, pero sin ignorar su relatividad. Es por esto por lo que cada una de las grandes religiones intrínsecamente ortodoxas, por sus dogmas, sus ritos y sus demás símbolos, puede servir de medio de expresión a toda verdad conocida directamente por el ojo del Intelecto, órgano espiritual que el esoterismo musulmán denomina «el ojo del corazón».

Acabamos de decir que la religión traduce las verdades metafísicas o universales en lenguaje dogmático; ahora bien, si el dogma no es accesible a todos en su Verdad intrínseca que sólo el Intelecto puede alcanzar directamente, el mismo dogma no es menos accesible por la fe, único modo de participación posible, para la gran mayoría de los hombres, en las verdades divinas. En cuanto al conocimiento intelectual que, lo hemos visto, no procede de una creencia ni de un razonamiento, él sobrepasa el dogma en el sentido de que, sin contradecirlo jamás, lo penetra en su «dimensión interna», que es la verdad infinita que domina todas las formas.

A fin de ser absolutamente claros, insistiremos todavía sobre que el modo racional de conocimiento no sobrepasa el dominio de las generalidades ni alcanza por sí solo

ninguna verdad trascendente; puede, sin embargo, servir de modo de expresión a un conocimiento suprarracional —es el caso de la ontología aristotélica y escolástica—, pero esto será siempre en detrimento de la integridad intelectual de la doctrina. Algunos objetarán quizá que la metafísica más pura se distingue a veces muy poco de la filosofía; que ella utiliza, como ésta, argumentaciones y, como ésta, parece llegar a conclusiones; pero esta semejanza se debe al hecho de que toda concepción, en cuanto se expresa, se reviste forzosamente de los modos del pensamiento humano, que es racional y dialéctico; lo que distingue aquí esencialmente la proposición metafísica de la proposición filosófica es que la primera es simbólica y descriptiva, en el sentido de que ella se sirve de los modos racionales como de símbolos para describir o traducir conocimientos que comportan más certidumbre que cualquier conocimiento del orden sensible, mientras que la filosofía —que por algo ha sido llamada *ancilla theologiae*— nunca es más que lo que ella expresa; cuando razona para resolver una duda, esto prueba precisamente que su punto de partida es una duda que quiere llegar a remontar, en tanto que, como hemos dicho ya, el punto de partida de la enunciación metafísica es siempre esencialmente una evidencia o una certidumbre, que se tratará de comunicar a aquéllos que sean capaces de recibirla, por medios simbólicos o dialécticos propios para actualizar en ellos el conocimiento latente que portan inconscientemente, diremos también «eternamente», en sí mismos.

Tomemos, a título de ejemplo de los tres modos de pensamiento que hemos encarado, la idea de Dios. El punto de vista filosófico, cuando no niega a Dios pura y simplemente —lo que no hará sino dando a esta palabra un sentido que no tiene— intenta «probar» a Dios mediante toda clase de argumentaciones; en otros términos, este punto de vista trata de «probar» ya sea la «existencia», ya la «inexistencia» de Dios, como si la razón, que no es más que un intermediario y en modo alguno una fuente de conocimiento trascendente, no pudiera «probar» cualquier cosa; por otra parte, esta pretensión a la autonomía de la razón en dominios donde sólo la intuición intelectual, de una parte, y la revelación, por otra, pueden comunicar conocimientos, caracteriza el punto de vista filosófico y revela su insuficiencia. En cuanto al punto de vista teológico, no se preocupa de probar a Dios —él permite inclusive admitir que ello es imposible— pero se funda sobre la creencia: añadamos que la fe no se reduce en absoluto a la simple creencia, porque, de ser así, Cristo no hubiese hablado de la «fe que mueve las montañas», pues ni que decir tiene que la creencia religiosa no posee esta virtud. Metafísicamente, en fin, no se tratará ya ni de «prueba» ni de «creencia» sino exclusivamente de evidencia directa, de evidencia intelectual que implica la certidumbre absoluta, pero que, en el estado actual de la humanidad, no es accesible más que a una elite espiritual cada vez más restringida; ahora bien, la religión, por su naturaleza e independientemente de las veleida-

des de sus representantes, que pueden no tener conciencia de ellas, contiene y transmite, bajo el velo de sus símbolos dogmáticos y rituales, el Conocimiento puramente intelectual, como hemos notado anteriormente.

Sin embargo, tendría uno perfecto derecho a preguntarse por qué razones humanas y cósmicas, determinadas verdades, que podemos calificar de «esotéricas» en un sentido muy general, son expuestas y explicitadas precisamente en nuestra época tan poco inclinada a las especulaciones; hay en esto, efectivamente, algo de anormal: no en el hecho de exponer estas verdades, sino en las condiciones generales de nuestra época que, marcando el fin de un gran período cíclico de la humanidad terrestre —el fin de un *mahâyuga*, según la terminología hindú— debe recapitular o remanifestar de una u otra manera todo lo que se encuentra incluido en el ciclo entero, de acuerdo con el adagio que dice que «los extremos se tocan», de suerte que cosas que son anormales en sí mismas pueden hacerse necesarias en razón de las condiciones apuntadas. Desde un punto de vista más individual, el de la simple oportunidad, hay que convenir que la confusión espiritual de nuestra época ha alcanzado un grado tal que los inconvenientes que, en principio, pueden resultar para algunos del contacto con las verdades de que se trata se encuentran compensados por las ventajas que otros obtendrán de dichas verdades; de otro lado, el término de «esoterismo» es muy a menudo usurpado para enmascarar ideas tan poco espirituales y tan peligrosas como es posible, y lo que se conoce de las doctrinas esotéricas es tan a menudo plagiado y deformado —aparte de que la incompatibilidad exterior y voluntariamente amplificadas de las diferentes formas tradicionales arroja el más grande descrédito, en el espíritu de un gran número de nuestros contemporáneos, sobre toda tradición, sea religiosa o de cualquier otra índole— que no hay solamente ventaja, sino inclusive obligación de hacer entrever, de una parte lo que es el esoterismo verdadero y lo que no lo es y, de otra parte, lo que constituye la solidaridad profunda y eterna de todas las formas del espíritu.

Para volver al tema principal que nos hemos propuesto tratar en este libro, insistiremos sobre que la unidad de las religiones no solamente no es realizable, en el plano exterior, el plano de las formas, sino que no debe si quiera ser realizada, suponiendo que fuese posible, sobre este plano, sin que las formas reveladas fuesen desprovistas de razón suficiente; y decir que son reveladas es como decir que son queridas por el Verbo divino. Al hablar de «unidad trascendente» queremos decir que la unidad de las formas religiosas debe ser realizada de una manera puramente interior y espiritual, sin ser traicionada por ninguna forma particular. Los antagonismos de estas formas no perjudican más a la Verdad una y universal que los antagonismos entre los colores opuestos a la transmisión de la luz una e incolora, por utilizar la misma imagen que antes; y de la misma manera que todo color, por su, negación de la oscuridad y su afirmación de la

luz, permite encontrar el rayo que la hace visible y remontar este rayo hasta su fuente luminosa, de la misma manera toda forma, todo símbolo, toda religión, todo dogma, por su negación del error y su afirmación de la Verdad, permite remontar el rayo de la Revelación, que no es otro que el del Intelecto, hasta su Manantial divino.

I

DIMENSIONES CONCEPTUALES

La comprensión verdadera e integral de una idea sobrepasa con mucho el primer asentimiento de la inteligencia; asentimiento que es tomado la mayor parte de las veces por la propia comprensión. Ahora bien, si es cierto que la evidencia que comporta para nosotros una idea es realmente, en cierta medida, una comprensión, no se trataría aquí, sin embargo, de todo el alcance de esta o de su perfección, porque esta evidencia es, sobre todo, para nosotros, la marca de una aptitud para comprender íntegramente esa idea. Una verdad, en efecto, puede ser comprendida en diferentes grados y según dimensiones conceptuales diferentes, o sea, según una serie indefinida de modalidades que corresponden a los aspectos, igualmente indefinidos en su número, de la verdad, es decir, a todos sus aspectos posibles. Esta manera de encarar la idea nos lleva, en suma, a la cuestión de la realización espiritual cuyas expresiones doctrinales ilustran bien la indefinición dimensional de la concepción teórica.

La filosofía, en lo que tiene de limitativo —y esto es, por otra parte, lo que constituye su carácter específico— está fundada sobre la ignorancia sistemática de lo que acabamos de enunciar; en otros términos, ella ignora lo que sería su propia negación. Asimismo, no opera más que con unas especies de esquemas mentales que tiene por absolutos por causa de su pretensión de universalidad, cuando lo cierto es que no son, desde el punto de vista de la realización espiritual, más que otros tantos objetos simplemente virtuales o potenciales inutilizados, al menos en la medida en que se trata de ideas verdaderas; pero cuando no es así, como suele suceder por lo general en la filosofía moderna, estos esquemas se reducen a artificios inutilizables desde el punto de vista especulativo, o sea, desprovistos de todo valor real. En cuanto a las ideas verdaderas, es decir, aquéllas que sugieren más o menos implícitamente aspectos de la Verdad total y, por consiguiente, esta Verdad misma, constituyen, por esto mismo, claves intelectuales y no tienen otra razón de ser; es lo que sólo el pensamiento metafísico es capaz de captar. En cambio, ya se trate de filosofía o de teología ordinaria, hay en estos dos modos de pensamiento una ignorancia que no sólo concierne a la naturaleza de las ideas que se creen haber comprendido íntegramente, sino sobre todo el alcance de la teoría como tal: la comprensión teórica, en efecto, es transitoria por definición, y su delimitación será siempre, por otra parte, más o menos aproximativa.

La comprensión puramente «teorizante» de una idea, comprensión que calificamos así en razón de la tendencia limitativa que la paraliza, podría muy bien ser caracterizada por el término «dogmatismo»; el dogma religioso representa en efecto, al menos en tanto es considerado como excluyente de otras formas conceptuales, y no ciertamente en sí mismo, una idea considerada según la tendencia teorizante, y esta manera excluyente se convierte inclusive en un carácter desde el punto de vista religioso como tal. Un dogma religioso cesa, sin embargo, de ser limitado así desde el momento en que es comprendido según su verdad interna, que es de orden universal, y esto es lo que acontece con todo esoterismo. Por otra parte, en este esoterismo mismo, como en toda doctrina metafísica, las ideas que son formuladas pueden a su vez ser comprendidas según la tendencia dogmatizante o teorizante, y entonces estamos en presencia de un caso completamente análogo al del dogmatismo religioso del que acabamos de hablar. Es preciso todavía insistir, a este respecto, sobre el hecho de que el dogma religioso no es en absoluto un dogma en sí mismo, sino que lo es únicamente por el hecho de ser encarado como tal, por una especie de confusión de la idea con la forma de que ella se ha revestido, y que, por otro lado, la dogmatización exterior de verdades universales está perfectamente justificada, dado que estas verdades o ideas, debiendo ser el fundamento de una tradición, deben ser asimilables por todos en un grado cualquiera; el dogmatismo, en sí, no consiste en la simple enunciación de una idea, es decir, en el hecho de dar forma a una intuición espiritual, sino en una interpretación que, en lugar de alcanzar la Verdad informal y total partiendo de una de las formas de ésta, no hace en cierto modo más que paralizar esta forma, negando sus potencialidades intelectuales y atribuyéndole un carácter absoluto que únicamente la verdad informal y total puede tener.

El dogmatismo se revela no solamente por su falta de capacidad para concebir la ilimitación interna o implícita del símbolo, es decir, su universalidad que resuelve todas las oposiciones exteriores, sino también por su incapacidad para reconocer, cuando está en presencia de dos verdades aparentemente contradictorias, el lazo interno que afirman implícitamente y que hace de ellas aspectos complementarios de una sola y la misma verdad. Se podría también expresar así: el que participa en el Conocimiento universal se enfrentará con dos verdades aparentemente contradictorias como consideraría dos puntos situados en el mismo círculo que los conecta por su continuidad y los reduce de esta forma a la unidad: en la medida en que estos puntos se encuentren alejados uno del otro o, lo que es lo mismo, sean opuestos uno al otro, habrá contradicción, y ésta será llevada a su máximo cuando los puntos estén situados respectivamente en las dos extremidades de un diámetro de la circunferencia; pero esta extrema oposición o contradicción no aparece precisamente más que por el hecho de aislar los puntos considerados del círculo, y de hacer abstracción de éste como si no existiera. Se puede concluir que si la afir-

mación dogmatizante, es decir, aquélla que se confunde con su forma y no admite otra, es comparable a un punto que, como tal, contradecirá, por definición en cierta medida, todo otro posible punto; la enunciación especulativa, por el contrario, será comparable a un elemento del círculo que, por su misma forma, indica su propia continuidad lógica y ontológica, o sea, el círculo entero, o, por transposición analógica, la Verdad entera. Esta comparación traducirá quizá mejor la diferencia que separa la afirmación dogmatizante de la enunciación especulativa.

La contradicción exterior e intencionada de las enunciaciones especulativas puede aparecer, por supuesto, no sólo en una sola forma lógicamente paradójal, tal como el *Aham Brahmasmi* («Yo soy Brahma») védico —sea la definición vedántica del *Yogui*— o el *Anal-Haqq* («Yo soy la verdad») de El-Hallâj, o inclusive las palabras de Cristo concernientes a su divinidad, pero con más razón todavía entre formulaciones diferentes de la que cada una puede ser lógicamente homogénea en sí misma; este caso se produce en todas las escrituras sagradas, y especialmente en el Corán. Recordemos solamente, a este respecto, la contradicción aparente entre las afirmaciones de la predestinación y la del libre albedrío, afirmaciones que no son contrarias más que en tanto ellas expresan respectivamente aspectos opuestos de una sola y única realidad. Pero, abstracción hecha de las formulaciones paradójales —sean tales en sí mismas o las unas respecto a las otras— hay todavía teorías que, traduciendo la más estricta ortodoxia, se contradicen, sin embargo, externamente, y esto en razón de la diversidad de sus puntos de vista respectivos, puntos de vista no elegidos artificial y arbitrariamente, sino adquiridos espontáneamente gracias a una verdadera originalidad intelectual.

Volviendo a lo que decíamos de la comprensión de las ideas, podríamos comparar una noción teórica con la visión de un objeto: de la misma manera que esta visión no revela todos los aspectos posibles, es decir, la naturaleza integral del objeto, cuyo perfecto conocimiento no sería otro que la identidad con él, igualmente una noción teórica no responde a la verdad integral de la que forzosamente no sugiere más que un aspecto, esencial o no¹; el error, en este ejemplo, corresponde a una visión inadecuada del objeto,

¹ En un tratado contra la filosofía racionalista, El-Gazzali habla de algunos ciegos que, no teniendo ningún conocimiento, ni siquiera teórico, del elefante, se encuentran un buen día en presencia de este animal y se ponen a palpar las distintas partes del cuerpo; de esta forma, cada uno se representa el animal según el miembro que ha tocado: para el primer ciego, que ha palpado una pata, el elefante se asemeja a una columna, mientras que para el segundo, que lo que ha palpado han sido las defensas, el elefante se asemejaría a una estaca, y así sucesivamente. Mediante esta parábola, El-Gazzali intenta mostrar el error consistente en querer encerrar lo universal en visiones fragmentarias o en aspectos o puntos de vista aislados y exclusivos. Shri Ramakrishna retoma la misma parábola para mostrar la insuficiencia del exclusivismo dogmático en lo que tiene de negativo. Se podría no obstante expresar la misma idea con la ayuda de una imagen todavía más adecuada: delante de un objeto cualquiera, los unos dirían que un objeto es tal

mientras que la concepción dogmatizante sería comparable a la visión exclusiva de un solo aspecto de este objeto, visión que supondría la inmovilidad del sujeto vidente. En cuanto a la concepción especulativa, o sea, intelectualmente ilimitada, sería aquí comparable al conjunto indefinido de las diferentes visiones del objeto considerado, visiones que presupondrían la facultad de desplazamiento o cambio de punto de vista del sujeto, por consiguiente, una cierta forma de identidad con las dimensiones del espacio que, de por sí, revelan precisamente la naturaleza integral del objeto, al menos desde el punto de vista de la forma que es la que está en causa en nuestro ejemplo. El movimiento en el espacio es, en efecto, una participación activa en las posibilidades de éste, mientras que la extensión estática en el espacio, la forma de nuestro cuerpo por ejemplo, es una participación pasiva en estas mismas posibilidades; de estas consideraciones se puede pasar fácilmente a un plano superior y hablar entonces de un «espacio intelectual», es decir, de la omniposibilidad cognoscitiva que no es otra, en el fondo, que la Omnisciencia divina, y por consiguiente también «dimensiones intelectuales» que son las modalidades «internas» de esta Omnisciencia; y el Conocimiento por el Intelecto no es otra cosa que la perfecta participación del sujeto en estas modalidades, lo que, en el mundo físico, está bien representado por el movimiento. Se puede, pues, hablando de la comprensión de las ideas, distinguir una comprensión dogmatizante, comparable a la visión que parte de un solo punto de vista, y una comprensión integral, especulativa, comparable a la serie indefinida de las visiones del objeto, visiones realizadas por cambios indefinidamente múltiples del punto de vista. Y de la misma manera que, para el ojo que se desplaza, las diferentes visiones de un objeto están ligadas por una perfecta continuidad que representa de alguna manera la realidad determinante del objeto, igualmente los diferentes aspectos de una verdad, por contradictorios que ellos puedan parecer entre sí, no hacen más que describir, conteniendo implícitamente aspectos posibles, la Verdad integral que los sobrepasa y los determina. Repetiremos lo que hemos dicho más arriba: la afirmación dogmatizante corresponde a un punto que, como tal, contradice por definición inclusive todo otro punto, mientras que la enunciación especulativa, por el contrario, es siempre concebida como un elemento de un círculo que, por su misma fuerza, indica principalmente su propia continuidad y, por esto, el círculo entero, o sea, la verdad entera.

De esto resulta que, en doctrina especulativa, es el punto de vista, de una parte, y el aspecto, de otra, los que determinan la forma de la afirmación; mientras que, en dogma-

forma y los otros que es tal materia; otros, en fin, sostendrían que es tal número o tal peso, y así sucesivamente.

tismo, éste se confunde con un punto de vista y un aspecto determinados, excluyendo por esto mismo todos los demás puntos de vista y aspectos igualmente posibles².

² Los ángeles son inteligencias limitadas a tal o cual aspecto de la Divinidad; un estado angélico es, por consiguiente, una especie de punto de vista trascendente. Por otra parte, la «intelectualidad» de los animales y de las especies más periféricas del estado terrestre, la de las plantas, por ejemplo, corresponde cosmológicamente, sobre un plano notablemente inferior, a la intelectualidad angélica: lo que diferencia una especie vegetal de otra no es, en realidad, más que el modo de su «inteligencia». En otros términos: es la forma o, más bien, la naturaleza integral de una planta lo que revela el estado —bien entendido, eminentemente pasivo— de contemplación o de conocimiento de su especie; y decimos «de su especie» porque, tomada aisladamente, una planta no constituye un individuo. Recordemos aquí que el Intelecto, diferente en esto de la razón, que no es más que una facultad específicamente humana y no se identifica en absoluto con la inteligencia, no menos a la nuestra que a la de los otros seres, es de orden universal y debe encontrarse en todo lo que existe, de cualquier orden que sea.

II

LIMITACION DEL EXOTERISMO

El punto de vista exotérico, que, propiamente hablando, no existe —al menos en lo que tiene de exclusivo frente a verdades superiores— más que en las tradiciones monoteístas, no es otro en el fondo que el del interés individual más elevado, es decir, extendido a todo el ciclo de existencia del individuo y no simplemente limitado a la vida terrestre. La verdad exotérica o religiosa se encuentra, pues, limitada por definición, y esto en razón de la limitación de su finalidad, sin que esta restricción pueda, sin embargo, perjudicar la interpretación esotérica de la que esta misma verdad es susceptible, gracias a la universalidad de su simbolismo o, más bien y ante todo, gracias a la doble naturaleza, «interior» y «exterior», de la Revelación misma. Por consiguiente, el dogma es una idea limitada y, a la vez, un símbolo ilimitado. Para dar un ejemplo, diremos que el dogma de la unicidad de la Iglesia de Dios debe excluir una verdad como la de la validez de las otras formas tradicionales ortodoxas, porque la idea de la universalidad tradicional no es de ninguna utilidad para la salvación y puede inclusive ocasionarle perjuicios, porque ella arrastraría casi inevitablemente, en aquéllos que no pueden elevarse por encima de este punto de vista individual, la indiferencia religiosa y, a través de ella, la negligencia de los deberes religiosos cuyo cumplimiento es precisamente la principal condición de la salvación; por contra, esta misma idea de la universalidad tradicional — idea que es más o menos indispensable en la vía de la Verdad total y desinteresada— no se encuentra menos incluida simbólica y metafísicamente en la definición dogmática o teológica de la Iglesia o del Cuerpo místico de Cristo; o todavía, para hablar con el lenguaje de las otras dos religiones monoteístas, el Judaísmo y el Islam, es respectivamente por la concepción del «Pueblo elegido», *Israel*, y por la de la «sumisión», *El Islam*, como se encuentra simbolizada dogmáticamente la ortodoxia universal, el *Sanatana-Dharma* de los hindúes.

No hay que decir que la limitación «exterior» del dogma, limitación que le confiere precisamente ese carácter dogmático, es perfectamente legítima, puesto que el punto de vista individual, al que corresponde esta limitación, es una realidad a su nivel de existencia. Es en razón de esta realidad relativa como el punto de vista individual, no en lo que él pueda tener de negativo de cara a una perspectiva superior, sino en lo que tiene de limitado por el simple hecho de su naturaleza, puede y debe inclusive integrarse, de una manera cualquiera, a toda vía de finalidad trascendente. Desde este punto de vista,

el exoterismo, o más bien la forma como tal, no implicará ya una perspectiva intelectual restringida, sino que representará únicamente el papel de un medio espiritual accesorio, sin que la trascendencia de la doctrina esotérica sea afectada por él, no siéndole impuesta ninguna limitación por razones de oportunidad individual. Efectivamente, no hay que confundir el papel del punto de vista exotérico con el de los medios espirituales del exoterismo: el punto de vista en cuestión es incompatible, en una misma consciencia, con el Conocimiento esotérico que lo disuelve para reabsorberlo en el centro del que ha salido; pero los medios exotéricos no siguen por eso siendo menos utilizables, e inclusive de dos maneras: sea por transposición intelectual en el orden esotérico —y en tal caso serán soportes de «actualización» intelectual—, sea por su acción reguladora sobre la porción individual del ser.

El aspecto exotérico de una tradición es, pues, una disposición providencial que, lejos de ser reprobable, es necesaria, puesto que la vía esotérica no podría concernir, sobre todo en las condiciones actuales de la humanidad terrestre, más que a una minoría, y porque no hay nada mejor, para el común de los mortales, que la vía ordinaria de salvación; lo que es reprobable no es la existencia del exoterismo, sino más bien su autocracia invasora —debida quizá, en el mundo cristiano, sobre todo a la estrecha «precisión» del espíritu latino—, que hace que muchos que estarían cualificados para la vía del puro Conocimiento, no solamente se detengan en el aspecto exterior de la tradición, sino que lleguen inclusive a rechazar el esoterismo, que no conocen más que a través de prejuicios o de deformaciones, a menos que, al no encontrar en el exoterismo lo que conviene a su inteligencia, se pierdan en doctrinas falsas o artificiales, en las que pretenden encontrar lo que él no les ofrece y que cree inclusive poder prohibirles¹.

El punto de vista exotérico, en efecto, debe desembocar, desde el momento en que no está vivificado por la presencia interior del esoterismo del que a la vez constituye su irradiación exterior y su velo, en su propia negación; es en este sentido en el que la religión, en la medida en que ella niega las realidades metafísicas e iniciáticas y se fija en un dogmatismo literalista, engendra inevitablemente la increencia; la atrofia causada en los dogmas por la privación de su «dimensión interna» vuelve a caer sobre ellos desde el exterior, bajo la forma de negaciones heréticas y ateas.

La presencia del núcleo esotérico en una religión de carácter específicamente semítico garantiza a ésta un desenvolvimiento normal y un máximo de estabilidad; este núcleo no es en absoluto, por otro lado, una parte, siquiera interior, del exoterismo, sino que representa, por el contrario, una dimensión cuasi independiente en relación con este

¹ Se recordará la maldición de Cristo: «¡Ay de vosotros, doctores de la Ley, que os habéis apoderado de la llave de la ciencia; y no entráis vosotros ni dejáis entrar!» (Lc 11,52).

último². Desde el momento en que esta dimensión o este germen llegue a faltar, lo que no puede ocurrir más que en circunstancias completamente anormales, bien que cosmológicamente necesarias, el edificio tradicional se bambolea, y aun se derrumba en partes, y termina por encontrarse reducido a lo que él comporta de más exterior, a saber, el literalismo y la sentimentalidad³; también los criterios más tangibles de una tal decadencia son, de una parte, el desconocimiento y hasta la negación de la exégesis metafísica e iniciática, es decir, del sentido «místico» de las Escrituras —exégesis que, sin embargo, está en conexión íntima con toda la intelectualidad de la forma tradicional considerada— y, de otra parte, el rechazo del arte sagrado, sea de las formas inspiradas y simbólicas a través de las cuales irradia esta intelectualidad para comunicarse así, mediante un lenguaje inmediato e ilimitado, a todas las inteligencias. Pero todo esto no basta quizá para hacer comprender por qué el exoterismo tiene indirectamente necesidad del esoterismo, no decimos para poder subsistir, porque el simple hecho de su subsistencia no está en causa, no más que la incorruptibilidad de sus medios de gracia, sino simplemente para poder subsistir en condiciones normales. Ahora bien, la presencia de la «dimensión trascendente» en el centro de la forma tradicional provee al lado exotérico de ésta de una savia vivificante de esencia universal, «paraclética», sin la cual no podrá más que replegarse enteramente sobre sí mismo para convertirse, librado a sus solos recursos que son limitados por definición, en algo así como un cuerpo masivo y opaco cuya densidad misma provocará fatalmente fisuras, como lo prueba la historia moderna de la cristiandad; en otros términos: cuando el exoterismo se priva de las interferencias complejas y sutiles de la dimensión trascendente, se ve finalmente aplastado por las consecuencias exteriorizadas de sus propias limitaciones, habiendo éstas llegado a ser, por así decirlo, totales.

Ahora, cuando se parte de la idea de que los exoteristas no comprenden el esoterismo y que tienen inclusive el derecho a no comprenderlo y hasta de tenerlo por inexistente, debe también reconocérseles el derecho a condenar ciertas manifestaciones del esoterismo que parecen usurpar su terreno y hacer «escándalo» de ello, según la palabra

² En cuanto concierne a la tradición islámica, citemos esta reflexión de un príncipe musulmán de la India: «La mayoría de los no-musulmanes, e inclusive muchos musulmanes enteramente formados en un ambiente de cultura europea, ignoran este elemento particular del Islam que constituye la médula y el centro, que da realmente vida y fuerza a sus formas y actividades exteriores y que, gracias al carácter universal de su contenido, puede poner por testigos a discípulos de otras religiones.» (Nawab A. Hydari Hydar Nawaz Jung Bahadur, en su prefacio a los *Studies in Tasawwuf*, de Khaja Khan.)

³ De ahí viene la preponderancia cada vez más marcada de la «literatura», en el sentido peyorativo, sobre la intelectualidad verdadera de una parte, y de la piedad real de otra; de ahí también la importancia exagerada que se concede a toda clase de actividades más o menos fútiles que olvidan siempre cuidadosamente la «sola cosa necesaria».

evangélica; pero ¿cómo explicarse que en la mayoría de los casos de este género, si no en todos ellos, los acusadores se despojan a sí mismos de sus derechos al proceder con iniquidad? No es ciertamente su incomprensión más o menos natural, ni la protección de su derecho real, sino únicamente la perfidia de sus medios lo que constituye en éstos un verdadero «pecado contra el Espíritu»⁴; esta perfidia prueba por lo demás que las acusaciones que ellos creen deber formular no sirven en general más que de pretexto para saciar un odio instintivo contra todo lo que parece amenazar su equilibrio superficial; equilibrio que, en el fondo, no es más que una forma de individualismo, en definitiva, de ignorancia.

Recordamos haber oído decir un día que «la metafísica no es necesaria para la salvación». Esto es radicalmente falso cuando se aplica en un sentido completamente general, porque el hombre que es metafísico por naturaleza y tiene conciencia de ello no puede encontrar su salvación en la negación de lo que le atrae hacia Dios. Por otra parte, toda vida espiritual debe fundarse sobre una predisposición natural que determina su modalidad; esto es lo que se llama vocación. Ninguna autoridad espiritual aconsejaría seguir un camino para el cual no se está hecho. Esto es lo que enseña, entre otras cosas, la parábola de los talentos, y el mismo sentido se puede encontrar en estas palabras de Santiago: «Cualquiera que haya observado toda la Ley, si falla en un solo punto, es culpable de todos», y: «El que sabe hacer lo que está bien y no lo hace, comete un pecado»; ahora bien, la esencia de la Ley, según las propias palabras de Cristo, es el amor de Dios mediante todo nuestro ser, incluida en él la inteligencia que constituye su parte central. En otros términos: como se debe amar a Dios con todo el ser, debe también amársele con la inteligencia, que es lo mejor de nosotros mismos. Nadie contestará que la inteligencia no es un sentimiento, sino infinitamente más; está claro, pues, que el término «amor» que emplean las escrituras para designar las relaciones del hombre con Dios, y ante todo

⁴ Así ni la incomprensión por parte de tal autoridad religiosa ni siquiera un cierto fundamento de la acusación aportada por ella, excusan la iniquidad del proceso incoado al Sufí El-Hallaj, no más que la incomprensión de los judíos excusa la iniquidad del proceso incoado a Cristo.

En un orden de ideas muy análogo, se puede preguntar por qué se suele encontrar en las polémicas religiosas tantísima tontería y mala fe, y esto inclusive en hombres que de otro modo estarían exentos. Es éste un indicio cierto de que, en la mayor parte de estas polémicas, hay una parte de «pecado contra el Espíritu». Nadie es reprehensible por el solo hecho de atacar, en nombre de su creencia, una tradición extraña, si lo hace por simple ignorancia; pero cuando no es así, el hombre será culpable de blasfemia, puesto que al ultrajar a la Verdad divina en una forma extraña no hace, en suma, más que aprovechar una ocasión de ofender a Dios sin hacer de ello un caso de conciencia; este es, en el fondo, el secreto del celo grosero e impuro desplegado por los que, en nombre de sus convicciones religiosas, consagran su vida a hacer odiosas las cosas sagradas, lo que no pueden hacer más que mediante procedimientos despreciables.

de Dios con el hombre, no podría no tener más que un sentido puramente sentimental y no significar más que un deseo de atracción. De otra parte, si el amor es la tendencia de un ser hacia otro en vista de su unión, es el Conocimiento el que, por definición, realizará la unión más perfecta entre el hombre y Dios, puesto que sólo él apela a lo que, en el hombre, es ya divino, a saber, el Intelecto; este modo supremo del «amor de Dios» es, pues, con mucho, la posibilidad humana más elevada, a la cual nadie podría sustraerse voluntariamente sin «pecar contra el Espíritu». Pretender que la metafísica es, por sí misma y para todo hombre, una cosa superflua, que ella no es en ningún caso necesaria para la salvación, significa no sólo desconocer su naturaleza, sino también negar simplemente el derecho a la existencia a los hombres que han sido dotados por Dios —en un grado trascendente, bien entendido— de la cualidad de la inteligencia.

Ahora, se podría todavía hacer observar esto: la salvación se merece por la acción, en el más amplio sentido de esta palabra, y esto explica cómo algunos pueden llegar a despreciar la inteligencia que, ella sí, puede precisamente hacer la acción inútil, y cuyas posibilidades ponen en evidencia la relatividad del mérito y de la perspectiva que a él se refiere; también el punto de vista específicamente religioso tiene tendencia a considerar la pura intelectualidad, que no distingue por otra parte casi nunca de la simple racionalidad, como más o menos opuesta al acto meritorio, y, por consiguiente, como peligrosa para la salvación; es por esto por lo que se presta fácilmente a la inteligencia un aspecto luciferino y por lo que se habla tan a menudo del «orgullo intelectual», como si no se diera en esta expresión una contradicción en los términos: de ahí también esa exaltación de la «fe del niño» o de la «fe del simple» que, por otra parte, nosotros somos los primeros en respetar cuando ella es espontánea y natural, mas no cuando es teórica y afectada.

A menudo se oye formular la siguiente reflexión: desde el momento en que la salvación implica un estado de perfecta beatitud y que la religión no exige otra cosa, ¿por qué elegir la vía que tiene por meta la «deificación»? A esta objeción, respondemos que la vía esotérica, por definición, no podría en modo alguno ser objeto de «elección» para aquellos que la siguen, porque no es el hombre quien la elige, sino ella quien elige al hombre; en otros términos, la cuestión de una elección no se plantea, porque lo finito no podría elegir lo Infinito; se trata aquí más bien de una cuestión de «vocación», y los que son «llamados», para emplear el término evangélico, no podrían sustraerse a la llamada, so pena de «pecado contra el Espíritu», no más que un hombre cualquiera no podría sustraerse legítimamente a las obligaciones de su religión.

Si resulta impropio hablar de una «elección» a propósito del Infinito, lo es igualmente hablar de un deseo, porque no es de un deseo de Realidad divina de lo que se trata en el caso del iniciado, sino más bien de una tendencia lógica y ontológica hacia su propia Esencia trascendente. Esta definición es de una importancia extrema.

La doctrina exotérica como tal, es decir, considerada fuera de la influencia espiritual que puede actuar sobre las almas independientemente de esta doctrina, no posee en modo alguno la certidumbre absoluta; de la misma manera, el conocimiento teológico no podría por sí mismo evitar las tentaciones de la duda, inclusive en el caso de los grandes místicos, y, en cuanto a las gracias que pueden intervenir en semejantes casos, ellas no son consustanciales a la inteligencia, de manera que su permanencia no depende del ser que se beneficia de ellas. Limitándose a un punto de vista relativo, el de la salvación individual —punto de vista interesado que influencia inclusive la concepción de la divinidad en un sentido restrictivo—, la ideología exotérica no dispone de ningún medio de prueba o de legitimación doctrinal proporcional a sus exigencias. Lo que es en efecto característico de toda doctrina exotérica es la desproporción entre sus exigencias dogmáticas y sus garantías dialécticas: porque sus exigencias son absolutas, puesto que derivan de una Voluntad divina y también de un Conocimiento divino, en tanto que sus garantías son relativas, pues son independientes de esa Voluntad y están fundadas, no sobre ese Conocimiento, sino sobre un punto de vista humano, el de la razón y el sentimiento. Por ejemplo, se exige de los Brahmanes el abandono total de una tradición varias veces milenaria de la que Innumerables generaciones han tenido la experiencia espiritual y que ha producido flores de sabiduría y de santidad hasta nuestros días; los argumentos que se emplean para justificar esta exigencia inaudita no contienen, sin embargo, nada que sea lógicamente concluyente ni proporcionado a la amplitud de la exigencia en cuestión; las razones que tendrán los Brahmanes para permanecer fieles a su patrimonio espiritual serán, pues, infinitamente más sólidas para ellos que las razones mediante las cuales se les pretende llevar a dejar de ser lo que son. La desproporción, desde el punto de vista hindú, entre la inmensa realidad de la tradición brahmánica y la insuficiencia de los contra-argumentos religiosos es tal, que esto debería bastar para probar que si Dios quisiera someter al mundo entero a una sola religión, los argumentos de ésta no serían tan débiles, ni los de ciertos sedicentes «infieles» tan fuertes; dicho de otro modo: si Dios no estuviera más que del lado de una sola forma tradicional, la potencia persuasiva de ésta sería tal que ningún hombre de buena fe podría sustraerse a ella. Por otra parte, el término mismo de «infel» aplicado a civilizaciones mucho más viejas, con una sola excepción, que la cristiana, civilizaciones que tienen todos los derechos espirituales e históricos para ignorar a esta última, hace todavía presentir, por el ilogismo de su ingenua pretensión, todo cuando hay de abusivo en las reivindicaciones religiosas respecto a otras formas tradicionales ortodoxas.

La exigencia absoluta de creer en tal religión y no en tal otra no puede, efectivamente, intentar justificarse más que por medios eminentemente relativos: ensayos de prue-

bas filosófico-teológicas, históricas o sentimentales. Ahora bien, no existe en realidad una sola prueba en apoyo de estas pretensiones a la verdad única y exclusiva, y todo posible ensayo de prueba no podría concernir más que a las disposiciones individuales de los hombres, disposiciones que, reduciéndose en el fondo a una cuestión de credulidad, son por demás relativas. Toda perspectiva exotérica pretende, por definición misma, ser la única verdadera y legítima, y ello porque el punto de vista exotérico, al no tener en cuenta más que un interés individual, la salvación, no encuentra ninguna ventaja en conocer la verdad de otras formas tradicionales; desinteresándose de su propia verdad, se desinteresa todavía mucho más de la de los otros, o más bien la niega, porque la noción de una pluralidad de formas tradicionales corre el riesgo de dañar a la sola búsqueda de la salvación individual; y esto saca precisamente a la luz el carácter relativo de la forma que, sí, es de una necesidad absoluta para la salvación del individuo. Se podría preguntar sin embargo por qué las garantías, es decir, las pruebas de veracidad o de credibilidad que la polémica religiosa se esfuerza en producir, no derivan espontáneamente de la Voluntad divina como es el caso de las exigencias de la religión; ni que decir tiene que esta cuestión carece de sentido si no se refiere a verdades, porque no se podrían probar los errores; ahora bien, los argumentos de la polémica religiosa, precisamente, no pueden de ninguna manera depender del dominio intrínseco y positivo de la fe; una idea cuyo alcance es únicamente extrínseco y negativo, y que en el fondo no resulta sino de una inducción —como por ejemplo la idea de la verdad y da la legitimidad exclusivas de tal religión, o, lo que viene a ser lo mismo, de la falsedad e ilegitimidad de todas las demás tradiciones posibles—, una tal concepción no podría evidentemente ser el objeto de una prueba divina ni, con mayor razón, humana. Por lo que concierne a los dogmas verdaderos —es decir, no derivados por inducción, sino de alcance estrictamente intrínseco— si Dios no ha proporcionado las pruebas teóricas de su veracidad, es que, en primer lugar, tales pruebas son inconcebibles e inexistentes sobre el plano en que se sitúa el exoterismo, y exigir las como hacen los no creyentes sería una contradicción pura y simple; en segundo lugar, como veremos más adelante, si tales pruebas existen es sobre un plano completamente distinto, y la Revelación divina los implica perfectamente, sin omisión alguna; en tercer lugar, en fin, volviendo al plano exotérico, donde únicamente esta cuestión puede plantearse, la Revelación comporta, en lo que tiene de esencial, una inteligibilidad suficiente para poder servir de vehículo a la acción de la gracia⁵ que, ella sí, es la única razón suficiente plenamente válida para la

⁵ Un ejemplo de la conversión por la influencia espiritual o la gracia, y en ausencia de todo argumento de orden doctrinal, nos es suministrado por el caso bien conocido de Sundar Singh; este Sikh de naturaleza noble y temperamento místico, pero desprovisto de verdaderas cualidades intelectuales, había confesado un odio implacable no sólo a los cristianos, sino también al Cristianismo e inclusive al Evangelio;

adhesión a una religión. Sin embargo, al no ser esta gracia puesta en marcha más que respecto a los que no poseen un equivalente de ella bajo otra forma revelada, los dogmas siguen sin tener poder persuasivo, podríamos decir, sin pruebas, para los que poseen este equivalente; éstos serán, por consiguiente, «inconvertibles» —abstracción hecha de los casos de conversión debida a la fuerza sugestiva de un psiquismo colectivo, no entrando en este caso la gracia en acción sino *a posterior*⁶—, puesto que la influencia espiritual no les afectará, de la misma manera que una luz no puede iluminar a otra luz. Es, pues, conforme a la voluntad divina, que ha revestido la Verdad una de diferentes formas y que la ha repartido entre diferentes humanidades de las que cada una es simbólicamente la única que es; y añadiremos que si la relatividad extrínseca del exoterismo es conforme a la Voluntad divina, que se afirma así en la naturaleza misma de las cosas, ni que decir tiene que esta relatividad no podría ser abolida por una voluntad humana.

Ahora, si no existe ninguna prueba rigurosa en apoyo de una pretensión exotérica a la detentación exclusiva de la verdad, ¿no se sentiría uno llevado a creer que la ortodoxia misma de una forma tradicional no podría ser probada? Esta sería una conclusión bastante artificial y, en todo caso, completamente errónea, porque toda forma tradicional comporta una prueba absoluta de su verdad, o sea, de su ortodoxia; lo que no puede ser probado, a falta de prueba absoluta, no es la verdad intrínseca y por consiguiente la legitimidad tradicional de una forma de la Revelación universal, sino únicamente el hecho hipotético de que tal forma particular sería la única verdadera y legítima; y si esto no puede ser probado es por la sencilla razón de que es falso.

Hay, pues, pruebas irrefutables de la verdad de una tradición; pero estas pruebas, que son de orden puramente espiritual, siendo como son las únicas pruebas posibles en apoyo de una verdad revelada, comportan al mismo tiempo la negación del exclusivismo pretencioso de las formas; en otros términos, quien quiera probar la verdad de una

este odio, en razón de su paradójica coincidencia con el carácter noble y místico de Sundar Singh, entró en colisión con la influencia espiritual de Cristo y se tomó en desesperación; vino entonces una conversión fulminante provocada por una visión; ahora bien, en esto no tuvo ninguna intervención la doctrina cristiana, y el converso no tuvo jamás la idea de buscar la ortodoxia tradicional. El caso de San Pablo presenta, por otra parte, si bien a un nivel notablemente superior en cuanto al personaje y en cuanto a las circunstancias, ciertas analogías puramente «técnicas» con el ejemplo citado. En resumen, se puede afirmar que cuando un hombre de naturaleza religiosa odia y persigue a una religión, está bien cerca de convertirse, apenas las circunstancias le sean favorables.

⁶ Es el caso de los no cristianos que se convirtiesen al Cristianismo de la misma manera que adoptarían cualesquiera otras formas de la civilización occidental moderna; lo que en el caso de los occidentales puede ser sed de novedad, puede constituir en los otros sed de cambio, se podría decir de renegación; de ambos lados, es la misma tendencia a realizar y a agotar posibilidades que la civilización tradicional había excluido.

religión, o bien no tiene pruebas, pues éstas no existen, o no tiene más que pruebas que afirman toda verdad religiosa sin excepción, sea cual sea la forma que ella pueda revestir.

La pretensión exotérica de la detentación exclusiva de una verdad única, o de la Verdad sin epítetos, es, pues, un error puro y simple; en realidad, toda verdad expresada reviste necesariamente una forma, la de su expresión, y es metafísicamente imposible que una forma tenga un valor único con exclusión—de otras formas: porque una forma, por definición misma, no puede ser única ni exclusiva, es decir, que una forma no puede ser la sola posibilidad de expresión de lo que ella expresa; y quien dice forma dice especificidad o distinción, y lo específico no es concebible más que en tanto que modalidad de una especie, luego de un orden que engloba un conjunto de modalidades análogas; o, todavía, lo limitado, que es tal por exclusión de lo que sus límites no comprenden, debe compensar esta exclusión por una reafirmación o repetición de sí mismo fuera de sus lindes, lo que viene a decir otra vez que la existencia de otras cosas limitadas está rigurosamente implicada en la definición misma de lo limitado. Pretender que una limitación, como por ejemplo una forma considerada como tal, es única en su género e incomparable, que ella excluye, pues, la existencia de otras modalidades que le son análogas, torna a atribuir a ella la unicidad de la Existencia misma; ahora bien, nadie podrá contestar que una forma es siempre una limitación, y que una religión es forzosamente siempre una forma —no, ciertamente, por su Verdad interna que es de orden universal, o sea, supraformal, sino por su modo de expresión, que, como tal, no puede no ser formal, o sea, específico y limitado. Nunca se repetiría bastante que una forma es siempre una modalidad de un orden de manifestación formal, luego distintiva o múltiple, y, por consiguiente, como decíamos hace unas líneas, una modalidad entre otras, siendo única solamente su causa supraformal; y repitamos también —porque no se debe jamás perder de vista— que la forma, por el hecho mismo de que es limitada, deja necesariamente algo fuera de ella, es decir, lo que su límite excluye; y este algo, si pertenece al mismo orden, es forzosamente análogo a la forma considerada, porque la distinción de las formas debe ser compensada por una indistinción, una identidad relativa, sin que las formas fueran absolutamente distintas las unas de las otras, lo que volvería a convertirse en una pluralidad de unicidades o de Existencias; cada forma sería entonces una suerte de divinidad sin la menor conexión con otras formas, suposición que es completamente absurda.

La pretensión exotérica de la detentación exclusiva de la verdad tropieza, pues, como acabamos de ver, con la objeción axiomática de que no existe un hecho único, por la simple razón de que es rigurosamente imposible que un tal hecho exista, pues sólo la

unicidad es única y un hecho no es la unicidad; esto es lo que ignora la ideología «creyente», que no es otra cosa, en el fondo, que la confusión interesada entre lo formal y lo universal. Las ideas que se afirman en una forma religiosa —tales como la idea del Verbo o la de la Unidad divina— no pueden no afirmarse, de una manera o de otra, en las otras religiones; de la misma manera los medios de gracia o de realización espiritual de que dispone tal sacerdocio no pueden no encontrar equivalente en otra parte; y, añadiremos, es precisamente en la medida en que un medio de gracia es importante o indispensable, como se reencontrará necesariamente en todas las formas ortodoxas bajo un modo apropiado al respectivo ambiente.

Podemos resumir las consideraciones precedentes mediante esta fórmula: la Verdad absoluta no se encuentra sino más allá de todas sus posibles expresiones; estas expresiones, en cuanto tales, no podrían pretender alcanzar los atributos de esta Verdad; su alejamiento en relación con ésta se traduce por su diferenciación y su multiplicidad, que las limitan forzosamente.

La imposición metafísica de la detentación exclusiva de la verdad, por una forma doctrinal cualquiera, puede formularse todavía de la manera siguiente, a la luz de los datos cosmológicos que permiten fácilmente el empleo de un lenguaje religioso: que Dios haya permitido la decrepitud y, en consecuencia, la decadencia de ciertas civilizaciones, después de haberles concedido algunos milenios de florecimiento espiritual, no está de ninguna manera en contradicción con la naturaleza de Dios, si así puede decirse; del mismo modo, que la humanidad entera haya entrado en un período relativamente corto de oscuridad después de milenios de una existencia sana y equilibrada, está igualmente conforme con la «manera de actuar» de Dios. Por contra, que Dios, sin dejar de querer por ello el bien de la humanidad, haya podido dejar corromperse a la inmensa mayoría de los hombres —entre ellos, los mejor dotados— después de milenios y prácticamente sin esperanzas, en las tinieblas de una ignorancia mortal, y que, queriendo salvar al género humano, El haya podido elegir un medio material y psicológicamente tan ineficaz como una nueva religión, que mucho tiempo antes de haber podido dirigirse a todos los hombres, no sólo ha tomado forzosamente un carácter cada vez más particularizado y local, sino que inclusive, por la fuerza de las cosas, se ha corrompido parcialmente o se ha hundido en su medio original; que Dios haya podido actuar así, es ésta una inducción demasiado abusiva que no tiene en cuenta en absoluto la naturaleza de Dios, cuya esencia es Bondad y Misericordia; esta naturaleza puede ser terrible, pero no monstruosa, la teología está lejos de ignorarlo. O todavía, que Dios haya permitido al enceguecimiento humano provocar herejías en el seno de las civilizaciones tradicionales, esto es conforme a las Leyes divinas que rigen la creación entera; pero que Dios

haya podido permitir a una religión, que habría sido inventada por un hombre, conquistar una parte de la humanidad y mantenerse, durante más de un milenio, sobre la cuarta parte habitada del globo, engañando el amor, la fe y la esperanza de una legión de almas sinceras y fervientes, esto es también contrario a las Leyes de la Misericordia divina, o, dicho de otro modo, a las de la Posibilidad universal.

La Redención es un acto eterno que no se puede situar ni en el tiempo ni en el espacio; el sacrificio de Cristo es una manifestación de ella o una realización particular sobre el plano humano; los hombres podían y pueden beneficiarse de la Redención tanto antes como después del advenimiento del Cristo Jesús, y fuera de la Iglesia visible tanto como en su seno.

Si Cristo hubiese podido ser la manifestación única del Verbo, suponiendo que esta unicidad de manifestación fuese posible, su nacimiento habría debido tener por efecto reducir instantáneamente el universo a cenizas.

Hemos visto anteriormente que todo cuanto se puede decir de los dogmas debe valer igualmente para los medios de gracia, tales como los sacramentos. Si la Eucaristía es un medio de gracia «primordial» y por lo mismo indispensable, es porque ella emana de una Realidad universal de la que extrae toda su propia realidad; pero si ello es así, la Eucaristía, como todo otro medio de gracia correspondiente en otras formas tradicionales, no puede ser única, porque una Realidad universal no puede tener más que una sola manifestación con exclusión de toda otra sin dejar de ser universal. Que no se objete que tal rito concierne a toda la humanidad por la simple razón de que, según la expresión evangélica, debía ser enseñado a «todos los pueblos»; porque en el estado normal del mundo, al menos a partir de una cierta época cíclica, éste se compone de varias humanidades distintas que se ignoran más o menos, bien que, bajo ciertos aspectos y en ciertos casos, la delimitación exacta de estas humanidades sea una cuestión muy compleja en razón de la intervención de toda clase de condiciones cíclicas excepcionales⁷.

⁷ Ciertos pasajes del Nuevo Testamento demuestran que el «mundo», para la tradición cristiana, se identifica con el Imperio romano que representaba el dominio providencial de expansión y de vida para la civilización cristiana; es en este sentido como San Lucas pudo escribir —o, mejor dicho, el Espíritu Santo ha podido hacer escribir a San Lucas— que «en aquellos días fue promulgado un edicto de César Augusto a fin de que fuese empadronado todo el universo», a lo que Dante hace alusión, en su tratado sobre la monarquía, hablando del «empadronamiento del género humano» (*in illa singulari generis humani descriptione*); y en otro lugar del mismo tratado: «Por estas palabras, podemos comprender claramente que la jurisdicción universal del mundo pertenecía a los romanos.» Y una vez más: «Yo afirmo, pues, que el pueblo romano adquirió... potestad sobre todos los mortales.»

Ahora, si ocurre que grandes Profetas o *Avataras*, conociendo la universalidad de la Verdad, han debido negar exteriormente tal o cual forma tradicional, es preciso considerar, por una parte, la razón inmediata de esta actitud y, de otra, su sentido simbólico; sentido éste que, por así decirlo, se sobrepone a aquél. Si Abraham, Moisés y Cristo negaron los «paganismos» con los que respectivamente se las tuvieron que haber es porque se trataba en cada caso de tradiciones que se habían sobrevivido a sí mismas y que, siendo ya formas sin auténtica vida espiritual, y sirviendo a veces de soporte a influencias tenebrosas, habían perdido su razón de ser; ahora bien, quien ha sido «elegido», quien es por sí mismo el tabernáculo vivo de la Verdad, no tiene ciertamente por qué cuidar formas muertas que han llegado ya a no ser aptas para cumplir su primitivo papel. Por otra parte, esta actitud negativa de los que manifiestan la Palabra divina es simbólica, y éste es su sentido más profundo y también el más verdadero; porque si, con toda evidencia, ella no ha podido concernir a los núcleos esotéricos que han podido sobrevivir en medio de civilizaciones agotadas y vacías de su espíritu, esta misma actitud, aplicada a un hecho generalmente humano, es decir, a una degeneración o un «paganismo» difundido entre todos los hombres, será por contra justificada sin ninguna reserva. O bien, para citar un ejemplo análogo: si el Islam debía negar de una cierta manera las formas monoteístas que le habían precedido, para esto había una razón inmediata en las limitaciones formales de estas religiones; así, está fuera de duda que el judaísmo no podía ya servir de base tradicional a la humanidad del Próximo Oriente, porque la forma de esta religión había llegado a un grado de particularización que la volvía inapta para la expansión; y en cuanto al Cristianismo, no solamente se había particularizado rápidamente en un sentido análogo, bajo la influencia del medio occidental, y quizá sobre todo del espíritu romano, sino que también había dado nacimiento, en Arabia y en los países adyacentes, a toda clase de desviaciones que amenazaban con inundar el Próximo Oriente e inclusive la India de una multitud de herejías muy alejadas del Cristianismo primitivo y ortodoxo. La Revelación islámica tenía ciertamente el derecho más sagrado, en virtud de la autoridad divina inherente a toda Revelación, a descartar los dogmas cristianos, visto que éstos daban tanto más fácilmente nacimiento a las desviaciones cuanto que eran verdades iniciáticas vulgarizadas y no verdaderamente adaptadas; pero, por otra parte, los pasajes coránicos concernientes a cristianos, judíos, sabeos y paganos tienen ante todo un sentido simbólico que no hace en modo alguno alusión a la ortodoxia de las tradiciones, y los respectivos nombres de éstos no sirven entonces sino para designar ciertos hechos generalmente humanos. Por ejemplo, cuando en el Corán se dice que Abraham no era ni judío ni cristiano, sino *hanîf* («ortodoxo» en relación con la tradición primordial), es evidente que las palabras «judío» y «cristiano» no designan sino actitudes espirituales generales de las que las limitaciones formales del Judaísmo y del

Cristianismo no son más que manifestaciones particulares, o sea, ejemplos; y nótese que decimos «limitaciones formales» y no nos referimos, bien entendido, al Judaísmo y al Cristianismo en sí mismos, cuya ortodoxia no está en entredicho.

Volviendo a la incompatibilidad relativa de las formas religiosas, y sobre todo de algunas de entre ellas, añadiremos que les es necesario interpretar erróneamente, en un cierto grado, las otras formas, porque la razón de ser de una religión reside, al menos bajo un cierto aspecto, precisamente en lo que la distingue de otras religiones; la Providencia divina no admite ninguna mezcla de las formas reveladas desde que la humanidad se ha dividido en «humanidades» diversas y se ha alejado de la Tradición primordial, que es la sola Tradición «única» posible. Así, por ejemplo, la interpretación errónea por parte de los musulmanes del dogma cristiano de la Trinidad es providencial, porque la doctrina encerrada en este dogma es esencial y exclusivamente esotérica y no es en modo alguno susceptible de una «exoterización» propiamente dicha; el Islamismo debía, pues, limitar la expansión de este dogma, pero esto no causa ningún perjuicio a la presencia, en el Islamismo, de la verdad universal expresada por el dogma en cuestión. Por otra parte, quizá no sea inútil precisar aquí que la divinización de Jesús y de María, atribuida indirectamente a los cristianos por el Corán, da lugar a una «Trinidad» que por lo demás este libro no identifica en ninguna parte con la de la doctrina cristiana, pero que no reposa menos sobre realidades, a saber, en primer lugar, la concepción de la «Corredentora» «Madre de Dios», doctrina no exotérica que como tal no podía encontrar ningún lugar en la perspectiva religiosa del Islam, y seguidamente el marianismo de hecho que, desde el punto de vista islámico, constituye una usurpación parcial del culto debido a Dios; en fin, tuvo lugar la mariolatría de ciertas sectas de Oriente contra la que el Islam tuvo que reaccionar tanto más violentamente cuanto que ella estaba muy próxima al paganismo árabe. Pero de otro lado, según el Sufí Abd el-Karim el-Jill, la «Trinidad» mencionada en el Corán es susceptible de una interpretación esotérica —los gnósticos concebían, en efecto, al Espíritu Santo como «Madre divina»—, y no es entonces sino la exoterización o la alteración de este sentido el que es reprochado, respectivamente, a los cristianos ortodoxos y a los heréticos adoradores de la Virgen; desde otro punto de vista aún, se puede decir —y la misma existencia de los heréticos mencionados lo atestigua— que la «Trinidad coránica» corresponde en el fondo a aquello en que los dogmas cristianos se habían convertido, por un inevitable error de adaptación, entre los árabes para quienes no habían sido hechos. Ahora, para lo que es el dogma de la Trinidad tal como lo entiende la ortodoxia cristiana, su rechazo por el Islam está motivado, aparte las razones de oportunidad tradicional, por una razón de orden metafísico: es que la teología cristiana entiende por Espíritu Santo no solamente una realidad puramente de principio, metacósmica, divina, sino también el reflejo directo de esta Realidad

dad en el orden manifestado, cósmico, creado; en efecto, el Espíritu Santo, según la definición que de El da la teología, comprende, fuera del orden de los principios o divino, la cima o el centro luminoso de la creación total, o, en otros términos, comprende la manifestación informal; ésta es, para hablar en términos hindúes, el reflejo directo y central del Principio creador, *Purusha*, en la substancia cósmica, *Prakriti*; este reflejo, que es la Inteligencia divina manifestada, *Buddhi* —en sufismo, *Er-Rûh* y *El-Aql*, o aun los cuatro arcángeles que, análogos a los *Devas* y a sus *Shaktis*, representan otros tantos aspectos o funciones de esta Inteligencia—, este reflejo, decimos, es el Espíritu Santo en tanto que El ilumina, inspira y santifica al hombre. Cuando la teología identifica este reflejo con Dios tiene razón en el sentido de que *Buddhi* o *Er-Rûh* —el *Metatron* de la Kabala— «es» Dios bajo la relación esencial, «vertical», es decir, en el sentido en que un reflejo es «esencialmente» idéntico a su causa. Cuando, por contra, la misma teología distingue a los Arcángeles de Dios-Espíritu-Santo y no ve en ellos más que criaturas, tiene también razón, en el sentido de que distingue entonces al Espíritu Santo reflejado en la creación de Su Prototipo principal y divino; pero es inconsecuente, por la fuerza de las cosas, cuando parece perder de vista que los Arcángeles son aspectos o funciones de esta porción central o suprema de la creación que es el Espíritu Santo en tanto que Paráclito. Desde el punto de vista teológico o religioso, no es posible admitir, de una parte, la diferencia entre el Espíritu Santo divino, principal, metacósmico, y el Espíritu Santo manifestado o cósmico, «creado», y de otra parte la identidad de este último con los Arcángeles; el punto de vista teológico no puede efectivamente jamás acumular dos perspectivas diferentes en un solo dogma, de ahí la divergencia entre el Cristianismo y el Islam. Para este último, la «divinización» cristiana del Intelecto cósmico constituye una «asociación» (*shirk*) de algo «creado» a Dios, aunque sea ello la manifestación informal, angélica, paradisíaca, paraclética. Aparte esta cuestión del Espíritu Santo, el Islam no se opondría en absoluto a la idea de que en la Unidad divina hay un aspecto ternario; lo que rechaza es únicamente la idea de que Dios es exclusiva y absolutamente Trinidad, porque esto significa, desde el punto de vista musulmán, atribuir a Dios una relatividad o atribuirle un aspecto relativo de una manera absoluta.

Cuando decimos que una forma religiosa está hecha, si no para tal «raza», al menos para una colectividad humana determinada por tales condiciones particulares —condiciones que pueden ser, como es el caso del mundo musulmán, de naturaleza muy compleja— se nos podría objetar válidamente la presencia de cristianos entre casi todos los pueblos o cualquier otro argumento de este género; para comprender la necesidad de una forma tradicional no se trata de saber si, en el seno de la colectividad para la cual esta forma está hecha, hay o no individuos o grupos susceptibles de adaptarse a otra forma —cosa que nunca se podría discutir—, sino únicamente de saber si la colectivi-

dad total podría adaptarse a ella; por ejemplo, para poner en duda la legitimidad del Islam, no basta con constatar que hay árabes cristianos, porque la única cuestión que se plantea es la de saber lo que llegaría a ser un Cristianismo profesado por la totalidad de la colectividad árabe.

Todas estas cuestiones ayudarán a hacer comprender que la Divinidad manifiesta Su Personalidad mediante tal o cual Revelación, y Su suprema Impersonalidad mediante la diversidad de formas de Su Verbo.

Hemos hecho notar más arriba que, en el estado normal de la humanidad, ésta se compone de varios mundos distintos. Muchos, sin duda, nos objetarán que Cristo no mencionó jamás esta delimitación del mundo ni, por otra parte, la existencia de un esoterismo. A esta objeción, responderemos que tampoco explicó a los judíos cómo debían interpretar sus palabras que, sin embargo, les escandalizaron; por lo demás, el esoterismo se dirige precisamente a «los que tienen oídos para oír» y que, por este hecho, no tienen ninguna necesidad de puestas a punto o pruebas que puedan necesitar aquéllos a quienes el esoterismo no se dirige; en cuanto a la enseñanza que Cristo haya podido reservar a sus discípulos o a algunos de entre ellos, no iban a ser explicitadas en los Evangelios, puesto que dicha enseñanza está contenida en ellos bajo una forma sintética y simbólica, la única que admiten las Escrituras sagradas. Por otra parte, Cristo, en su calidad de Encarnación divina, hablaba necesariamente de modo absoluto, en razón de una cierta subjetivación de lo Absoluto que tiene lugar en los Hombres-Dios y sobre la que no nos podemos extender aquí⁸; El no tenía pues que tener en cuenta contingencias que quedaban fuera del dominio de su misión, y no tenía por qué especificar que existen mundos tradicionales «sanos» —por servirnos del término evangélico— fuera del mundo «enfermo» al que concierne su mensaje; no tenía tampoco por qué explicar que, al decir de sí mismo que era «el camino, la verdad y la vida», en sentido absoluto, es decir, «principal», no entendía en modo alguno limitar por esto la manifestación universal del Verbo, sino que, por el contrario, afirmaba su identidad esencial con este último, cuya

⁸ René Guénon explica esta subjetivación en los siguientes términos: «La vida de ciertos seres, considerada según las apariencias individuales, presenta hechos que están en correspondencia con los de orden cósmico y son en cierto modo, desde el punto de vista exterior, una imagen o una reproducción de éstos; pero, desde el punto de vista interior, esta relación debe ser inversa, porque siendo estos seres realmente el *Mahâ-Purusha*, son los hechos cósmicos los que verdaderamente son modelados sobre su vida o, hablando más exactamente, sobre aquello de lo cual esta vida es una expresión directa, mientras que los hechos cósmicos en sí mismos no son más que una expresión reflejada de ella» (*Etudes traditionnelles*, marzo 1939).

manifestación cósmica vivía él mismo de modo subjetivo⁹; de ahí la imposibilidad, en semejante ser, de considerarse a sí mismo desde el simple punto de vista de las existencias relativas, si bien este punto de vista se encuentra comprendido en toda naturaleza humana y debe afirmarse accesoriamente; pero esto no interesa para nada a la perspectiva específicamente esotérica.

Tenemos que decir aún, para volver a nuestras consideraciones precedentes, que desde la expansión de los occidentales sobre el resto del mundo, la incompreensión deja de ser indiferente, puesto que ella puede comprometer a la propia religión cristiana a los ojos de algunos que se dan cuenta de que todo no es más que sombrío paganismo fuera de esta religión, pero no hay que decir que no habría por qué reprochar a la enseñanza de Cristo cualquier tipo de omisión, porque El se dirigió a su Iglesia y no al mundo moderno que, en tanto tal, extrae toda su existencia de su ruptura con esta Iglesia o, lo que es lo mismo, de su infidelidad a Cristo. No obstante, el Evangelio no deja de contener algunas alusiones a los límites de la misión crística y a la existencia de los mundos tradicionales no asimilables al paganismo: «No tienen los sanos necesidad de médico, sino los enfermos», y también: «Porque no he venido yo a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9,12 y 13), y, en fin, este versículo que pone en evidencia lo que es el paganismo: «No os preocupéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, qué beberemos o qué vestiremos? Los gentiles (los ‘paganos’) se afanan por todo eso» (Mt 6,31 y 32)¹⁰. En el mismo sentido, se podrían citar las palabras siguientes: «En verdad os digo que en nadie de Israel he hallado tanta fe. Os digo, pues, que del Oriente y del Occidente vendrán y se sentarán a la mesa¹¹ con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino (Israel, la Iglesia) serán arrojados a las tinieblas exteriores» (Mt 8,10-12), y: «El que no está contra nosotros, está con nosotros» (Mc 9,40).

⁹ Citemos este adagio sufí: «Nadie puede encontrar a Alá si no ha encontrado antes al Profeta»; es decir, nadie llega a Dios si no es mediante Su Verbo, cualquiera que sea el modo de revelación de este último; o aún en un sentido más específicamente iniciático: nadie alcanza el «Sí mismo» divino si no es a través de la perfección del «yo» humano. Importa subrayar que cuando se dice: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida», esto es absolutamente verdadero para el Verbo divino («Cristo»), y relativamente verdadero para Su manifestación humana («Jesús»); una verdad absoluta, en efecto, no puede limitarse a un ser relativo. Jesús es Dios, pero Dios no es Jesús; el Cristianismo es divino, pero Dios no es cristiano.

¹⁰ De hecho, el paganismo antiguo, comprendido en él el de los árabes, se caracteriza por su materialismo práctico, mientras que no es posible, si no es con mala fe, hacer el mismo reproche a las tradiciones orientales que se han conservado hasta nuestros días.

¹¹ Este ejemplo del simbolismo oriental, o del simbolismo simplemente, debería bastar para mostrar el prejuicio de los detractores del paraíso islámico. Por otra parte, el «fuego» del infierno, que los cristianos admiten al mismo título que los musulmanes, es lógicamente tan «sensual» como el «festín» o las «huríes».

Más arriba hemos dicho que Cristo, en su calidad de Encarnación divina y conforme a la esencia universal de su enseñanza, hablaba siempre de modo absoluto, es decir, identificando simbólicamente ciertos hechos a los principios que ellos traducen, y sin situarse nunca en el punto de vista de aquél para quien los hechos presentan un interés en sí mismos¹²; actitud que se puede ilustrar con el siguiente ejemplo: cuando se habla del sol, ¿quién pensaría que el artículo determinado colocado delante de la palabra «sol» implica la negación de otros soles en el espacio? Lo que permite hablar del sol, sin especificar que se trata de un sol entre otros muchos, es precisamente el hecho de que, para nuestro mundo, nuestro sol es efectivamente «el sol», y es a este título, y no en tanto en cuanto es un sol entre otros, como refleja la Unicidad divina. Ahora bien, la razón suficiente de una Encarnación divina es el carácter de unicidad que la Encarnación tiene de Lo que ella encarna, y no el carácter de hecho que ella tiene necesariamente de la manifestación¹³.

¹² En el lenguaje de Cristo, la destrucción de Jerusalén se identifica simbólicamente con el Juicio Final, lo que es muy característico de la forma de ver sintética y, podríamos decir, «esencial» o «absoluta» del Hombre-Dios. La misma observación vale para sus profecías sobre la venida del Espíritu Santo: ellas engloban simultáneamente —pero no ininteligiblemente— todos los modos de la manifestación paraclética, y especialmente la del profeta Mahoma, que fue la personificación misma del Paráclito o su manifestación cíclica; por otra parte, el Corán es considerado un «descendimiento» (*tanzil*), como la aparición del Espíritu Santo en Pentecostés. Podríamos aún hacer notar que si la segunda venida de Cristo al final de nuestro ciclo tendrá para los hombres un alcance universal, en el sentido de que no concernirá ya a «una humanidad», en la acepción tradicional ordinaria de esta palabra, sino al género humano entero, el Paráclito, en su gran aparición, debe manifestar esta universalidad por anticipación, al menos por lo que se refiere al mundo cristiano, y es por esto por lo que la manifestación cíclica del Paráclito, o su «personificación» mahometana, debe aparecer fuera de la Cristiandad y quebrar así una cierta limitación particularista.

¹³ Esto es lo que Cristo expresó al decir que «sólo Dios es bueno»; el término «bueno», al implicar aquí todo sentido positivo posible, o sea, toda Cualidad divina, se debe igualmente comprender como que sólo Dios es único», lo que equivale a la afirmación doctrinal del Islam: «No hay divinidad (o realidad) si no es la (única) Divinidad (o Realidad).» A quien quisiera contestar la legitimidad de una tal interpretación de las Escrituras, responderemos con el maestro Eckhart que «el Espíritu Santo enseña toda verdad; es cierto que hay un sentido literal que el autor tenía a la vista, pero como Dios es el autor de la Sagrada Escritura, todo sentido verdadero es, al mismo tiempo, sentido literal; porque todo lo que es verdadero proviene de la Verdad misma, está contenido en ella, deriva de ella y es querido por ella». Citemos igualmente este pasaje de Dante referente al mismo tema: «Las Escrituras pueden ser comprendidas y deben ser expuestas según cuatro sentidos. El uno es llamado literal... El cuarto es llamado anagógico, es decir, que sobrepasa el sentido (*sovrassenso*); esto es lo que tiene lugar cuando se expone espiritualmente una Escritura que, siendo verdad en sentido literal, significa además las cosas superiores de la Gloria eterna, como se puede ver en el Salmo del Profeta en el que dice que cuando el pueblo de Israel salió de Egipto, la Judea se hizo santa y libre. Aunque sea manifiestamente verdad que ocurrió así según la letra,

Las relaciones entre el exoterismo y el esoterismo se reducen en último análisis a las que hay entre la «forma» y el «espíritu», que se vuelven a encontrar en toda enunciación y en todo símbolo; estas relaciones deben evidentemente existir en el interior del propio esoterismo y se puede decir que sólo la autoridad espiritual se sitúa al nivel de la Verdad desnuda e integral. El «espíritu», es decir, el contenido supraformal de la forma que, ella sí, es la «letra», manifiesta siempre una tendencia a quebrar las limitaciones formales y a ponerse, por consiguiente, en contradicción aparente con éstas: es así como se puede considerar toda readaptación tradicional o, lo que es lo mismo, toda Revelación, como ejerciendo la función de esoterismo frente a la forma tradicional precedente, de suerte que, por citar un ejemplo, el Cristianismo es esotérico en relación a la forma judaica, y el Islamismo en relación a las formas judaica y cristiana, lo que, bien entendido, no vale más que desde el punto de vista en que aquí nos colocamos, y sería completamente falso si se lo entendiera literalmente; por otra parte, en tanto que el Islamismo se distingue por su forma de las otras dos tradiciones monoteístas, es decir, en tanto que es formalmente limitado, éstas comportan igualmente un aspecto de esoterismo a su respecto, y la misma reversibilidad de relación juega entre el Cristianismo y el Judaísmo, si bien la relación que hemos indicado primeramente sea más directa que la segunda, desde el momento en que es el Islamismo el que ha roto, en nombre del «espíritu», las «formas» precedentes, y que es el Cristianismo quien había desempeñado el mismo papel frente al Judaísmo, y no a la inversa. Pero para volver a la consideración puramente principal de las conexiones entre la forma y el espíritu, no sabríamos hacer otra cosa mejor que citar, a título de ilustración, un pasaje del *Tratado de la Unidad (Risâlat-el-Ahadiyah)*, atribuido a Mohidin ibn Arabí, que muestra precisamente esta función esotérica que consiste en «quebrar la forma en nombre del espíritu», como decíamos más arriba. El pasaje es el siguiente: «La mayoría de los iniciados dicen que el conocimiento de Alá viene a continuación de la extinción de la existencia (*fanâ el-wujûd*) y de la extinción de esta extinción (*fanâ el-fanâ*); ahora bien, esta opinión es completamente falsa... El conocimiento no exige la extinción de la existencia (del yo) o la extinción de esta extinción; porque las cosas no tienen ninguna existencia, y lo que no existe no puede dejar de existir.» Ahora bien, las ideas fundamentales que Ibn Arabí rechaza, con una intención puramente especulativa por lo demás, o de método si se quiere, son, sin embargo, aceptadas por los mismos que consideran a Ibn Arabí como el más grande de los maestros; y de una manera análoga, todas las formas exotéricas son «sobrepasadas» o «quebradas», es decir, «negadas» en un cierto sentido por el esoterismo, que es el primero en recono-

lo que se entiende espiritualmente no es menos cierto, a saber: que cuando el alma sale del pecado, se vuelve santa y libre en su poder.» (*Convivio* II,1.)

cer la perfecta legitimidad de toda forma de Revelación, y que es también el único que puede reconocer esta legitimidad.

«El Espíritu sopla donde quiere»; y, en razón de su universalidad, El quiebra la forma; sin embargo, El está obligado a revestirse de ella sobre el plano de lo formal.

«Si tú quieres el hueso —dice el maestro Eckhart—, debes romper la corteza.»

III

TRASCENDENCIA Y UNIVERSALIDAD DEL ESOTERISMO

Antes de entrar en materia, nos parece indispensable hacer algunas aclaraciones sobre las formas más exteriores del esoterismo, aunque voluntariamente hayamos dejado de lado este aspecto contingente de la cuestión para ceñirnos únicamente a lo esencial; pero como ciertas contingencias pueden dar lugar a contestaciones de principios, es forzoso que nos detengamos un poco en ello. Es lo que vamos a hacer, aunque lo más brevemente posible.

Efectivamente, podría surgir una dificultad del hecho de que, cuando se sabe que el esoterismo está reservado, por definición y en razón de su propia naturaleza, a una elite intelectual forzosamente restringida, se pueda constatar, sin embargo, que las organizaciones iniciáticas han contado en todos los tiempos con un número relativamente elevado de afiliados. Así ocurrió por ejemplo con los pitagóricos y así ocurre, *a fortiori*, con las órdenes iniciáticas que subsisten, pese a su decadencia, aún en nuestros días, como es el caso de las fraternidades musulmanas; ahora bien, cuando se trate de organizaciones iniciáticas muy cerradas, se tratará casi siempre de ramas o de células de una fraternidad más vasta, y no de fraternidades en su totalidad, salvo las excepciones siempre posibles en ciertas condiciones particulares. La explicación de esta participación más o menos popular en lo que la tradición comporta de más interior y, por consiguiente, de más sutil es que el esoterismo debe integrarse, para poder existir en un mundo determinado, en una modalidad de ese mundo, lo que pone inevitablemente en causa elementos relativamente numerosos de la sociedad; de ahí la distinción que se establece, en estas fraternidades, de círculos interiores y de círculos exteriores, no pudiendo los afiliados de estos últimos tener apenas conciencia del verdadero carácter de la organización a la que pertenecen en cierto grado, considerándola simplemente como una forma de la tradición que únicamente les es accesible. Esto es lo que explica, volviendo al ejemplo de las cofradías musulmanas, la distinción existente entre los afiliados que tienen simplemente la cualidad de *mutabârik* («bendito» o «iniciado»), que apenas salen de la perspectiva exotérica que ellos quieren vivir con intensidad, y los miembros de la elite, que tienen la cualidad de *sâlik* («que viaja») y que siguen la senda trazada por la tradición iniciática. Es cierto que, en nuestros días, los verdaderos *sâlikûn* constituyen un número ínfimo, mientras que los *mutabârikûn* son mucho más numerosos desde el punto de vista del

equilibrio normal de las fraternidades y, por sus múltiples incomprensiones, contribuyen a sofocar las manifestaciones de verdadera espiritualidad; pero, como quiera que sea, los *mutabârikûn*, a pesar de que no pueden comprender la realidad trascendente de la fraternidad que les ha acogido en su seno, no por ello dejan de sacar, en condiciones normales, un gran beneficio de la *barakah* («bendición» o «influencia espiritual») que les rodea y les protege en la medida de su fervor; porque no hay que decir que la irradiación de la gracia se extiende en el seno del esoterismo, en razón de la propia universalidad de éste, a todos los grados de la civilización tradicional y no se detiene en ningún límite de forma, de la misma manera que la luz, incolora en sí misma, no se detiene ante el color de un cuerpo transparente.

Sin embargo, esta participación del pueblo, es decir, de hombres que representan la media de la colectividad, en la espiritualidad de la elite, no se explica únicamente por razones de oportunidad, sino también, y sobre todo, por la ley de la polaridad o de la compensación, según la cual «los extremos se tocan», y es por esto por lo que «la voz del pueblo es la voz de Dios» (*Vox populi, Vox Dei*). Queremos decir que el pueblo, en tanto que portador pasivo e inconsciente de los símbolos, es como la periferia o el reflejo pasivo o femenino de la elite que, ella sí, posee y transmite los símbolos de modo activo y consciente. Esto es también lo que explica la afinidad curiosa y aparentemente paradójica que existe entre el pueblo y la elite. Por ejemplo, el Taoísmo es esotérico y a la vez popular, mientras que el Confucianismo es exotérico y más o menos aristocrático y letrado; o bien, para tomar otro ejemplo, las fraternidades sufíes han tenido siempre, junto a su aspecto de elite, un aspecto popular en alguna medida correlativo, y esto porque el pueblo no tiene solamente un aspecto de periferia, sino también un aspecto de totalidad que corresponde analógicamente al centro. Se puede decir que las funciones intelectuales del pueblo son el artesanado y el folklore, representando el primero de ellos el método o la realización y el segundo la doctrina; el pueblo refleja así pasiva y colectivamente la función esencial de la elite, a saber, la transmisión del aspecto propiamente intelectual de la tradición, aspecto cuyo ropaje será el simbolismo bajo todas sus formas.

Otra cuestión que debemos elucidar antes de entrar más directamente en materia es la de la universalidad tradicional, idea que, siendo todavía de un orden bastante exterior, se ve sometida a toda suerte de contingencias históricas y geográficas, si bien algunos dudan abiertamente de su existencia; así, hemos oído negar en alguna parte que el Sufismo admite esta idea. Mohiddin ibn Arabí la habría negado, puesto que él escribió que el Islam es el soporte de otras religiones. Ahora bien, toda forma tradicional es superior a las otras en algún aspecto, y este aspecto marca inclusive la razón suficiente de esta forma; este aspecto es el que tiene siempre a la vista quien habla en nombre de su reli-

gión; lo que cuenta, en el reconocimiento de las otras formas tradicionales, es el hecho —exotéricamente inconcebible— de este reconocimiento, y no el modo o el grado de éste. El Corán ofrece, por otra parte, el prototipo de esta manera de ver: de una parte, dice que todos los Profetas son iguales y, de otra parte, afirma que unos son superiores a los otros, lo que significa, según el comentario de Ibn Arabí, que cada profeta es superior a los otros por una particularidad que le es propia, es decir, en un cierto aspecto. Ibn Arabí pertenecía a la civilización musulmana y debía su realización espiritual a la *barakah* islámica y a los Maestros del Sufismo; en una palabra, a la forma islámica. El hubo, pues, de situarse en este punto de vista, es decir, en el del aspecto bajo el cual esta forma comporta una superioridad con respecto a las otras formas; si esta superioridad relativa no existiera, los hindúes que se han hecho musulmanes a lo largo de los siglos no habrían tenido ninguna razón positiva para actuar así. El hecho de que el Islam constituya la última forma del *Sanâtana-Dharma* en el *mahâ-yuga*, para hablar en términos hindúes, implica que esta forma posee una cierta superioridad contingente sobre las formas precedentes; de la misma manera, el hecho de que el Hinduismo sea la forma tradicional más antigua actualmente en vigor implica que posee una cierta superioridad o «centralidad» con respecto a las formas posteriores; en esto no hay, bien entendido, ninguna contradicción, puesto que los aspectos a considerar en una y otra son diferentes.

De la misma manera, el hecho de que San Bernardo predicara las cruzadas e ignorase la naturaleza real del Islam no contradice en nada su conocimiento esotérico. No ha lugar plantearse si San Bernardo comprendía o no el Islam, sino más bien intentar saber si, en caso de contactos directos y continuos con esta forma de la Revelación, habría comprendido, como efectivamente la comprendió la elite templaria que estaba situada en las condiciones requeridas. La espiritualidad de un hombre no puede depender de conocimientos históricos o geográficos, o de cualquier otro tipo de conocimiento «científico» de idéntico rango. Se puede, pues, decir que el universalismo de los esoteristas es virtual en cuanto a sus posibles aplicaciones y que no deviene efectivo más que cuando las circunstancias permiten o imponen una aplicación determinada. En otros términos, únicamente en contacto con otra civilización puede actualizarse este universalismo; pero, bien entendido, no hay en este punto ninguna ley rigurosa, y los factores que, en el caso de un esoterista, determinarán la aceptación de tal o cual forma extraña pueden ser muy diferentes según los casos; con toda evidencia, no es posible definir exactamente lo que constituye un contacto con una forma extraña, es decir, lo que es suficiente para determinar la comprensión de una tal forma¹.

¹ Una observación análoga se puede hacer en lo concerniente a los espirituales que el sufismo designa con el término de *Afrad* («aislados», sing *Fard*): estos espirituales, por definición muy raros en todo

Ahora debemos responder más explícitamente a la cuestión de saber cuáles son las principales verdades que el exoterismo debe ignorar, sin deber, no obstante negarlas expresamente²; ahora bien, entre las concepciones inaccesibles al exoterismo, la más

tiempo, se caracterizan por el hecho de que poseen la iniciación efectiva de una manera espontánea y sin que hayan tenido que ser iniciados ritualmente. Ahora bien, estos hombres, por el hecho mismo de que han obtenido el Conocimiento sin estudios ni ejercicios, pueden ignorar las cosas de que personalmente no tienen necesidad; al no haber sido iniciados, no tienen por qué saber qué significa iniciación en el sentido técnico de la palabra; también ellos hablan a la manera de los hombres de la «edad de oro» — época en que la iniciación no era todavía necesaria— más que a la manera de los instructores espirituales de la «edad de hierro»; por lo demás, al no haber seguido una vía de realización, no pueden asumir el papel de Maestros espirituales.

De la misma manera: si Shrî Râmakrishna no pudo prever la desviación de su línea espiritual es porque, al ignorar el espíritu occidental moderno, le era imposible interpretar ciertas visiones de otra manera que en un sentido normalmente hindú. Añadamos, sin embargo, que dicha desviación, de orden doctrinal y de inspiración occidental moderna, no abole en absoluto la influencia de la gracia surgida de Shrî Râmakrishna, sino que más bien se añade a ella como un «decorado» superfetatorio, o sea, en una nada espiritual; dicho de otra manera: el hecho de que la *bhakti* del santo haya sido «travestida» en una pseudo-*jnâna* de estilo filosófico-religioso, es decir, europeo, no impide en absoluto la influencia espiritual de ser lo que es. Del mismo modo, si Shrî Râmakrishna entendía prodigar con largueza su irradiación de *bhakti*, conforme a ciertas condiciones particulares de fin de ciclo, esto es independiente de las formas que haya podido adoptar el celo de algunos de sus discípulos. Esta voluntad de entregarse con largueza emparenta, por otra parte, el santo de Dakshineshwar a la «familia espiritual» de Cristo, de suerte que todo cuanto se puede decir de la naturaleza particular de la irradiación crística puede aplicarse también a la irradiación del *Paramahansa*: *Et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*.

² «El formalismo, la institución del hombre medio, permite al hombre alcanzar la universalidad... Es justamente el hombre medio el que es objeto de la *sharî'ah* o ley sagrada del Islamismo... Esta ley establece alrededor de cada uno una especie de neutralidad que garantiza todas las individualidades al obligarles a trabajar para todos... El Islam, como religión, es la vía de la unidad y de la totalidad. Su dogma fundamental se llama *Et-Tawhîd*, es decir, la unidad o la acción de unir. En tanto que religión universal comporta grados, pero cada uno de estos grados es verdaderamente el Islam, es decir, que cualquier aspecto del Islam revela los mismos principios. Sus fórmulas son extremadamente simples, pero el número de sus formas es incalculable. Cuanto más numerosas son estas formas, más perfecta es la ley. Se es musulmán cuando se cumple su destino, es decir, su razón de ser... La palabra *ex cathedra* del *mufti* debe ser clara, comprensible para todo el mundo, inclusive para un negro iletrado. No hay derecho a pronunciarse sobre otra cosa que sobre un lugar común de la vida práctica. No lo hace jamás, por otra parte, tanto más cuanto que puede eludir las cuestiones que no dependen de su competencia. Es la limitación neta, conocida por todos, entre las cuestiones sufíes y sharitas lo que le permite al Islam ser esotérico y exotérico sin contradecirse jamás. Esto es por lo que no hay nunca conflictos serios entre la ciencia y la fe entre los musulmanes que comprenden su religión. La fórmula de *Et-Tawhîd* o del monoteísmo es el lugar común sharita. El alcance que dais a esta fórmula es asunto vuestro personal, porque depende de vuestro sufismo. Todas las deducciones que podéis hacer de esta fórmula son más o menos buenas, a condición, sin embargo, de que no abolan el sentido literal; porque entonces destruiréis la unidad islámica, es decir, su universalidad, su facultad de adaptarse y de convenir a todas las mentalidades, circunstancias y épocas. El

importante es quizá, al menos en ciertos aspectos, la de la gradación de la Realidad universal: la Realidad se afirma por grados, pero sin dejar de ser una, pues los grados inferiores de esta afirmación se encuentran absorbidos, por integración o síntesis metafísica, en los grados superiores; es la doctrina de la ilusión cósmica: el mundo no es solamente más o menos imperfecto y efímero, sino que él no es siquiera de ninguna manera con respecto a la Realidad absoluta, puesto que la realidad del mundo limitaría la de Dios, el solo que «es»; pero el Ser mismo, que no es otro que el Dios personal, se encuentra a su vez sobrepasado por la Divinidad impersonal o suprapersonal, el No-Ser del que el Dios personal o el Ser no es más que la primera determinación a partir de la cual se desarrollan todas las determinaciones secundarias que constituyen la Existencia cósmica. Ahora bien, el exoterismo no puede admitir ni esta irrealidad del mundo ni la realidad exclusiva del Principio divino, ni sobre todo la trascendencia del No-Ser en relación al Ser, que es Dios; en otros términos, el punto de vista exotérico no puede comprender la trascendencia de la suprema Impersonalidad divina de la que Dios es la Afirmación personal; éstas son verdades demasiado elevadas y, por lo mismo, demasiado sutiles y complejas desde el punto de vista del entendimiento simplemente racional, como para ser accesibles a la mayoría y susceptibles de formulación dogmática. Otra idea que el exoterismo no admite es la de la inmanencia del Intelecto en todo ser, ese intelecto que el Maestro Eckhart definió como «increado e increable»³. Esta verdad no puede, evidentemente, integrarse en la perspectiva exotérica, no más que la idea de la realización metafísica, realización mediante la cual el hombre toma conciencia de lo que en realidad jamás ha cesado de ser, a saber, la identidad esencial del hombre con el Principio divino que es lo

formalismo es de rigor; no es una superstición, sino un lenguaje universal. Como la universalidad es el principio, la razón de ser del Islam, y como por otro lado el lenguaje es el medio de comunicación entre los seres dotados de razón, de ahí se sigue que las fórmulas exotéricas son tan importantes en el organismo religioso como las arterias en el cuerpo animal... La vida no es en absoluto divisible; lo que hace que parezca tal es el hecho de ser susceptible de gradación. Cuanto más se identifica la vida del yo con la vida del no-yo, más intensamente se vive. La transfusión del yo en no-yo se hace mediante el don más o menos ritual, consciente o voluntario. Fácilmente se comprende que el arte de dar es el principal arcano de la Gran Obra» (Abdul-Hadi, *L'universalifé en l'Islam*, en «Le Voile d'Isis», enero 1934).

³ Como es sabido, ciertos textos eckhartianos, que sobrepasan el punto de vista teológico y escapan así a la competencia de la autoridad religiosa como tal, han sido condenados por ésta; si este veredicto podía con todo tener su legitimidad en ciertas razones de oportunidad, no la tenía ciertamente en su forma, y por una curiosa coincidencia Juan XXII, que había emitido esta bula, fue obligado a su vez a retractarse de una opinión que había predicado, viendo con ello quebrantada su autoridad. Eckhart no se había retractado más que de una manera «principal», por simple obediencia, y antes mismo de conocer la decisión papal; y tampoco sus discípulos se turbaron más por la bula en sí misma, y no nos parece ocioso añadir que uno de ellos, el bienaventurado Henri Suso, tuvo una visión, después de la muerte de Eckhart, del «maestro bienaventurado, deificado en Dios, en una superabundante magnificencia».

único real⁴. Por su parte, el exoterismo está obligado a mantener la distinción entre el Señor y el servidor, abstracción hecha de que los profanos afectan no ver, en la idea metafísica de la identidad esencial, más que panteísmo, lo que les dispensa por otra parte de todo esfuerzo de comprensión.

La idea de panteísmo merece que nos detengamos un poco en ella: en realidad, el panteísmo consiste en admitir una continuidad entre lo Infinito y lo finito, continuidad que no puede ser concebida más que si se admite previamente una identidad sustancial entre el Principio ontológico —de que se trata en todo teísmo— y el orden manifestado, concepción que presupone una idea sustancial o, lo que es lo mismo, falsa del Ser; o que se confunde la identidad esencial de la manifestación y del Ser con una identidad sustancial. En esto, y no en otra cosa, es en lo que consiste el panteísmo; pero parece como si ciertas inteligencias fuesen irremediabilmente refractarias a una verdad tan simple, a menos que alguna pasión o algún interés las impulse a no desprenderse de un instrumento de polémica tan cómodo como el término panteísmo, el cual permite arrojar una sospecha general sobre ciertas doctrinas consideradas molestas sin que haya que

⁴ El sufí Yahya Mu'adh Er-Râzi dice que «el paraíso es la prisión del sabio como el mundo es la prisión del creyente»; en otros términos, la manifestación universal (*el-khalq*, o el *samsara* hindú), comprendida en su bienaventurado Centro (*Es-Samawât*, o el *Brahma-loka*), es metafísicamente una (aparente) limitación (de la realidad no manifestada: *Alá, Brahma*), como la manifestación formal es una limitación (de la realidad informal, pero todavía manifestada: *Es-Samawât, Brahma-loka*) desde el punto de vista individual o exoterista. Sin embargo, una tal formulación es excepcional; el esoterismo es normalmente implícito y no explícito, es decir, que su expresión normal toma su punto de partida en los símbolos escriturarios, de suerte que, por tomar el ejemplo del Sufismo, se hablará de «Paraíso», sirviéndose de la terminología coránica, para designar estados que se sitúan —tal en el «Paraíso de la Esencia» (*Jannat edh-Dhât*)— más allá de toda realidad cósmica, y con mayor razón más allá de toda determinación individual; si pues tal sufí habla del «Paraíso» como de la «prisión del iniciado», lo afronta incidentalmente desde el punto de vista ordinario y cósmico, que es el de la perspectiva religiosa, y está obligado a hacerlo cuando quiere poner a la luz la diferencia esencial entre las vías «individual» y «universal», o «cósmica» y «metacósmica». Por consiguiente, es preciso no perder jamás de vista que el «Reino de los Cielos» del Evangelio, como el «Paraíso» (*Jannah*) del Corán, no designa solamente estados condicionados, sino simultáneamente aspectos de lo Incondicionado cuyos estados no son, por lo demás, sino los reflejos cósmicos más directos.

Volviendo a las palabras citadas de Yahya Mu'adh Er-Râzi, se encuentra, en las sentencias del maestro Eckhart que fueron condenadas, un pensamiento análogo: «Los que no buscan ni la fortuna, ni los honores, ni la utilidad, ni la devoción interior, ni la santidad, ni la recompensa, ni el reino de los cielos, sino que renuncian a todo, inclusive a lo que les es propio, es en ellos donde Dios es glorificado.» (Esta sentencia, como la de Er-Râzi, no expresa más que la negación metafísica de la individualidad en la realización de la unión.)

tomarse el trabajo de examinarlas en sí mismas⁵. Incluso cuando la idea de Dios no fuese ya más que una concepción de la Substancia universal (*materia prima*) y el Principio ontológico estuviese por lo mismo fuera de causa, el reproche de panteísmo estaría todavía injustificado, permaneciendo la *materia prima* siempre trascendente y virgen en relación con sus producciones. Si Dios es concebido como la Unidad primordial, es decir, como la Esencia pura, nada podría serle substancialmente idéntico; pero calificando de panteísta la concepción de la identidad esencial se niega a la vez la relatividad de las cosas y se les atribuye una realidad autónoma por relación al Ser o a la Existencia, como si pudiera haber en ella dos realidades esencialmente distintas, o dos Unidades o Unicidades. La consecuencia fatal de un razonamiento tal es el materialismo puro y simple, porque desde que la manifestación no es ya concebida como esencialmente idéntica al Principio, la admisión lógica de este principio no es más que una cuestión de credulidad, y si esta razón de sentimentalidad llega a caer, ya no hay ninguna otra razón para admitir otra cosa que la manifestación, y más particularmente la manifestación sensible.

Pero volvamos sobre la Impersonalidad divina mencionada más arriba: hablando con rigor, esta Impersonalidad es más bien una No-Personalidad, es decir, que ella no es ni personal ni impersonal, sino suprapersonal; en todo caso, no hace falta comprender el término «Impersonalidad» en el sentido de una privación, porque de lo que se trata aquí es, por el contrario, de la absoluta Plenitud e Ilimitación que no está determinada por nada, ni siquiera por Sí misma. Es la Personalidad la que, con respecto a la Impersonalidad, significa una suerte de privación o, diríamos, de «determinación privativa», y no a la inversa; no hace falta decir, sin embargo, que entendemos aquí por «Personalidad» no otra cosa que el «Dios personal» o «Ego divino», si se nos permite la expresión, y no el Sí, que es el Principio trascendente del yo y al que se le puede llamar, en un sentido que no tiene nada de restrictivo, la Personalidad por referencia a la individualidad. Lo que distinguimos es, pues, como se habrá comprendido, de una parte la «Persona divina», prototipo principal de la individualidad, y, de otra parte, la Impersonalidad, que es, por

⁵ El «panteísmo» es el gran recurso de todos los que quieren eludir el esoterismo con pocos gastos y se imaginan, por ejemplo, comprender tal o cual texto metafísico o iniciático porque conocen gramaticalmente la lengua en la cual está escrito; en general, ¿qué decir de la inanidad de las disertaciones que pretenden hacer de las doctrinas sagradas tema de estudios profanos, como si no existieran conocimientos que no son accesibles a cualquiera, y como si bastase haber ido a la escuela para comprender la más venerable sabiduría mejor que la han comprendido los sabios mismos? Porque, para los «especialistas» y los «críticos» es como si no hubiese nada que no estuviese a su alcance; una tal actitud se asemeja bastante a la de los niños que, encontrándose ante libros para adultos, los juzgasen según su ignorancia, su capricho o su pereza.

así decir, la Esencia infinita de esta Persona; esta distinción de la Persona divina, que manifiesta una Voluntad particular en tal mundo simbólicamente único, con respecto a la Realidad divina impersonal, que manifiesta por el contrario la Voluntad divina esencial y universal a través de las formas del Querer divino particular o personal —y a veces en aparente contradicción con él—, esta distinción, decimos, es completamente fundamental en el esoterismo, no solamente porque ella lo es ante todo en doctrina metafísica, sino también, secundariamente, porque explica la antinomia que puede aparecer entre los dos dominios, exotérico y esotérico. Por ejemplo, es preciso distinguir, en Salomón, su conocimiento esotérico, que se refiere a lo que hemos llamado, a falta de un término mejor, la «Impersonalidad divina», de su ortodoxia exotérica, es decir, de su conformidad con el Querer de la «Persona divina»; no es contra este Querer, sino en virtud del dicho conocimiento, como el gran constructor del Templo de Yahvé reconoció a la divinidad en otras formas reveladas, aunque fuesen ya decaídas; por consiguiente, no es su decadencia o su «paganismo» el que acepta, sino su pureza primitiva siempre reconocible en su simbolismo, de suerte que se puede decir que las acepta a través del velo de su decadencia; por otra parte, la insistencia que pone el Libro de la Sabiduría sobre la vanidad de la idolatría, ¿no es como un desmentido a la interpretación exotérica que formula el Libro de los Reyes? Como quiera que sea, el Rey Profeta, pese a estar él mismo más allá de las formas, no debió de sufrir menos las consecuencias de lo que su universalismo tenía de contradictorio en el plano formal; y como la Biblia afirma esencialmente una forma, el monoteísmo judaico, y lo hace inclusive según el modo eminentemente formal que es el simbolismo histórico que por definición se liga a los acontecimientos, debió censurar la actitud de Salomón en tanto estaba en contradicción con la manifestación personal de la Divinidad; pero, al mismo tiempo, la Biblia deja entender que la infracción no compromete a la persona misma del sabio⁶. La actitud «irregular» de Salomón atrajo sobre su reino el cisma político; es la única sanción a que se refiere la Escritura, y constituiría verdaderamente un castigo completamente desproporcionado si el Rey-Profeta hubiese practicado un politeísmo real, lo que, de hecho, no fue en ningún

⁶ Así, el Corán afirma que «Salomón no era un impío» (o «herético»: *mâ kafara Sulaymân*) (*azora el-baqarah*, 102) y le exalta en estos términos: «¡Qué excelente servidor fue Salomón! En verdad, él estaba (en su espíritu) constantemente vuelto hacia Alá» (los comentaristas añaden: «Glorificándole y alabándole sin descanso») (*azora cad*, 30). Sin embargo, el Corán hace alusión a una prueba enviada a Salomón por Dios, luego a una plegaria de arrepentimiento del Rey-Profeta y finalmente a la favorable acogida divina (*ibíd.*, 34-36); ahora bien, el comentario de este pasaje enigmático concuerda simbólicamente con el relato del *Libro de los Reyes*, porque cuenta que una de las esposas de Salomón adoró, en su propio palacio y sin que él lo supiera, a un ídolo; Salomón perdió su anillo, y con él su reino, durante unos días; en seguida encontró su anillo, y con él, recuperó su reino; luego rogó a Dios que le perdonara y obtuvo de El un poder más amplio y más maravilloso que el que tenía antes.

momento el caso. La sanción mencionada alcanza exactamente el terreno en que se había producido la «irregularidad», no más allá; y así la memoria de Salomón ha seguido siendo venerada no solamente en el seno del Judaísmo y especialmente de la Kabala, sino igualmente en el Islam tanto sharita como sufí; en cuanto al Cristianismo, ya se sabe los comentarios que ha inspirado a un San Gregorio, un Teodoro, un San Bernardo y a tantos otros el Cantar de los Cantares. Tenemos todavía que precisar que si la antinomia entre las dos grandes «dimensiones» de la tradición surge en la propia Biblia, que es, no obstante, un libro sagrado, es porque el modo de expresión de este libro, como la forma misma del Judaísmo, otorga la preponderancia al punto de vista exotérico, casi se podría decir «social» e inclusive «político» —no en un sentido profano, bien entendido—, mientras que en el Cristianismo la relación es inversa, y que en el Islam, síntesis de los genios judaico y cristiano, las dos «dimensiones» tradicionales se muestran en equilibrio; es por esto por lo que el Corán no considera a Salomón (*Seyidnâ Sulaymân*) más que bajo su aspecto esotérico y en su calidad de Profeta⁷. Mencionaremos finalmente un pasaje de la Biblia, en el que Yahvé ordena al profeta Natán: «Cuando se cumplieren tus días y te duermas con tus padres, suscitaré a tu linaje, después de ti, el

⁷ El libro sagrado del Islam enuncia la impecancia de los Profetas en estos términos: «Ellos no preceden (a Alá) por la palabra (no hablando los primeros) y actúan según su mandamiento» (*azora el-anbiyah*, 27); lo que viene a decir que los Profetas no hablan sin inspiración ni actúan sin una orden divina; ahora bien, esta impecancia no es compatible con las «acciones imperfectas» (*dhunûb*) de los Profetas más que en virtud de la verdad metafísica de las dos Realidades divinas, una personal y otra impersonal, cuyas manifestaciones respectivas pueden contradecirse en el terreno de los hechos, al menos en los grandes espirituales, nunca en el común de los mortales. La palabra *dhanb*, si tiene igualmente el sentido de «pecado», sobre todo de «pecado por inadvertencia», tiene ante todo y originariamente el sentido de «imperfección en la acción», o de «imperfección resultante de una acción»; es por esto por lo que esta palabra *dhanb* se emplea sólo cuando se trata de Profetas, y no se usa la palabra *ithm*, que significa exclusivamente «pecado», insistiendo sobre el carácter intencional de éste; si se quisiera ver una contradicción entre la impecabilidad de los Profetas y la imperfección extrínseca de ciertas de sus acciones, se debería igualmente estimar incompatibles la perfección de Cristo y sus palabras sobre la naturaleza humana: «¿Por qué me llamas bueno? Sólo Dios es bueno.» Estas palabras responden por otra parte también a la cuestión de saber por qué David y Salomón no previeron un cierto conflicto con tal grado de Ley universal; y es que la naturaleza individual guarda siempre ciertos «puntos ciegos» cuya presencia entra en la definición misma de esta naturaleza; no hay que decir que esta limitación necesaria de toda substancia individual no alcanza a la realidad espiritual a la que esta substancia se encuentra unida de una manera, por así decir, «accidental», porque no hay ninguna medida común entre lo individual y lo espiritual que, sí, no es otra cosa que lo divino.

Para terminar, citemos estas palabras del califa Alí, representante por excelencia, dentro del Islam, del esoterismo: «A quien quiera que cuente la historia de David como la cuentan los contadores de historias (es decir, según una interpretación exotérica o profana) le daré sesenta latigazos; éste será el castigo de quienes levanten falso testimonio contra los Profetas.»

que saldrá de tus entrañas, y afirmaré su reino. El edificará casa a mi nombre, y yo estableceré su trono por siempre. Yo le seré a él padre, y él me será a mí hijo. Si obrare él mal, yo le castigaré con varas de hombres y con azotes de hijos de hombres; pero no apartaré de él mi misericordia, como la aparté de Saúl, arrojándole de delante de ti» (2 Sam., 7,12-15).

Un ejemplo análogo es el de David, a quien el Corán reconoce, asimismo, la cualidad de Profeta, y a quien los Cristianos reconocen como uno de los más grandes santos de la Antigua Alianza; nos parece evidente que un santo no pueda cometer pecados — no decimos llevar a cabo las acciones— que se le reprochan a David. Lo que hay que comprender es que la transgresión que la Biblia, conforme a su punto de vista legal, atribuye al santo rey, no aparece como tal más que en razón de la perspectiva esencialmente moral, luego exotérica, que predomina en este Libro sagrado —lo que explica, por otra parte, la actitud paulina, o más bien la del Cristianismo en general, hacia el Judaísmo, siendo como es el punto de vista del Cristianismo eminentemente «interior»—, mientras que la impecancia de los Profetas, afirmada, entre otros lugares, en el Corán, es, por el contrario, una realidad más profunda que la que el punto de vista moral permite alcanzar. Esotéricamente, la voluntad de David de desposar a Betsabé no podía constituir una transgresión, porque la calidad de Profeta no se manifiesta más que en hombres libres de pasiones, cualesquiera que puedan ser las apariencias en ciertos casos; lo que es preciso discernir ante todo en la relación entre David y Betsabé es una afinidad o un complementarismo cósmico y providencial, cuyo fruto y justificación fue Salomón, el que «Yahvé amó» (2 Sam., 12,24). El advenimiento de este segundo Rey-Profeta fue como una confirmación divina y una bendición de la unión de David con Betsabé; y es evidente que Dios no puede sancionar ni recompensar un pecado. Según Mohidín ibn Arabí, Salomón significó para David algo más que una recompensa: «Salomón fue el don de Alá a David, conforme a las palabras divinas: E hicimos a David el don de Salomón (Corán, *azora cad*, 30). Ahora bien, se recibe un don como regalo, no como recompensa de un mérito; por esto Salomón es la gracia superabundante, y la prueba patente, y el golpe que abate» (*Fuṣūṣ el-hikam, Kalimah sulaymâniyah*). Pero consideremos ahora el relato en lo concerniente a Urías el jeteo: tampoco aquí debe ser juzgada la forma de actuar de David desde el punto de vista moral, porque, sin hablar siquiera de que la muerte heroica frente al enemigo no es precisamente perjudicial para los fines últimos de un guerrero ni de que, cuando se trata de una guerra santa como la de los israelitas, semejante muerte tiene inclusive un carácter sacrificial inmediato, el móvil de esta manera de actuar no podía ser más que una intuición profética; sin embargo, la elección de Betsabé y el envío de Urías a la muerte, aunque cosmológica y providencialmente justificadas, no chocan menos con la ley exotérica, y David, aún beneficián-

dose, por el nacimiento de Salomón, de lo que su actuación tenía de intrínsecamente legítimo, hubo de soportar las consecuencias de ese choque; pero precisamente este choque encuentra su eco en los Salmos, Libro sagrado como palabra divina que es —y la existencia de este libro prueba por lo demás que David era profeta—, y que aún muestra que las acciones de David, si bien comportan un aspecto negativo en una dimensión exterior, no constituyen, sin embargo, pecados en sí mismas; se podría inclusive decir que Dios las inspiró en vista de la Revelación de los Salmos que habían de cantar, con un canto divino e inmortal, no sólo los sufrimientos y la alegría en busca de Dios, sino también los sufrimientos y la gloria del Mesías. La forma de actuar de David, con toda evidencia, no ha sido en todos los aspectos contraria al Querer divino, porque Dios no «perdonó» solamente a David —por emplear el término un tanto antropomórfico de la Biblia— sino que ni siquiera le quitó previamente a Betsabé, que fue, sin embargo, la causa y el objeto del pecado; y más aún: Dios no sólo no despojó a David de esta mujer, sino que inclusive confirmó su unión haciéndole el don de Salomón; y si es verdad que, en David tanto como en Salomón, la irregularidad exterior, es decir, simplemente extrínseca, de ciertas acciones provoca un retroceso, hay que reconocer que éste se limita estrictamente al ámbito de los hechos terrestres. Estos dos aspectos, exterior o negativo el uno e interior o positivo el otro, de la historia de la mujer de Urías se manifiestan todavía respectivamente por dos hechos, a saber, en primer lugar, la muerte del primogénito de esta mujer y después la vida, grandeza y gloria de su segundo hijo, al que «Yahvé amó».

Esta digresión nos ha parecido necesaria para ayudar a hacer comprender que los dos dominios, exotérico y esotérico, son de naturaleza profundamente distinta y que, cuando hay incompatibilidad entre ellos, únicamente puede surgir del primero, y jamás del segundo, que está más allá de las oposiciones, por lo mismo que está más allá de las formas. Hay una fórmula sufí que pone a la luz, con tanta nitidez como concisión, las diferencias de punto de vista entre las dos grandes vías: «La vía exotérica es: yo y Tú. La vía esotérica es: yo soy Tú y Tú eres yo. El Conocimiento esotérico es: ni yo ni Tú, sino El.» El exoterismo está fundado, por así decir, sobre el dualismo «criatura-Creador», al cual atribuye una realidad absoluta, como si la Realidad divina, que es metafísicamente única, no absorbiera o no anulara la realidad relativa de la criatura, por consiguiente toda realidad relativa y aparentemente extra-divina. Si es verdad que el esoterismo admite igualmente la distinción entre el yo individual y el Sí universal o divino, no es, sin embargo, más que de una manera provisional y metódica, y no en un sentido absoluto; tomando ante todo su punto de partida al nivel de esta dualidad, que corresponde evidentemente a una realidad relativa, llega a sobrepasarla metafísicamente, lo que sería imposible desde el punto de vista exotérico, cuya limitación consiste

precisamente en atribuir una realidad absoluta a lo que es contingente. Así llegamos a la definición misma de la perspectiva exotérica: dualismo irreductible y búsqueda exclusiva de la salvación individual; dualismo que implica que no se considera a Dios más que bajo el ángulo de sus conexiones con lo creado, y no en Su Realidad total e infinita, Su Impersonalidad que aniquila toda realidad aparentemente otra que El.

No es el hecho mismo de este dualismo dogmático lo que es censurable, puesto que corresponde exactamente al punto de vista individual en el que se sitúa la religión, sino únicamente las inducciones que implican la atribución de una realidad absoluta a lo relativo. Metafísicamente, la realidad humana se reduce a la Realidad divina y en sí misma no es sino ilusoria; teológicamente, la Realidad divina se reduce aparentemente a la realidad humana, en el sentido de que ella no la sobrepasa en calidad existencial, sino solamente en calidad causal.

La perspectiva de las doctrinas esotéricas aparece de una manera particularmente neta en su forma de afrontar lo que se llama ordinariamente el mal; a menudo se les ha atribuido la negación pura y simple del mal, pero esta interpretación es muy rudimentaria y no ofrece, sino muy imperfectamente, la perspectiva de las doctrinas de que se trata. La diferencia entre las concepciones religiosa y metafísica del mal no significa, por otra parte, que la una sea falsa y la otra verdadera, sino simplemente que la primera es parcial al mismo tiempo que individual, mientras que la segunda es integral al mismo tiempo que universal. Lo que, según la perspectiva religiosa, es el mal o el diablo no corresponde por consiguiente más que a una visión parcial y no es el equivalente de la tendencia cósmica negativa que encaran las doctrinas metafísicas y que la doctrina hindú designa con el término de *tamas*: si *tamas* no es el diablo, sino que corresponde más bien al demiurgo en tanto que tendencia cósmica que solidifica la manifestación y tira de ella hacia abajo, alejándola del Principio-Origen, no es menos cierto que el diablo es una forma de *tamas*, que en este caso es considerado únicamente en sus relaciones con el alma humana. Siendo el hombre un ser individual consciente, la tendencia cósmica en cuestión toma necesariamente, en contacto suyo, un aspecto individual y consciente, personal según la expresión corriente; fuera del mundo humano, esta misma tendencia podrá tomar aspectos perfectamente impersonales y neutros, por ejemplo, cuando se manifiesta como pesantez física o como densidad material o bajo la apariencia de un animal horrendo o inclusive bajo la de un metal vulgar y pesado como el plomo; pero la perspectiva religiosa no se ocupa por definición más que del hombre y no encara la cosmología más que en relación con él, de manera que no ha lugar a reprochar a esta perspectiva que considere *tamas* bajo un aspecto que toca precisamente el mundo del hombre. Si pues el esoterismo parece negar el mal, no es que lo ignore o que rehuse reconocer la naturaleza de las cosas tal como es en realidad; por el contrario, la penetra

enteramente y es por esto por lo que es imposible aislar de la realidad cósmica uno u otro de los aspectos de éste, y encarar uno de ellos únicamente desde el punto de vista del interés individual humano. Es demasiado evidente que la tendencia cósmica de la que el diablo es la personificación casi humana no es un «mal», puesto que es esta tendencia que, por ejemplo, condensa los cuerpos materiales y que, si llegara a desaparecer —suposición que es absurda en sí misma—, todos los cuerpos o compuestos físico y psíquicos se volatilizarían instantáneamente. El objeto más sagrado tiene, pues, necesidad de dicha tendencia para poder existir materialmente, y nadie osaría pretender que la ley física que condensa la masa material de una hostia, por ejemplo, es una fuerza diabólica o un mal desde un punto de vista cualquiera; ahora bien, es en razón de este carácter «neutro» (es decir, independiente de la distinción de un «bien» y de un «mal») de la tendencia demiúrgica como las doctrinas esotéricas, que reducen toda cosa a su realidad esencial, parecen negar lo que se llama humanamente el mal.

Podría, sin embargo, preguntarse qué consecuencias entraña para el iniciado una tal concepción «no moral» —no decimos «inmoral»— del «mal»; a esto responderemos que el pecado se encuentra reemplazado, en la conciencia del iniciado y, por consiguiente, en su vida, por la disipación, es decir, por todo lo que es contrario a la concentración espiritual o, digamos, a la unidad. Huelga decir que aquí se trata ante todo de una diferencia de principio y también de método, y que esta diferencia no interviene de la misma manera en todos los individuos; por otra parte, lo que moralmente es pecado es casi siempre disipación desde el punto de vista iniciático. Esta concentración —o tendencia a la unidad (*tawhîd*)— se convierte en el Islam exotérico en la fe en la Unidad de Dios; la más grande transgresión consiste en asociar otras divinidades a Alá, lo que, en el iniciado (el *faqîr*), tendrá un alcance universal en el sentido de que toda afirmación puramente individual será tachada de este aspecto de falsa divinidad; y si el más grande mérito, desde el punto de vista religioso, es la profesión sincera de la Unidad divina, el *faqîr* la realizará según un modo espiritual, es decir, conforme a un sentido que abarca todos los órdenes del universo, y esto será precisamente por la concentración de todo su ser sobre la sola Realidad divina. A fin de hacer más clara esta analogía entre el pecado y la disipación, diremos que, por ejemplo, la lectura de un buen libro no será jamás considerada por el exoterismo como un acto reprobable, pero podrá serlo incidentalmente por el esoterismo, y esto en el caso de que constituya una distracción o en la medida en que este aspecto de distracción prevalecerá sobre el aspecto de utilidad; inversamente, una cosa que será casi siempre considerada como una tentación por la moral religiosa, o sea, como una vía hacia el pecado y, por consiguiente, como el punto de partida de éste, podrá algunas veces representar en el esoterismo un papel completamente opuesto, en la medida en que esta cosa sea, no una disipación, «pecadora» o no, sino por el contrario

un factor de concentración en virtud de la inteligibilidad inmediata de su simbolismo. Hay inclusive casos, por ejemplo, en el tantrismo o en ciertos cultos de la antigüedad, en que hechos que en sí mismos serían pecado, no solamente según una determinada moral religiosa, sino también según la legislación de la civilización en el seno de la cual ellos se producen, sirven de soporte de intelección, lo que presupone un fuerte predominio del elemento contemplativo sobre el elemento pasional; ahora bien, una moral religiosa no está hecha a la atención solamente de los contemplativos, sino a la de todos los hombres.

Se habrá comprendido que no se trata de ninguna manera de despreciar la moral, que es una institución divina; pero el hecho de que lo sea no impide que también sea limitada. Es preciso no perder de vista jamás que, en la mayoría de los casos, las leyes morales se convierten, fuera de su dominio ordinario, en símbolos y, por consiguiente, en vehículos de conocimiento. Toda virtud marca en efecto una conformidad con una «actitud divina», o sea, un modo indirecto y cuasi existencial del conocimiento de Dios, lo que viene a decir que, si se puede conocer un objeto sensible por el ojo, no se puede conocer a Dios más que por el «ser»; para conocer a Dios es preciso parecersele, es decir, conformar el microcosmos al Metacosmos divino —y, por consiguiente, también al macrocosmos— como expresamente lo enseña la doctrina hesiquiasta. Dicho esto, tenemos que subrayar con fuerza que la amoralidad de la posición espiritual es una supermoralidad más bien que una no-moralidad. La moralidad, en el más amplio sentido de la palabra, es en su orden el reflejo de la verdadera espiritualidad y debe ser integrada, al mismo tiempo que las verdades parciales —o los errores parciales— en el ser total; en otros términos, lo mismo que el hombre más santo no está jamás completamente liberado de la acción sobre esta tierra, puesto que tiene un cuerpo, tampoco está jamás completamente liberado de la distinción de un «bien» y de un «mal», puesto que ella se insinúa forzosamente en toda acción.

Antes de enfrentarnos a la cuestión de la existencia misma del «mal», añadiremos esto: se podría, si no definir, al menos describir de una cierta manera las dos grandes dimensiones tradicionales —el exoterismo y el esoterismo— caracterizando el primero con la ayuda de los términos «moral, acción, mérito, gracia», y el segundo con la ayuda de los términos «simbolismo, concentración, conocimiento, identidad»; lo que comentaremos así: el hombre pasional se acercará a Dios mediante la acción cuyo soporte será una moral; el hombre contemplativo, por el contrario, se unirá a su Esencia divina mediante la concentración, cuyo soporte será un simbolismo, lo que no excluye, por supuesto, la actitud precedente en los límites que le son propios. La moral es un principio de acción, por consiguiente, de mérito, mientras que el simbolismo es un soporte de contemplación y un medio de intelección; el mérito, que se gana por un modo de acción,

tiene por fin la gracia de Dios, mientras que el fin de la intelección, en la medida en que se puede todavía separarla de éste, será la unión o la identidad con lo que no hemos cesado jamás de estar en nuestra Esencia existencial o intelectual; en otros términos, este fin supremo es la reintegración del hombre a la Divinidad, de lo contingente a lo Absoluto, de lo finito a lo Infinito. La moral, en tanto tal, no tiene evidentemente ningún sentido fuera del dominio relativamente muy restringido de la acción y del mérito, y no alcanza, por consiguiente, de ninguna manera realidades tales como el simbolismo, la contemplación, la intelección, la identidad por el Conocimiento; por lo que tiene de «moralismo», que es preciso no confundir con la moral, no es más que la tendencia a sustituir el punto de vista moral por cualquier otro punto de vista; de ello resulta, al menos dentro del Cristianismo, una especie de prejuicio o de suspicacia respecto a todo lo que tiene un carácter agradable, y el error de creer que todas las cosas agradables son solamente agradables y nada más; se olvida entonces que la cualidad positiva y, por consiguiente, el valor simbólico y espiritual de una tal cosa puede compensar con largueza, en los verdaderos contemplativos, el inconveniente de halagar transitoriamente la naturaleza humana, porque toda cualidad positiva se identifica esencialmente —pero no existencialmente— con una cualidad o perfección divina que es su prototipo eternal e infinito. Si en todas las precedentes consideraciones puede existir alguna apariencia de contradicción, se debe al hecho de que hemos considerado la moral, de una parte, en tanto tal, es decir, en tanto que oportunidad social o psicológica, y de otra parte, en tanto elemento simbólico, o sea, en su calidad de soporte de la intelección; bajo este último aspecto, la oposición de la moral y del simbolismo o de la intelectualidad no tiene evidentemente ya sentido.

Ahora, por lo que respecta al problema de la propia existencia del mal, el punto de vista religioso no responde a él más que de una manera indirecta y en alguna medida evasiva, afirmando que la Voluntad divina es insondable, y que de todo mal debe salir finalmente un bien; ahora bien, esta segunda proposición no explica el mal. En cuanto a la primera, decir que Dios es insondable significa que no podemos resolver cualquier apariencia de contradicción en Sus «maneras de actuar». Esotéricamente, el problema del mal se reduce a dos cuestiones: primeramente, ¿por qué lo creado implica necesariamente la imperfección?, y, en segundo lugar, ¿por qué lo creado existe? A la primera de estas cuestiones hay que responder que si no hubiese imperfección en la creación, nada distinguiría a esta última del Creador o, en otras palabras, ella no sería el efecto o la manifestación, sino la Causa o el Principio; y a la segunda cuestión responderemos que la creación o manifestación está rigurosamente implicada en la infinitud del Principio, en el sentido de que ella es como un aspecto de él o una consecuencia, lo que equivale a decir que si el mundo no existiera, lo Infinito no sería lo Infinito; porque, para ser

lo que es, lo Infinito debe negarse El mismo aparente y simbólicamente, y esto es precisamente lo que tiene lugar mediante la manifestación universal. El mundo no puede no existir, puesto que es un aspecto posible, luego necesario, de la absoluta necesidad del Ser; la imperfección, tampoco ella, no puede no existir, puesto que es un aspecto de la existencia misma del mundo; la existencia del mundo se encuentra rigurosamente implicada en la infinitud del Principio divino y, por lo mismo, la existencia del mal está implicada en la existencia del mundo. Dios es Todo-Bondad y el mundo es su imagen; pero como la imagen no podría, por definición, ser lo que ella misma representa, el mundo debe ser limitado con respecto a la Bondad divina, de ahí la imperfección en la existencia; las imperfecciones no son otra cosa, por consiguiente, que especies de fisuras en la imagen de la Toda-Perfección divina, y con toda evidencia ellas no provienen de esta Perfección, sino del carácter necesariamente relativo o secundario de la imagen. La manifestación implica por definición la imperfección, como lo Infinito implica por definición la manifestación; este ternario «Infinito, manifestación, imperfección» constituye la fórmula explicativa de todo lo que el espíritu humano puede encontrar de problemático en las vicisitudes de la existencia; cuando se es capaz de ver, con el ojo del Intelecto, las causas metafísicas de toda apariencia, uno no se fija jamás en contradicciones insolubles, como forzosamente ocurre en la perspectiva exotérica, de la que el antropomorfismo no podría abarcar todos los aspectos de la Realidad universal.

Otro ejemplo de la impotencia del espíritu humano entregado a sus solos recursos es el problema de la predestinación; ahora bien, esta idea de predestinación no traduce otra cosa, en el lenguaje de la ignorancia humana, que el Conocimiento divino que engloba, en su perfecta simultaneidad, todas las posibilidades sin restricción alguna. En otros términos, si Dios es omnisciente, El conoce las cosas futuras, o más bien que parecen tales a los seres limitados por el tiempo; si Dios no conociera estas cosas, no sería omnisciente; desde el momento en que las conoce, aparecen como predestinadas en relación al individuo. La voluntad individual es libre en la medida en que es real; si no fuera en ningún grado y de ninguna manera libre, sería irrealidad pura y simple, o sea, nada; y, en efecto, en comparación con la Libertad absoluta, ella no es más que esto, o, más bien, no es de ninguna manera. Sin embargo, desde el punto de vista individual, que es el de los seres humanos, la voluntad es real, y esto en la medida en que ellos participan de la Libertad divina, de la que la libertad individual extrae toda su realidad en virtud de la relación causal; de esto resulta que la libertad, como toda cualidad positiva, es divina en tanto tal, y humana en tanto que no es perfectamente tal, de la misma manera que un reflejo de sol es idéntico a éste no en tanto que es reflejo, sino en tanto que es luz, dado que la luz es, una e indivisible en su esencia.

Se podría expresar el lazo metafísico entre la predestinación y la libertad comparando esta última a un líquido que se ajusta a todas las sinuosidades de un molde, representando este molde, en el ejemplo, la predestinación; el movimiento del líquido equivaldría entonces al ejercicio libre de nuestra voluntad. Si no podemos querer otra cosa que lo que nos está predestinado, esto no impide a nuestra voluntad ser lo que es, es decir, una participación relativamente real en su prototipo universal; y es precisamente esta participación la que hace que experimentemos y vivamos nuestra voluntad como libre.

La vida de un hombre y, por extensión, todo su ciclo individual del que esta vida y la condición de hombre misma no son más que modalidades, está efectivamente contenida en el Intelecto divino como un todo finito, es decir, como una posibilidad determinada que, siendo lo que es, no es en ninguno de sus aspectos otra cosa que ella misma, porque una posibilidad no es otra cosa que una expresión de la absoluta necesidad del Ser; y es de aquí de donde vienen la unidad y la homogeneidad de toda posibilidad, que es por consiguiente lo que no puede no ser. Decir que un ciclo individual está incluido bajo una fórmula definitiva en el Intelecto divino equivale a decir que una posibilidad está incluida en la Toda-Posibilidad, y es esta verdad la que brinda la respuesta más decisiva a la cuestión de la predestinación. La voluntad individual se presenta entonces como un proceso que realiza de modo sucesivo el encadenamiento necesario de las modalidades de su posibilidad inicial que es así descrita o recapitulada simbólicamente. Se puede decir también que al ser forzosamente la posibilidad de un ser una posibilidad de manifestación, el proceso cíclico de este ser es el conjunto de los aspectos de su manifestación y, por lo mismo, de su posibilidad, y que el ser no hace otra cosa, en medio de su voluntad, que manifestar, de modo diferido, su manifestación cósmica y simultánea; en otros términos, el individuo traza de nuevo, de una manera analítica, su posibilidad sintética y primordial que tiene su lugar ineluctable, puesto que es necesaria, en la jerarquía de las posibilidades; y la necesidad de cada posibilidad está fundada metafísicamente, como hemos visto, sobre la absoluta necesidad de la Toda-Posibilidad divina.

Para concebir la universalidad del esoterismo, que no es otra que la de la metafísica, importa ante todo comprender que el medio o el órgano del Conocimiento metafísico es él mismo de orden universal, y no de orden individual como la razón; por consiguiente, este medio o este órgano, que es el Intelecto, debe reencontrarse en todos los órdenes de la naturaleza, y no únicamente en el hombre, como es el caso del pensamiento discursivo. Si ahora debemos responder a la pregunta de saber cómo el Intelecto se manifiesta en los reinos periféricos de la naturaleza, hemos de recurrir a consideraciones un poco arduas para quienes no están habituados a las especulaciones metafísicas y cosmológicas; lo que vamos a explicar es, en sí mismo, una verdad fundamental y evidente. Dire-

mos, pues, que un estado de existencia periférica, en la medida en que se encuentra alejado del estado central del mundo al que estos dos estados pertenecen —y el estado humano, como cualquier otro estado análogo, es central con respecto a los estados de la periferia, terrestres o no, o sea, no solamente con respecto a los estados animales, vegetales y minerales, sino también con respecto a los estados angélicos, de donde la adoración de Adán por los ángeles en el Corán—, en la medida, decimos, en que un estado es periférico, el Intelecto se confunde con su contenido, y es en este sentido en el que una planta, todavía menos que un animal, no puede conocer lo que quiere, ni progresar en conocimiento, sino que se encuentra pasivamente ligada e incluso identificada a un determinado conocimiento que le es impuesto por su naturaleza y que determina esencialmente su forma. En otros términos, la forma de un ser periférico, ya sea animal, vegetal o mineral, revela todo lo que este ser conoce y se identifica en alguna medida con este conocimiento; se puede, pues, decir que la forma de un tal ser marca realmente su estado o sueño contemplativo. Lo que diferencia los seres, a medida que se sitúan en estados cada vez más pasivos o inconscientes es su modo de conocimiento o su inteligencia; humanamente hablando, sería absurdo afirmar que el oro es más inteligente que el cobre y que el plomo es poco inteligente, pero metafísicamente no tendría nada de insensato: el oro representa un estado de conocimiento solar y esto es, por otra parte, lo que permite asociarlo a las influencias espirituales y conferirle así un carácter eminentemente sagrado. No hay que decir que el objeto del conocimiento o de la inteligencia es siempre y por definición el Principio divino y no puede ser más que El, puesto que El constituye metafísicamente la única Realidad; pero este objeto o este contenido puede variar de forma conforme a los modos y grados indefinidamente diversos de la inteligencia reflejada en las criaturas. Aún es preciso añadir que el mundo manifestado o creado tiene una doble raíz: la Existencia y la Inteligencia, a la que analógicamente corresponden en los cuerpos ígneos el calor y la luz; ahora bien, todo ser o toda cosa revela estos dos aspectos de la realidad relativa. Lo que diferencia los seres o las cosas, hemos dicho, son sus modos y grados de inteligencia; lo que, por contra, une a los seres entre sí es su existencia, que es la misma para todos; pero la relación es inversa cuando se encara no ya la continuidad cósmica y «horizontal» de los elementos del mundo manifestado, sino por el contrario su ligazón «vertical» con su Principio trascendente: lo que une al ser y, más particularmente, al ser espiritual «realizado» al Principio divino, es el Intelecto; lo que separa el mundo —o tal microcosmos— del Principio, es la Existencia. En el hombre, la inteligencia es interior y la existencia exterior; como esta última no comporta por sí misma diferenciación, los hombres no forman más que una sola especie, pero las diferencias de tipos y de espiritualidad son extremas; en el ser de un reino periférico, por el contrario, es la existencia la que es cuasi interior, puesto que su indiferenciación no apa-

rece en primer plano, y la inteligencia o el modo de intelección es exterior, ya que su diferenciación aparece en las formas mismas, de donde la diversidad indefinida de las especies en todos estos reinos. Se podría decir también que el hombre es normalmente, por definición primordial, puro conocimiento, y el mineral pura existencia; el diamante, que está en la cima del reino mineral, integra en su existencia o en su manifestación, luego de modo pasivo e inconsciente, la inteligencia como tal, de donde su dureza, transparencia y luminosidad; el gran espiritual, que está en la cima de la especie humana, integra en su conocimiento, luego de modo activo y consciente, la existencia total, de ahí su universalidad.

La negación exotérica de la presencia, virtual o actualizada, del Intelecto increado en el ser creado, se afirma comúnmente mediante el error de admitir que no es posible, fuera de la Revelación, ningún conocimiento sobrenatural; ahora bien, es arbitrario pretender que aquí abajo no tenemos ningún conocimiento inmediato de Dios, es decir, que es imposible que lo tengamos; es siempre el mismo oportunismo que, de una parte, niega la realidad del Intelecto y, de otra, niega a los que gozan de él el derecho a conocer lo que les hace conocer, y esto porque, primeramente, la participación directa en lo que podríamos llamar la «facultad paraclética» no es accesible a todo el mundo, al menos de hecho, y porque, en segundo lugar, la doctrina del Intelecto increado en la criatura sería perjudicial a la fe del simple, puesto que ella parece ir al encuentro de la perspectiva del mérito. Lo que el punto de vista exotérico no puede admitir, en el Islam tanto como en el Cristianismo y el Judaísmo, es la existencia cuasi «natural» de una facultad «sobrenatural» que el dogma cristiano admite sin embargo en Cristo; parece que se olvida que la distinción entre lo sobrenatural y lo natural no es absoluta —si no es en el sentido de lo «relativamente absoluto»— y que lo sobrenatural puede igualmente ser considerado natural en tanto actúa según ciertas leyes; inversamente, lo natural no está desprovisto de carácter sobrenatural en tanto manifiesta la Realidad divina, sin que la naturaleza no fuera más que una pura nada. Decir que el conocimiento sobrenatural de Dios, es decir, la visión beatífica en el más allá, es un conocimiento sin sombras de la Esencia divina del que goza el alma individual, equivale a decir que el conocimiento absoluto puede ser cosa de un ser relativo tomado como tal, cuando en realidad este Conocimiento, puesto que es absoluto, no es otra cosa que el Absoluto en tanto El Se conoce; y si el Intelecto, sobrenaturalmente presente en el hombre, puede hacer participar a éste en el Conocimiento que la Divinidad tiene de Sí misma, es gracias a leyes a las cuales lo sobrenatural obedece por así decir libremente, en virtud de sus mismas posibilidades; o todavía, si lo sobrenatural difiere de lo natural en un grado eminente, no es menos cierto que no

difiere ya bajo otro aspecto más universal, es decir, en tanto que él obedece también, o, mejor dicho, él en primer lugar, a Leyes inmutables.

El Conocimiento es esencialmente santo —y, si no fuese así, ¿cómo podría haber hablado Dante de la «venerable autoridad» del Filósofo?—, de una santidad que es propiamente «paraclética»: «Conocerte es la justicia perfecta —dice el Libro de la Sabiduría (15,3)— y conocer Tu Poder es raíz de inmortalidad.» Esta sentencia es de una extremada riqueza doctrinal, porque representa una de las formulaciones más netas y más explícitas de la realización por el Conocimiento, es decir, precisamente de la vía intelectual que lleva a esta santidad «paraclética». En otras sentencias no menos excelentes, el mismo libro de Salomón enuncia las cualidades de la intelectualidad pura, esencia de toda espiritualidad; este texto hace aparecer, por otra parte, de una manera notable, además de la maravillosa precisión metafísica e iniciática de sus formas, la unidad universal de la Verdad, y esto por la forma misma del lenguaje que recuerda en parte las Escrituras de la India y en parte las del Taoísmo: «Pues en ella (en la Sabiduría) hay un espíritu inteligente, santo, único y múltiple, sutil, ágil, penetrante, inmaculado, cierto, impasible, benévolo, agudo, libre, bienhechor, amante de los hombres, estable, seguro, tranquilo, todopoderoso, omnisciente, que penetra en todos los espíritus inteligentes, puros, sutiles. Porque la sabiduría es más ágil que todo cuanto se mueve; se difunde su pureza y lo penetra todo, porque es un hálito del poder divino y una emanación pura de la gloria de Dios omnipotente, por lo cual nada manchado hay en ella. Es el resplandor de la luz eterna, el espejo sin mancha del actuar de Dios, imagen de su bondad. Y siendo una, todo lo puede, y permaneciendo la misma, todo lo renueva, y a través de las edades se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas; que Dios a nadie ama sino al que mora con la sabiduría. Es más hermosa que el sol, supera a todo el conjunto de las estrellas, y comparada con la luz, queda vencedora. Porque a la luz sucede la noche, pero la maldad no triunfa de la sabiduría. Se extiende poderosa del uno al otro extremo y lo gobierna todo con suavidad» (Libro de la Sabiduría, 7, 22-30 y 8, 1).

Nos resta prevenimos contra una objeción formulada con frecuencia: algunos acusan de orgullo a la inteligencia trascendente consciente de sí misma, como si el hecho de que haya tontos que se creen inteligentes debiera impedir a los sabios saber que saben; el orgullo, «intelectual» o de otra índole, no es posible más que en el ignorante que no sabe que no es nada, de la misma manera que la humildad, al menos en la acepción puramente psicológica del término, no tiene sentido más que para quien cree ser lo que no es. Quienes quieren explicar lo que les sobrepasa por el orgullo, que en su espíritu se empareja con el panteísmo, ignoran manifiestamente que si Dios ha creado tales almas para ser conocido y realizado por ellas y en ellas, los hombres son responsables de ello

y nada de ellos pueden cambiar; la sabiduría existe porque corresponde a una posibilidad, la de la manifestación humana de la Ciencia divina.

«Es un hálito del poder divino y una emanación pura de la gloria de Dios omnipotente, por lo cual nada manchado hay en ella... A la luz sucede la noche, pero la maldad no triunfa de la sabiduría.»

IV

LA CUESTION DE LAS FORMAS DE ARTE

Puede causar asombro que tratemos un tema que no solamente parece no tener la menor relación, o casi, con los temas de los capítulos precedentes, sino que también, en sí mismo, aparenta no tener sino una importancia secundaria. De hecho, si nos proponemos examinar aquí esta cuestión de las formas de arte es precisamente porque ella dista mucho de ser despreciable y, por el contrario, presenta relaciones muy estrechas con las realidades con que nos enfrentamos en este libro de una manera general. Primero que nada, hemos de dilucidar una cuestión terminológica: al hablar de «formas de arte» y no simplemente de «formas», queremos especificar que no se trata de formas «abstractas», sino, por el contrario, de cosas sensibles por definición; si, por contra, evitamos hablar de «formas artísticas», es porque, en el lenguaje corriente, se suele unir a este epíteto una idea de lujo, de cosa superflua, que corresponde exactamente a lo contrario de lo que nosotros tenemos a la vista. En nuestro sentido, la expresión «formas de arte» es un pleonasma, puesto que no es posible disociar, hablando tradicionalmente, la forma y el arte, siendo este último simplemente el principio de manifestación de aquella; nos hemos visto obligados sin embargo a recurrir al pleonasma por las razones que acabamos de indicar.

Lo que hace falta saber para comprender la importancia de las formas es que la forma sensible es lo que corresponde simbólicamente de la manera más directa al Intelecto, y esto en razón de la analogía inversa que juega entre los órdenes principial y manifestado¹; por consiguiente, las realidades más elevadas se manifiestan de la manera más patente en su reflejo más alejado, a saber, en el orden sensible o material, y es en este punto donde encuentra su más profundo sentido el adagio: «Los extremos se tocan»; y aún añadiríamos: es por la misma razón por lo que la Revelación desciende al cuerpo y no solamente al alma de los Profetas, lo que presupone por otra parte la perfección física de estos cuerpos². Las formas sensibles corresponden, pues, de la manera más exacta, a

¹ «El arte —dice Santo Tomás de Aquino— está asociado al conocimiento.»

² René Guénon (*Les Deux Nuits*, en «Etudes Traditionnelles», abril y mayo de 1939) hace notar, al hablar de la *laylat el-qadr*, noche del «descendimiento» (*tanzil*) del Corán, que «esta noche, según el comentario de Mohidin ibn Arabí, se identifica con el cuerpo mismo del Profeta. Lo que es particularmente digno de nota es que la ‘revelación’ es recibida no en lo mental, sino en el cuerpo del ser, que es ‘misionado’ para expresar el principio: *Et Verbum caro factum est*, dice también el Evangelio (*caro* y no

intelecciones, y es por esta razón por lo que el arte tradicional posee reglas que aplican al dominio de las formas las leyes cósmicas y los principios universales, y que, bajo su aspecto exterior más general, revelan el estilo de la civilización correspondiente, estilo que a su vez explicita el modo de intelectualidad de aquélla; cuando este arte deja de ser tradicional y se hace humano, individual, o sea, arbitrario, ello significa infaliblemente la señal —y secundariamente la causa— de una decadencia intelectual, decadencia que, a los ojos de quienes saben «discernir los espíritus» y mirar sin prejuicios, se expresa por el carácter más o menos incoherente y espiritualmente insignificante, diríamos inclusive ininteligible, de las formas³. A fin de prevenir toda objeción, importa hacer notar que en las civilizaciones intelectualmente sanas, la civilización cristiana del medioevo por ejemplo, la espiritualidad se afirma a menudo a través de una indiferencia por las formas y a veces por una tendencia a apartarse de ellas, como lo demuestra el ejemplo de San Bernardo prohibiendo las imágenes en los monasterios, cosa que, subrayémoslo, no significa la aceptación de la fealdad y la barbarie, por lo mismo que la pobreza no es la posesión de muchas cosas innobles; pero en un mundo en que el arte tradicional está muerto, en el que, por consiguiente, la forma misma se encuentra invadida por todo lo que es contrario a la espiritualidad, y en el que casi toda expresión formal está corrompida en su raíz, la regularidad tradicional de las formas reviste una importancia espiritual muy particular que no podía tener en su origen, porque la ausencia de espíritu en las formas era entonces algo inexistente e inconcebible.

mens), lo que viene a ser muy exactamente otra expresión, bajo la forma propia de la tradición cristiana, de lo que representa *laylat el-qadr* en la tradición islámica». Esta verdad está en estrecha conexión con la relación que nosotros recalcamos entre las formas y las intelecciones.

³ Hacemos alusión aquí a la decadencia de ciertas ramas del arte religioso desde la época gótica, sobre todo tardía, y de todo el arte occidental a partir del Renacimiento; el arte cristiano (arquitectura, escultura, pintura, orfebrería litúrgica, etc.), que era un arte sagrado, simbólico, espiritual, debía entonces ceder ante la invasión del arte neantiguo y naturalista, individualista y sentimental; este arte, que no tiene absolutamente nada de «milagroso», como piensan los que creen en el «milagro griego», es completamente inapto para la transmisión de las intuiciones intelectuales y no responde más que a las aspiraciones psíquicas colectivas; asimismo significa todo cuanto hay de más contrario a la contemplación intelectual y no tiene en cuenta más que la sentimentalidad; por otra parte, ésta se degrada a medida que responde a las necesidades de las masas, para terminar en la vulgaridad dulzona y patética. Es curioso constatar que no parece que jamás se haya caído en la cuenta de hasta qué punto esta barbarie de las formas, que alcanzó una cierta cumbre de fanfarronada vacía y miserable con el estilo Luis XV, contribuyó —y contribuye todavía— a alejar de la Iglesia a muchas almas, y no de las menos importantes. Se encontraban verdaderamente sofocadas por un entorno que no permitía ya respirar a su inteligencia.

Hagamos notar de paso que las conexiones históricas entre la culminación de la basílica de San Pedro en Roma —en estilo Renacimiento, es decir, antiespiritual y ostentoso, «humano», si se quiere— y el origen de la Reforma están desgraciadamente muy lejos de ser fortuitas.

Lo que hemos dicho de la cualidad intelectual de las formas sensibles no debe, sin embargo, hacer perder de vista que, cuanto más nos remontamos hacia los principios de una determinada tradición, menos se presentan estas formas en estado de desenvolvimiento; la pseudoforma, es decir, la forma arbitraria, está siempre excluida, como hemos dicho, pero como tal puede también estar casi ausente, al menos en ciertos dominios más o menos periféricos; por contra, cuanto más nos aproximemos al fin del ciclo tradicional de que se trate, más importancia tiene el formalismo⁴, inclusive desde el punto de vista considerado artístico, porque las formas se han convertido entonces en canales casi indispensables para la actualización del depósito espiritual de la tradición. Lo que no hay que olvidar jamás es que la ausencia de lo formal no equivale en absoluto a la presencia de lo informe, y viceversa; lo informe y lo bárbaro no alcanzarán jamás la majestuosa belleza del vacío, aunque otra cosa puedan pensar quienes tienen interés en hacer pasar una deficiencia por una superioridad⁵. Esta ley de compensación en virtud de la cual ciertas relaciones sufren, de principios a fin de un ciclo tradicional, una intervención más o menos acusada, actúa por lo demás en todos los dominios; aquí vienen a colación las palabras del Profeta Mahoma: «En el principio del Islam quien omite un décimo de la Ley está condenado; pero, en los últimos tiempos, quien cumpla un décimo de ella será salvo.»

La relación de analogía entre las intelecciones y las formas materiales explica cómo el esoterismo ha podido injertarse en el ejercicio de algunos oficios, y especialmente en el arte arquitectónico; las catedrales que los iniciados cristianos han dejado tras de sí aportan el testimonio más explícito y también más esplendoroso de la elevación espiritual de la Edad Media⁶. Y aquí tocamos un aspecto muy importante de la cuestión que nos preocupa: la acción del esoterismo sobre el exoterismo mediante las formas sensibles cuya producción es precisamente el patrimonio de la iniciación artesanal; mediante estas formas, auténticos vehículos de la doctrina tradicional integral, y que gracias a su

⁴ Esto es lo que ignoran algunos movimientos pseudohindúes, de origen indio o no, que van más allá de las formas sagradas del Hinduismo creyendo representar la esencia más pura de éste; en realidad, es inútil conferir a un hombre un medio espiritual sin haberle forjado previamente una mentalidad que se armonice con este medio, y esto independientemente de la sujeción obligada a una línea iniciática; una realización espiritual es inconcebible fuera del clima psíquico apropiado, es decir, conforme al ambiente tradicional del medio espiritual de que se trate.

⁵ Algunos creen poder afirmar que el Cristianismo, al mantenerse por encima de las formas, no podría identificarse con ninguna tradición determinada; comprendemos bien que se pueda querer consolarse por la pérdida de la civilización cristiana, incluido su arte, pero la opinión que acabamos de citar no deja de ser por eso una mala broma.

⁶ Ante una catedral, se siente uno realmente situado en el centro del mundo; ante una iglesia de estilo renacentista, barroco o rococó, uno no se siente más que en Europa.

simbolismo transmiten esta doctrina en un lenguaje inmediato y universal, el esoterismo infunde en la porción propiamente exotérica de la tradición una cualidad intelectual y por ella un equilibrio cuya ausencia entrañaría finalmente la disolución de toda la civilización, como se ha producido en el mundo cristiano. El abandono del arte sagrado desprovee al esoterismo de su medio de acción más directo; la tradición exterior insiste cada vez más sobre lo que tiene de particular o, lo que es lo mismo, de limitativo; en fin, la ausencia de la corriente de universalidad que había vivificado y estabilizado la civilización religiosa a través del lenguaje de las formas, ocasionó reacciones en sentido inverso; es decir, que las limitaciones formales, en lugar de estar compensadas, y por lo mismo estabilizadas, por las interferencias supraformales del esoterismo, suscitaron, por su misma opacidad, negaciones, por así decir, infra-formales, puesto que provenían del arbitrio individual, y éste, lejos de ser una forma de la verdad, no es más que un caos informe de opiniones y de fantasías.

Para volver a nuestra idea inicial, añadiremos que la Belleza de Dios corresponde a una realidad más profunda que Su Bondad; quizá esta afirmación asombre a primera vista, pero recuérdese la ley metafísica en virtud de la cual la analogía entre los órdenes principal y manifestado es inversa, y en este sentido lo que es grande principalmente será pequeño en lo manifestado, o lo que es interior en el Principio aparecerá como exterior en la manifestación, y viceversa; ahora bien, es en razón de esta analogía inversa como la belleza, en el hombre, es exterior y la bondad interior —al menos, según el uso ordinario de las palabras—, contrariamente a lo que acontece en el orden principal, en el cual la Bondad es como una expresión de la Belleza.

A menudo causa asombro el hecho de que los pueblos orientales, incluidos aquellos que tienen reputación de artistas, carecen totalmente, en la mayor parte de los casos, de discernimiento estético con respecto a lo que llega de Occidente; todas las fealdades engendradas por un mundo cada vez más desprovisto de espiritualidad se difunden con una increíble facilidad en Oriente, no sólo bajo la presión de los factores político-económicos, lo que no tendría nada de sorprendente, sino sobre todo por el libre consentimiento de los que, según toda apariencia, habían creado un mundo de belleza, es decir, una civilización cuyas expresiones todas, incluidas las más modestas, llevaban la impronta del mismo genio. Desde el principio de la infiltración occidental, se ha podido ver con sorpresa los más perfectos objetos de arte flanquear las peores trivialidades de fabricación industrial, y estas contradicciones desconcertantes no se producen solamente en el orden de los objetos de arte, sino en casi todos los dominios, abstracción hecha de que, en una civilización normal, todas las cosas cumplidas por los hombres dependen del dominio del arte, al menos bajo algún aspecto. La explicación de esta paradoja es,

sin embargo, muy sencilla y ya la hemos esbozado más arriba: es que precisamente las formas, hasta las más ínfimas, no son obra humana más que de una manera secundaria; ellas derivan ante todo del mismo manantial suprahumano del que deriva toda tradición, lo que equivale a decir que el artista que vive en un mundo tradicional sin fisuras trabaja bajo la disciplina o la inspiración de un genio que le sobrepasa; en el fondo, él no es más que el instrumento, y lo sería por el simple hecho de su cualificación artesanal⁷. De esto se deduce que el gusto individual no juega, en la producción de las formas de un determinado arte, más que un papel oscuro, y que este gusto se reducirá incluso a la nada desde el momento en que el individuo se vea frente a una forma extraña al espíritu de su propia tradición; es lo que se produce, en los pueblos situados fuera de la civilización europea, respecto a las formas de importación occidental. Sin embargo, para que esto se produzca, es preciso que el pueblo que acepte tales confusiones no tenga ya conciencia plena de su propio genio espiritual, o, en otros términos, que no esté ya él mismo a la altura de las formas de que está rodeado todavía y en medio de las que vive; esto prueba que este pueblo ha sufrido ya una cierta decadencia y, por esto, acepta las fealdades modernas tanto más fácilmente cuanto ellas pueden responder a posibilidades inferiores que él intenta realizar ya por sí mismo espontáneamente, de cualquier manera, lo que por otra parte puede ser inconsciente; igualmente el apresuramiento irrazonado con el que un gran número de orientales, y, sin duda, la inmensa mayoría, aceptan las cosas más incompatibles con el espíritu de su tradición, se explica sobre todo por la fas-

⁷ «Una cosa no es solamente lo que ella es para los sentidos, sino también lo que representa. Los objetos, naturales o artificiales, no son... ‘símbolos’ arbitrarios de tal o cual realidad diferente y superior, sino que son... la manifestación efectiva de esta realidad: el águila o el león, por ejemplo, no son tanto símbolos o imágenes del sol como no lo *es* el sol bajo una de sus apariencias (siendo como es la forma esencial más importante que la naturaleza en la que se manifiesta); de la misma manera, toda casa *es* el mundo en efígie y todo altar está situado en el centro de la tierra...» (Ananda K. Coomaraswamy, *De la mentalité primitive*, en «Etudes Traditionnelles», agosto-septiembre-octubre 1939). Es exclusivamente el arte tradicional —en el más amplio sentido, implicando todo lo que es de orden formal exterior, luego, a *fortiori*, todo lo que pertenece de alguna manera al dominio ritual—; sólo este arte, transmitido con la tradición y por ella, es el que puede garantizar la correspondencia analógica adecuada entre los órdenes divino y cósmico de una parte y el orden humano o artístico de otra. Resulta de esto que el artista tradicional no se aferra a imitar pura y simplemente a la naturaleza, sino que «imita a la naturaleza en su forma de operar» (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 117, a. 1); y no hace falta decir que el artista no puede improvisar, con sus medios individuales, una tal operación propiamente cosmológica. Es la conformidad perfectamente adecuada del artista a esta «forma de operar», conformidad subordinada a las reglas de la tradición, la que hace la obra maestra; en otros términos, esta conformidad presupone esencialmente un conocimiento, sea personal, directo y activo, sea heredado, indirecto y pasivo, siendo este último el caso de los artesanos que, inconscientes en tanto que individuos del contenido metafísico de las formas que han aprendido a elaborar, no saben resistir a la influencia corrosiva del Occidente moderno.

cinación que ejerce sobre el hombre ordinario una cosa que responde a una posibilidad todavía no agotada, y esta posibilidad es, en este caso, simplemente la de lo arbitrario o la de la ausencia de principios. Pero inclusive sin querer generalizar demasiado esta explicación de lo que, entre los orientales, parece constituir una completa falta de gusto, hay un hecho que es absolutamente cierto y es que, como hemos dicho anteriormente, demasiados orientales no comprenden ellos mismos ya el sentido de las formas que han heredado, con toda la tradición, de sus antepasados. Todo cuanto acabamos de decir vale, bien entendido, en primer lugar y a *fortiori*, para los propios occidentales, quienes, después de haber creado —no decimos «inventado»— un arte tradicional perfecto, han renegado de él ante los vestigios del arte individualista y vacío de los grecorromanos, para desembocar finalmente en el caos artístico del mundo moderno. Sabemos bien que aquellos que no quieren a ningún precio reconocer la ininteligibilidad o la fealdad de este mundo emplean de buen grado la palabra «estética» —con un matiz peyorativo muy parecido al que se adjudica a las palabras «pintoresco» y «romántico»— para desacreditar la preocupación por las formas y para encontrarse más cómodamente en el sistema cerrado de su barbarie; una tal actitud no tiene nada de sorprendente para los modernistas probados, pero resulta más bien ilógica, por no decir miserable, en quienes reivindican la civilización cristiana; porque reducir el lenguaje espontáneo y normal del arte cristiano, lenguaje al que uno no se atrevería a reprochar su belleza, a una cuestión mundana de «gusto» —como si el arte medieval pudiese ser el producto de un capricho— equivale a admitir que la impronta dada por el genio del Cristianismo a todas sus expresiones directas e indirectas no fuese más que una contingencia sin la menor relación con este genio y sin ningún alcance serio, o inclusive debido a una inferioridad mental; porque «sólo importa el espíritu», según la idea de ciertos ignorantes imbuidos de un puritanismo hipócrita, iconoclasta, blasfematorio e impotente, que pronuncian la palabra «espíritu» con tantas más ganas cuanto más lejos están de comprenderla.

Para captar mejor las causas de la decadencia del arte en Occidente, hay que tener en cuenta que la mentalidad europea contiene un cierto idealismo peligroso que no es ajeno a esta decadencia, ni sobre todo a la de la civilización occidental en su conjunto; este idealismo ha encontrado su expresión más llamativa, podríamos decir más inteligente, en ciertas formas del arte gótico, aquéllas en que predomina un dinamismo que parece librar a la piedra de su pesantez; en cuanto al arte bizantino y romano, y también a un cierto arte gótico que conserva su potencia estática, es todavía un arte intelectual, es decir, realista. El arte gótico flamígero, por apasionado que fuese, es, sin embargo, todavía arte tradicional —excepción hecha de la escultura y la pintura, ya muy decadentes— o, más exactamente, es el canto de cisne de este arte; a partir del Renacimiento, verdadera venganza póstuma de la antigüedad clásica, el idealismo europeo se ha de-

rrumbado sobre los sarcófagos desenterrados de la civilización grecorromana; es decir, que se ha puesto, mediante este suicidio, al servicio de un individualismo en el que ha creído descubrir su propio genio, y esto para desembocar, a través de una serie de etapas, en las afirmaciones más groseras y más quiméricas de este individualismo. Hubo aquí, por otra parte, un doble suicidio: en primer lugar el abandono del arte medieval, o del arte cristiano estrictamente, y en segundo lugar la adopción de las formas grecorromanas: al adoptarlas, se intoxica al mundo cristiano con el veneno de su decadencia. Y aquí hay que contestar a una posible objeción: el arte de los primeros cristianos, ¿no era precisamente el arte romano? A esto hay que responder que los verdaderos principios del arte cristiano son los símbolos inscritos en las catacumbas, y no las formas que los cristianos, que formaban parte, ellos mismos, de la civilización romana, pidieron prestadas provisionalmente y de una manera más bien exterior a la decadencia clásica; ahora bien, el Cristianismo estaba llamado a reemplazar esta decadencia mediante un arte salido espontáneamente de un genio espiritual original y, de hecho, si persistieron ciertas influencias romanas en el arte cristiano, no fue más que en detalles más o menos superficiales.

Más arriba hemos dicho que el idealismo europeo se ha enfeudado en el individualismo para rebajarse finalmente a las formas más groseras de este último; en cuanto a lo que el Occidente encuentra de grosero en las otras civilizaciones, no se trata casi siempre en estos casos más que de los aspectos más o menos periféricos de un realismo desprovisto de velos ilusorios e hipócritas; importa, sin embargo, no perder de vista que el idealismo no es malo en sí mismo, puesto que encuentra su lugar en la mentalidad del héroe, siempre inclinado a la sublimación; lo que es malo, al mismo tiempo que específicamente occidental, es la introducción de esta mentalidad en todos los dominios, incluidos aquellos a los que debía permanecer extraña. Es este idealismo descarriado, y tanto más frágil y peligroso, el que el Islam, con su preocupación por el equilibrio y la estabilidad —o por el realismo— ha querido evitar a toda costa, teniendo en cuenta las posibilidades restringidas de la época cíclica, muy alejada ya de los orígenes; y es de aquí de donde viene ese aspecto «prosaico» que los cristianos creen deber reprochar a la civilización musulmana.

A fin de dar una idea de los principios del arte tradicional, señalaremos algunos de los más generales y rudimentarios. Ante todo es preciso que la obra sea conforme al uso para la cual está destinada y que traduzca esta conformidad; si hay un simbolismo sobreañadido, hace falta que sea conforme al simbolismo inherente al objeto; no debe haber en ella conflicto entre lo esencial y lo accesorio, sino armonía jerárquica, lo que resulta, por otra parte, de la pureza del simbolismo; es preciso que el tratamiento de la

materia sea conforme a esta materia, como por su parte esta materia debe ser conforme al empleo del objeto; es preciso, en fin, que no dé la ilusión de ser otra cosa que lo que es, ilusión que da siempre la impresión desagradable de la inutilidad, y que, cuando se constituye en el fin de la obra —como ocurre en todo el arte clasicista— es en efecto la marca de una inutilidad en demasía real. Las grandes innovaciones del arte naturalista se reducen en suma a otras tantas violaciones de los principios del arte normal: primeramente, por lo que respecta a la escultura, violación de la materia inerte, sea la piedra, el metal o la madera, y, en segundo lugar, por lo que respecta a la pintura, violación de la superficie plana. En el primer caso, se trata la materia inerte como si estuviese dotada de vida, cuando es esencialmente estática y, por ello, no permite más que la representación de cuerpos inmóviles o de fases esenciales o esquemáticas del movimiento, y no la de movimientos arbitrarios, accidentales o cuasi instantáneos; en el segundo caso, el de la pintura, se trata la superficie plana como si fuese un espacio de tres dimensiones, mediante la perspectiva o los juegos de las sombras.

Se comprenderá que tales reglas no se dictan por simples razones de estética, sino que, por el contrario, se trata en este caso de aplicaciones de leyes cósmicas; la belleza será el resultado necesario. En cuanto a la belleza en el arte naturalista, ella no reside en la obra como tal, sino únicamente en el objeto que esta obra calca, mientras que, en el arte simbólico y tradicional, es la obra en sí misma la que es bella, ya sea abstracta, ya tome la belleza, en mayor o menor medida, de un modelo de la naturaleza; nada aclararía mejor lo que queremos decir que la comparación del arte griego llamado clásico con el arte egipcio: la belleza de este último no está en efecto solamente en el del objeto representado, sino simultáneamente y a *fortiori* en la obra como tal, es decir, en la realidad interna que la obra hace manifestarse. Que el arte naturalista ha podido expresar a veces una nobleza de sentimiento o una inteligencia vigorosa es demasiado evidente y se explica sobre todo por razones cosmológicas cuya ausencia sería inconcebible, pero esto es totalmente independiente del arte como tal; de hecho, ningún valor individual podría compensar la falsificación de este último.

La mayor parte de los modernos que creen comprender al arte están convencidos de que el arte bizantino o románico no tiene ninguna superioridad sobre el arte moderno, y de que una Virgen bizantina o románica no se parece más a María que las imágenes naturalistas, sino al contrario; la respuesta es, sin embargo, fácil: la Virgen bizantina — que tradicionalmente se remonta a San Lucas o a los Angeles— está infinitamente más cerca de la realidad de María que la imagen naturalista, que es siempre forzosamente la de otra mujer, porque, una de dos: o bien se presenta una imagen de la Virgen absolutamente parecida desde el punto de vista físico, en cuyo caso sería necesario que el pintor hubiese visto a la Virgen, condición que, con toda evidencia, no podría ser cumplida

—abstracción hecha de que la pintura naturalista es ilegítima—, o bien se presenta un símbolo perfectamente adecuado de la Virgen, en cuyo caso la cuestión del parecido físico, sin quedar absolutamente excluido, no se plantea ya de ningún modo. Ahora bien, es esta segunda solución —la única, por otra parte, que tiene un sentido— la que realizan los iconos: lo que ellos no expresan por la semejanza física, lo expresan mediante el lenguaje abstracto, pero inmediato, del simbolismo, lenguaje hecho de precisión y de imponderables a la vez; el icono transmite así, al mismo tiempo que una fuerza beatífica y que le es inherente en razón de su carácter sacramental, la santidad de la Virgen, es decir, su realidad interior y, a su través, la realidad universal de la que la propia Virgen es la expresión; el icono, al hacer asentar un estado contemplativo y una realidad metafísica, se convierte en un soporte de intelección, mientras que la imagen naturalista no transmite, aparte su mensaje evidente e inevitable, más que el hecho de que María era una mujer. Ciertamente puede ocurrir que, sobre determinado icono, las proporciones y las formas del rostro sean verdaderamente las mismas que en la Virgen cuando vivía, pero tal parecido, si llegase a producirse realmente, sería independiente del simbolismo de la imagen y no podría ser más que consecuencia de una inspiración particular, sin duda ignorada por el propio artista; el arte naturalista podría por lo demás tener una cierta legitimidad si sirviese exclusivamente para retener los rasgos de los santos, porque la contemplación de los santos (el *darshan* de los hindúes) puede significar una ayuda preciosa en la vía espiritual, por el hecho de que la apariencia exterior de los santos es como el perfume de su espiritualidad; sin embargo, semejante papel, tan limitado, de un naturalismo por otra parte siempre parcial al tiempo que disciplinado, no corresponde más que a una posibilidad muy precaria.

Pero volvamos sobre la cualidad simbólica y espiritual del icono: que se sea capaz de ver esta cualidad es una cuestión de inteligencia contemplativa, y también de «ciencia sagrada»; como quiera que sea, es ciertamente falso pretender, para legitimar el naturalismo, que el pueblo tiene necesidad de un arte accesible, es decir, chato, porque no es el «pueblo» el que ha hecho el Renacimiento y su arte, como tampoco todo el «gran arte» que de él se ha derivado, sino que, por el contrario, constituye un desafío a la piedad de la gente sencilla; el ideal artístico del Renacimiento y de todo el arte moderno está, pues, muy lejos de aquello de lo que el pueblo tiene necesidad; por lo demás, el hecho cierto es que casi todas las Vírgenes milagrosas a las que el pueblo acude son bizantinas o románicas; ¿y quién se atrevería a sostener que el color negro de algunas de ellas responde o que sea particularmente accesible a éste? Por otra parte, las Vírgenes hechas por la gente del pueblo, cuando esta gente no está maleada por la influencia del arte académico, son mucho más verdaderas que las de éste; y admitiendo inclusive que

las multitudes tengan necesidad de imágenes vacías y bobaliconas, ¿habría que afirmar que las necesidades de la elite no tienen derecho a la existencia?

Con lo que precede, hemos respondido ya implícitamente a la cuestión de saber si el arte sagrado está destinado exclusivamente a la elite intelectual, o si tiene algo que transmitir al hombre de inteligencia media; esta cuestión se resuelve por sí misma cuando se tiene en cuenta la universalidad de todo simbolismo, que hace que el arte sagrado no transmita solamente —aparte de las verdades metafísicas y de los hechos relevantes de la historia sagrada— estados espirituales, sino también las actitudes psíquicas accesibles a todos los hombres; en lenguaje moderno, se diría que este arte es profundo y *naïf* a la vez; ahora bien, esta simultaneidad de la profundidad y de la ingenuidad es precisamente una de las señales más sobresalientes del arte sagrado. Esta ingenuidad o candor, lejos de significar una inferioridad espontánea o afectada, revela por el contrario lo que constituye el estado normal del alma humana, sea la del hombre medio o la del hombre superior; la aparente inteligencia del naturalismo, por el contrario, es decir, su habilidad casi satánica para calcar la naturaleza y no transmitir de este modo más que las apariencias y las emociones, no podría corresponder más que a una mentalidad deformada, queremos decir, desviada de la sencillez o la inocencia primordial; no hay que decir que una tal deformación, hecha de superficialidad intelectual y de virtuosismo mental es incompatible con el espíritu tradicional y no encuentra, por consiguiente, ningún sitio en una civilización fiel a este espíritu. Si, pues, el arte sagrado se dirige a la inteligencia contemplativa, se dirige igualmente a la sensibilidad humana normal; es decir, que este arte sólo posee un lenguaje universal y ninguno, mejor que él, podría dirigirse, no solamente a la elite, sino también al pueblo. Recordemos por otra parte, en lo que respecta al aspecto aparentemente infantil de la mentalidad tradicional, las prescripciones de Cristo sobre que hay que ser «semejantes a niños» y «sencillos como las palomas», palabras que, cualquiera que sea, por otra parte, su sentido espiritual, se refieren con toda evidencia a realidades psicológicas.

Los Padres del siglo VIII, muy diferentes en esto a las autoridades religiosas del XV, y el XVI que traicionaron el arte cristiano abandonándolo a la impura pasión de los mundanos y a la imaginación ignorante de los profanos, tenían conciencia plena de la santidad de todos los medios de expresión de la tradición; en el segundo concilio de Nicea, estipularon también que «el arte (la perfección integral del trabajo) pertenece sólo al pintor, mientras que la ordenación (es decir, la elección del tema) y la disposición (a saber, el tratamiento del tema desde el punto de vista simbólico tanto como técnico o material) pertenece a los Padres» (*Non est pictoris —ejus enim sola ars est— verum ordinatio et dispositio Patrum nostrorum*), lo que equivale a situar toda iniciativa artística bajo la autoridad directa y activa de los jefes espirituales de la Cristiandad.

Siendo así, ¿cómo se debe explicar que la mayor parte de los medios religiosos testimonien, desde hace algunos siglos, una lamentable incompreensión por todo lo que, siendo de orden artístico, no es en su opinión más que una cosa «exterior»? Hay en primer lugar, admitiendo *a priori* la eliminación de la influencia esotérica, el hecho de que la perspectiva religiosa como tal muestra una tendencia a identificarse con el punto de vista moral que no aprecia más que el mérito y cree deber ignorar la cualidad santificante del conocimiento intelectual y, por tanto, el valor de los soportes de este conocimiento; ahora bien, la perfección de la forma sensible no es, como no lo es la intelección que esta forma refleja y transmite, en absoluto «meritoria» en el sentido moral, y es lógico que la forma simbólica, puesto que no es ya comprendida, sea relegada al segundo plano e inclusive abandonada para ser reemplazada por una forma que no hablará ya a la inteligencia, sino únicamente a la imaginación sentimental, propia para inspirar el acto meritorio —al menos así se cree— del hombre limitado. Sólo que esta manera de especular sobre reacciones con la ayuda de medios superficiales y groseros se revelará en último análisis como ilusoria, porque, en realidad, nada podría influenciar mejor las disposiciones profundas del alma que un arte sagrado; el arte profano, por el contrario, inclusive si tiene alguna eficacia psicológica en las almas poco inteligentes, agota sus medios en razón misma de su superficialidad y su grosería, y acaba por provocar las consabidas reacciones de menosprecio, que son como la reacción provocada por el desprecio que ha manifestado el arte profano, sobre todo en sus comienzos, por el arte sagrado⁸. Es bien sabido que nada podría suministrar un alimento más inmediatamente tangible a la irreligión que la insípida hipocresía de la imagería religiosa; algo que estaba destinado a estimular la piedad en los creyentes no hace sino confirmar a los incrédulos en su impiedad; ahora bien, es preciso reconocer que el arte sagrado no tiene en absoluto este carácter de espada de doble filo, porque, siendo más abstracto, da menos pábulo a las reacciones psíquicas hostiles. Ahora, cualesquiera que sean las especulaciones que atribuyen a las masas la necesidad de una imagería ininteligible y radicalmente falseada, el caso es que las elites existen y tienen ciertamente necesidad de otra cosa; el lenguaje que les conviene es no el que evoca las sandeces humanas, sino las profundidades divinas, y un lenguaje tal no podría emanar del simple gusto profano, ni siquiera del genio, sino que debe proceder esencialmente de la tradición, lo que implica que la obra de arte

⁸ De la misma manera, la hostilidad de los exoteristas por todo cuanto sobrepasa su manera de ver entraña un exoterismo cada vez más masivo que no puede dejar de sufrir fisuras; pero la «porosidad espiritual» de la tradición —es decir, la inmanencia en la substancia del exoterismo de una dimensión trascendente que compensa su masividad—, al haber sido perdida, dichas fisuras no podían producirse más que por abajo: este es el reemplazamiento de los maestros del esoterismo medieval por los protagonistas de la increencia moderna.

sea ejecutada por un artista santificado o «en estado de gracia»⁹. Lejos de no servir más que a la instrucción y a la edificación más o menos superficiales de las masas, el icono, como el *yantra* hindú y cualquier otro símbolo visible, establece un puente entre lo sensible y lo espiritual: «Por el aspecto visible —dice San Juan Damasceno— nuestro pensamiento debe estar entrañado en un movimiento espiritual y remontarse hasta la invisible majestad de Dios.»

Pero volvamos a los errores del naturalismo: el arte, desde el momento en que no está ya determinado, iluminado, guiado por la espiritualidad, queda a merced de los recursos individuales y puramente psíquicos de los artistas, y estos recursos deben agotarse en razón misma de la sandez del principio naturalista que no pretende más que un calco de la naturaleza visible; llegado al punto muerto de su vulgaridad, el naturalismo engendrará inevitablemente las monstruosidades del «surrealismo»; éste no es otra cosa que el cadáver en descomposición del arte y, en todo caso, es más bien «infrarrealismo» que otra cosa; es propiamente el resultado satánico del luciferismo naturalista. El naturalismo, en efecto, es verdaderamente luciferino por su intención de imitar las creaciones de Dios, por no hablar de su afirmación de lo psíquico en detrimento de lo espiritual, o de lo individual en detrimento de lo universal; sería preciso sobre todo decir también del hecho bruto en detrimento del símbolo. Normalmente, el hombre debe imitar el acto creador, no la cosa creada; es lo que hace el arte simbolista, del que resultan «creaciones» que, lejos de hacer doble empleo de las de Dios, las reflejan conforme a una analogía real y revelan los aspectos trascendentes de las cosas; es en esto en lo que consiste la razón suficiente del arte, abstracción hecha de la utilidad práctica de sus objetos. Hay aquí una inversión metafísica de relación que ya hemos señalado: para Dios, la criatura refleja un aspecto exteriorizado de Sí mismo; para el artista, la obra refleja por el contrario una realidad «interior» de la que él mismo no es más que un aspecto exterior; Dios crea su propia imagen, mientras que el hombre da forma en cierto modo a su propia esencia, al menos simbólicamente; sobre el plano principial, el interior se manifiesta por lo exterior, pero sobre el plano manifestado, lo exterior da forma a lo interior, y la razón suficiente de todo arte tradicional, cualquiera que sea, es que la obra sea en un cierto sentido más que el artista¹⁰, y conduzca a éste, por el misterio de la creación artística, hacia las orillas de su propia esencia divina.

⁹ Los pintores de iconos eran monjes que, antes de ponerse a trabajar, se preparaban mediante el ayuno, la oración, la confesión y la comunión; ocurría incluso que se mezclaban los colores con agua bendita y con polvo de reliquias, lo que no hubiese sido posible si el icono no hubiese tenido un carácter realmente sacramental.

¹⁰ Es lo que hace comprensible el peligro que existía en los pueblos semíticos de pintar y sobre todo de esculpir seres vivos; allí donde el hindú y el extremoriental adoran una Realidad divina a través de un

símbolo —y sabido es que un símbolo es realmente, desde el punto de vista de la realidad esencial, lo que simboliza—, el semita será llevado a divinizar el símbolo mismo. El motivo de la prohibición de las artes plásticas y visuales entre los pueblos semíticos es precisamente impedir la desviación naturalista, peligro muy real para los hombres cuya mentalidad es más bien individualista y sentimental. Es lo que hace comprensible el peligro que existía en los pueblos semíticos de pintar y sobre todo de esculpir seres vivos; allí donde el hindú y el extremoriental adoran una Realidad divina a través de un símbolo —y sabido es que un símbolo es realmente, desde el punto de vista de la realidad esencial, lo que simboliza—, el semita será llevado a divinizar el símbolo mismo. El motivo de la prohibición de las artes plásticas y visuales entre los pueblos semíticos es precisamente impedir la desviación naturalista, peligro muy real para los hombres cuya mentalidad es más bien individualista y sentimental.

DE LOS LIMITES DE LA EXPANSION RELIGIOSA

Después de esta digresión, volvamos a los aspectos más directos de la cuestión de la unidad de las formas religiosas. Nos proponemos mostrar ahora cómo la universalidad simbólica de cada una de estas formas implica limitaciones de cara a la universalidad en sentido absoluto. Afirmaciones verdaderas que tienen por objeto hechos sagrados —que manifiestan necesariamente y por definición verdades trascendentes— tales, como la persona de Cristo, pueden en efecto volverse más o menos falsas cuando se las saca artificialmente de su cuadro providencial; éste es, para el Cristianismo, el mundo occidental, en el cual Cristo es «la Vida», con artículo determinado y sin epíteto. Este cuadro ha sido roto por el desorden moderno y «la humanidad» se ha dilatado exteriormente de una manera artificial o cuantitativa; de ahí resulta que unos se niegan a ver otros «Cristos» y que otros llegan a la conclusión inversa, negando a Jesús la cualidad crística; es como si, ante el descubrimiento de otros sistemas solares, unos mantuviesen que no hay más que un sol, el nuestro, mientras que otros, al ver que nuestro sol no era el único, negaran que es un sol y concluyeran que no hay ningún sol, puesto que ninguno es único. La verdad está entre las dos opiniones: nuestro sol es, sin duda, «el sol», pero único solamente en relación con el sistema del cual es el centro; como hay muchos sistemas solares, hay muchos soles, lo que no impide, por otra parte, que cada uno de ellos sea único por definición. El sol, el león, el águila, el helianto, la miel, el ámbar, el oro son otras tantas manifestaciones del principio solar, cada uno de ellos único y simbólicamente absoluto en su orden; el hecho de que pierdan este carácter de unicidad cuando se les quitan los límites que encuadran estos órdenes y hacen de ellos especies de sistemas cerrados o microcosmos, y que entonces aparezca la relatividad de esta «unicidad», no se opone al hecho de que, en sus órdenes respectivos y para estos órdenes, estas manifestaciones se identifiquen con el principio solar, revistiendo modos apropiados a las posibilidades del orden que es respectivamente el suyo. Afirmar que Cristo no es «el Hijo de Dios», sino solamente «un hijo de Dios» sería, pues, falso, porque el Verbo es único, y cada una de Sus manifestaciones refleja esencialmente esta divina unicidad.

Algunos pasajes del Nuevo Testamento permiten entrever que el mundo del cual Cristo es «el sol» se identifica con el Imperio romano que representaba el dominio providencial de expansión y de vida para la civilización cristiana: cuando se menciona en

estos textos a «cuantas naciones hay bajo el cielo» (Act. 2, 5-11), no se trata en realidad más que de los pueblos conocidos en el mundo romano¹; y de la misma manera, cuando se dice que «en ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo» (Act. 4, 12), no hay ninguna razón para admitir que hay que entender este «cielo» de otra forma que en el primer pasaje citado, a menos que se entienda el nombre de «Jesús» como designación simbólica del mismo Verbo, lo que equivaldría a decir que no hay en el mundo más que un solo nombre, el del Verbo, por el que los hombres podrían ser salvados, cualquiera que sea la manifestación divina que este nombre designe en particular, o, en otros términos, cualquiera que sea la forma particular de este nombre eterno: «Jesús», «Buda» u otro.

Estas consideraciones suscitan una cuestión que no es posible dejar pasar en silencio: la actividad de los misioneros que trabajan fuera del mundo predestinado y normal del Cristianismo, ¿es legítima? A esto hay que responder que la senda de los misioneros —a pesar de que ellos se beneficien materialmente de circunstancias anormales, como es el hecho de que la expansión occidental sobre otras civilizaciones no se debe más que a la aplastante superioridad material resultante de la desviación moderna—, esta senda, íbamos a decir, comporta un carácter sacrificial, al menos en principio; por consiguiente, la realidad subjetiva de esta senda guardará siempre un sentido místico, y ello independientemente de la realidad objetiva de la actividad misionera. El aspecto positivo que esta actividad toma de su origen evangélico no puede, en efecto, desaparecer enteramente por el solo hecho de que el mundo cristiano haya desbordado sus límites —lo que, por otra parte, había tenido ya lugar antes de la época moderna, pero sólo por excepción y en otras condiciones— y se haya ido extendiendo sobre mundos que, siendo «cristianos» sin Cristo Jesús, pero no sin el Cristo universal, que es el Verbo inspirador de toda Revelación, no tienen que ser convertidos; pero este aspecto positivo de la actividad misionera no se manifestará, en el mundo objetivo, más que en casos más o me-

¹ Al hablar de «judíos, varones piadosos de cuantas naciones hay bajo el cielo», es evidente que la Escritura no puede considerar a los japoneses o los peruanos, pese a que estos pueblos pertenezcan igualmente a este mundo terrestre que se encuentra «bajo el cielo»; el mismo texto precisa por otra parte, más adelante, lo que significaba para los autores neotestamentarios este conjunto de «cuantas naciones hay bajo el cielo»: «Partos, medos, elamitas, los que habitan Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto y Asia, Frigia y Panfilia, Egipto y las partes de Libia que están contra Cirene, y los forasteros romanos, judíos y prosélitos, cretenses y árabes les oímos hablar en nuestras propias lenguas las grandezas de Dios» (Act. 2, 5-11). La misma concepción necesariamente restringida del mundo geográfico y étnico se encuentra implicada en estas palabras de San Pablo: «Ante todo doy gracias a Dios por Jesucristo, por todos vosotros (de la Iglesia de Roma), de que vuestra fe es conocida en todo el mundo.» (Rom., 1,8); ahora bien, es evidente que el autor no pretendía sostener que la fe de la Iglesia primitiva de Roma tenía renombre entre todos los pueblos que, según los conocimientos geográficos actuales, forman parte de «todo el mundo».

nos excepcionales, ya sea porque la influencia espiritual emanante de un hombre santo o de una reliquia sobrepase en fuerza una influencia espiritual autóctona disminuida por el materialismo de hecho de tal medio local, sea inclusive porque la religión cristiana se adapte mejor a la mentalidad particular de ciertos individuos, lo que presupone, sin embargo, en el caso de estos últimos, una incompreensión de su propia tradición y la presencia de aspiraciones, espirituales o no, a las cuales responda el Cristianismo de una forma o de otra. La mayoría de estas observaciones valen, bien entendido, también en sentido inverso y en beneficio de las tradiciones no cristianas, con la diferencia, sin embargo, de que en este caso las conversiones son mucho más raras, y ello por razones que no significan en absoluto una ventaja para Occidente: en primer lugar, los orientales no tienen colonias ni «protectorados» en Occidente, ni mantienen misiones poderosamente protegidas, y, en segundo lugar, los occidentales se vuelven con mayor voluntad hacia la pura y simple incredulidad que hacia una espiritualidad extraña². En cuanto a las reservas que se pueden formular respecto a la actividad misionera, es importante no perder jamás de vista que no concernirían en ningún caso a su aspecto directo y evangélico — además de que este mismo aspecto sufre forzosamente una disminución e incluso una decadencia debidas a las circunstancias anormales que hemos señalado—, sino únicamente a su solidaridad con la barbarie occidental moderna.

Aprovecharemos esta ocasión para hacer notar que en la época en que comienza la expansión occidental en Oriente, éste se encontraba ya en un estado de decadencia profunda, pero en ningún modo comparable con la decadencia occidental moderna cuyo principio es inclusive, al menos bajo un aspecto secundario, en algún sentido inverso al modo de decadencia oriental; en efecto, mientras que este último pasivo, como el de un organismo físico desgastado por la edad, la decadencia específicamente moderna es, por el contrario, activa y voluntaria, cerebral, podríamos decir, y esto es lo que da al Occidente la ilusión de una superioridad que si, efectivamente, puede existir sobre un cierto plano psicológico, y ello gracias a la divergencia de los modos que acabamos de señalar, no es menos relativa y tanto más ilusoria puesto que se reduce a la nada ante la superioridad espiritual del Oriente. Se podría decir también que la decadencia de éste se basa en la «inercia», mientras que la de Occidente se basa en el «error»; solamente el predominio del elemento pasional las hace solidarias, y es por otro lado este predominio el que, en el terreno humano, caracteriza la «edad de sombra» en la que el mundo entero está sumergido y cuyo advenimiento está previsto por todas las doctrinas sagradas. Si la diferencia de los modos de decadencia explica por una parte el desprecio que muchos oc-

² Sin embargo, desde mediados del siglo XX asistimos al fenómeno de un número creciente de occidentales que se vuelven hacia formas de espiritualidad oriental, auténticas o falsas.

cidentales experimentan ante el contacto con ciertos orientales —menosprecio que desgraciadamente no es siempre el producto de un simple prejuicio como es el caso cuando se trata del odio contra el Oriente tradicional—, y de otra parte la admiración ciega que demasiados orientales tienen por ciertos rasgos positivos de la mentalidad occidental, no hay que decir que el desprecio que el viejo Oriente manifiesta por el Occidente moderno tiene una justificación no simplemente psicológica, y por lo mismo relativa y discutible, sino por el contrario total, puesto que fundada sobre razones espirituales que, éstas, sí, son decisivas. A los ojos del Oriente fiel a su espíritu, el «progreso» de los Occidentales no será jamás más que un círculo vicioso que intenta vanamente eliminar miserias inevitables y esto al precio de lo único que da un sentido a la vida.

Pero volvamos, después de esta digresión, a la cuestión misionera. Que el paso de una forma tradicional a otra pueda ser legítimo no impide en absoluto que en ciertos casos se produzca una apostasía real. Es apóstata quien cambia de forma tradicional sin una razón válida; por contra, cuando se da una «conversión» de una tradición ortodoxa a otra, las razones invocadas tienen al menos una validez subjetiva. No hay que decir que se puede pasar de una forma tradicional a otra sin estar «convertido», y por razones de oportunidad esotérica, luego espiritual; en este caso, las razones que determinaron este paso serán válidas tanto objetiva como subjetivamente, o, más bien, ya no se podrá en absoluto hablar de razones propiamente subjetivas.

Hemos visto con anterioridad que la actitud del exoterismo frente a las formas religiosas extrañas está determinada por dos factores, uno positivo y otro negativo, a saber, en primer lugar, el carácter de unicidad inherente a toda Revelación, y, en segundo lugar, como consecuencia extrínseca de esa unicidad, el rechazo de un «paganismo» particular; ahora bien, en lo que respecta por ejemplo al Cristianismo, basta situarlo en los límites normales de expansión —que, aparte raras excepciones, no habría franqueado jamás sin la desviación moderna— para comprender que estos dos factores no son ya aplicables literalmente fuera de sus límites cuasi naturales, sino que por el contrario deben ser universalizados, es decir, transpuestos al plano de la Tradición primordial, que permanece viva en toda forma tradicional ortodoxa. En otros términos, hay que comprender que cada una de las formas tradicionales extrañas puede reivindicar esta unicidad y esa negación de un «paganismo»; es decir, que cada una de ellas, por su ortodoxia intrínseca, es una forma de lo que se podría llamar, en lenguaje cristiano, la «Iglesia eterna».

Nunca se insistirá demasiado sobre el hecho de que, en las palabras divinas que conciernen a las contingencias humanas, el sentido literal, en tanto tal, es por definición un sentido limitado, es decir, que se detiene en los confines del dominio particular al que debe aplicarse según la intención divina —siendo el criterio de ésta, en el fondo, la na-

turalidad misma de las cosas, al menos en las condiciones normales—, mientras que sólo el sentido puramente espiritual puede reivindicar un alcance absoluto. La orden expresa de «enseñar a todas las naciones» no constituye una excepción, al igual que otras palabras cuya limitación natural del sentido literal no escapa a nadie, sin duda porque no se tiene ningún interés en conferirles un sentido incondicionado; recordemos por ejemplo la prohibición de matar o la orden de poner la mejilla izquierda, o la de no «multiplicar las palabras al orar» o, en fin, la de no preocuparse por el día de mañana; sin embargo, el divino Maestro no explicitó jamás los límites dentro de los cuales estas órdenes son válidas, de suerte que lógicamente se les podría asignar un alcance incondicional, como se hace con la orden de «enseñar a todas las naciones». Dicho esto, importa, no obstante, añadir que el sentido literal, palabra por palabra, se encuentra con toda evidencia igualmente incluido en un cierto grado, no solamente en la orden de predicar a todas las naciones, sino también en las demás palabras de Cristo a las que acabamos de hacer alusión; lo importante es saber poner este sentido en su lugar, sin excluir los otros posibles sentidos. Si bien es cierto que la orden de enseñar a todas las naciones no se puede limitar de manera absoluta al sólo propósito de constituir el mundo cristiano, sino que debe implicar también, a título secundario, la predicación entre todo pueblo que se pueda alcanzar, es igualmente cierto que la orden de poner la mejilla izquierda debe del mismo modo entenderse literalmente en ciertos casos de disciplina espiritual; pero no hay que decir que esta última interpretación será, asimismo, secundaria como lo es la interpretación de la orden de predicar a todos los pueblos. Para definir claramente la diferencia que separa el primer sentido de esta prescripción de su sentido secundario, recordaremos lo que ya hemos dejado entrever más arriba, a saber, que, en el primer caso, el fin es sobre todo objetivo, puesto que se trata de constituir el mundo cristiano, mientras que en el segundo caso, el de la predicación entre pueblos de civilizaciones extrañas, el fin es ante todo subjetivo y espiritual, en el sentido de que el plano interior lo transporta sobre el plano exterior, que no es aquí más que un soporte de realización sacrificial. Se nos podría objetar que están también estas palabras de Cristo: «Este Evangelio del Reino será predicado en el mundo entero, para ser testimonio en todas las naciones; entonces vendrá el fin», a lo que hay que responder que, si estas palabras conciernen al mundo entero y no solamente a Occidente, es porque ellas no constituyen una orden, sino una profecía, y que se relacionan con condiciones cíclicas en que precisamente las separaciones entre los diferentes mundos tradicionales quedarán abolidas; en otros términos, diremos que el «Cristo» que para los hindúes será el *Kalki-Avatâra* y para los budistas el *Bodhisattwa-Maitreya*, restaurará la Tradición primordial.

Hemos dicho más arriba que la orden dada por Cristo a los Apóstoles se encontraba restringida por los límites mismos del mundo romano, siendo como eran providenciales y no arbitrarias; huelga decir que una tal limitación no es privativa del mundo cristiano: la expansión musulmana, por ejemplo, se detiene forzosamente en límites análogos, por las mismas razones. De hecho, si todos los politeístas árabes se vieron situados entre el Islam o la muerte, este principio fue abandonado desde que las fronteras de Arabia fueron sobrepasadas; así los hindúes, que, sin embargo, no son «monoteístas»³, fueron gobernados por musulmanes durante varios siglos, sin que estos monarcas planteasen, después de sus conquistas, la alternativa impuesta en otros tiempos a los paganos árabes. Otro ejemplo es la delimitación tradicional del mundo hindú; sin embargo, la reivindicación de universalidad del Hinduismo, conforme con el carácter metafísico y contemplativo de esta tradición, proviene de una serenidad que no se encuentra en las religiones semíticas; la concepción del *Sanâtana-Dharma*, la «Ley eterna» o «primordial», es estática y no dinámica, en el sentido de que es una constatación de hechos y no una aspiración como las concepciones semíticas correspondientes: éstas parten de la idea de que es preciso ofrecer a los hombres la verdadera fe que todavía no tienen, mientras que, según la concepción hindú, la tradición brahamánica es la Verdad y la Ley original que los extranjeros no tienen, sea porque poseen solamente ya sus restos, sea porque la han alterado o inclusive reemplazado por errores; sin embargo, es inútil convertirlos, porque, aunque ellos estén privados del *Sanâtana-Dharma*, no por esto quedan excluidos de la salvación, sino que, todo lo más, se encuentran en condiciones menos favorables que los hindúes; nada impide en principio —seguimos exponiendo el punto de vista hindú— que algunos «bárbaros» sean *Yoguis* o incluso *Avatâras* —y, de hecho, los hindúes veneran indistintamente santos musulmanes, budistas o cristianos, sin lo cual el término mismo de *Mlechha-Avatâra* («descendimiento divino entre los bárbaros»), no tendría sentido—, pero la santidad se producirá sin duda, entre los no hindúes, mucho más raramente que en el seno del *Sanâtana-Dharma*, cuyo último refugio es la tierra sagrada de la India⁴.

³ Los monoteístas son las «gentes del Libro» (*ahl el-Kitâb*), es decir, los judíos y los cristianos, que han recibido revelaciones de espíritu abrahámico. Nos parece casi superfluo añadir que los hindúes, si no son monoteístas en el sentido específicamente semítico, no son, sin embargo, en absoluto politeístas, puesto que la conciencia de la Unidad metafísica a través de la multiplicidad indefinida de las formas es precisamente uno de los caracteres más sorprendentes del espíritu hindú.

⁴ Hubo incluso en el sur de la India un «intocable» que fue un *Avatâra* de *Shiva*: el gran espiritual *Tiruvalluvar*, el «divino», cuya memoria se venera todavía y que dejó un libro inspirado, el *Kural*.

El equivalente de la concepción hindú del *Sanâtana-Dharma* se encuentra en los pasajes coránicos que afirman que no hay pueblo en quien Dios no haya suscitado un profeta; la inducción exotérica según

Por otra parte, cabría preguntarse si la penetración del Islam en suelo indio no debería considerarse como una usurpación tradicionalmente ilegítima, y la misma cuestión podría plantearse para las partes de China o Insulindia que se han hecho musulmanas. Para responder a esto es preciso detenerse primeramente en consideraciones que parecerían quizá un poco lejanas, pero que resultan indispensables aquí. Ante todo, hay que tener en cuenta lo siguiente: si el Hinduismo se ha adaptado siempre, en lo que concierne a su vida espiritual, a las condiciones cíclicas a las que ha tenido que hacer frente en el curso de su existencia histórica, no es menos cierto que siempre ha conservado el carácter «primordial» que le es esencial; especialmente, ha ocurrido así en lo que concierne a su estructura formal, y esto a pesar de las modificaciones secundarias que sobrevinieron por la fuerza de las cosas, tales como por ejemplo la división casi indefinida de castas; ahora bien, esta primordialidad, completamente impregnada de serenidad contemplativa, fue como sobrepasada, a partir de un cierto «momento» cíclico, por la preponderancia cada vez más marcada del elemento pasional en la mentalidad general, y esto conforme a la ley de decadencia que rige todo ciclo de la humanidad terrestre; el Hinduismo acabó, pues, por perder un cierto carácter de actualidad o de vitalidad a medida que se alejaba de los orígenes, y ni las readaptaciones espirituales, tales como la eclosión de las vías tántricas y bhácticas, ni las readaptaciones sociales, tales como la división de castas a la que acabamos de hacer alusión, no han bastado para eliminar la desproporción entre la primordialidad inherente a la tradición y una mentalidad cada vez más pasional⁵. Sin embargo, jamás se ha podido tratar de un reemplazamiento del Hin-

la cual todos los pueblos habrían rechazado u olvidado la Revelación que respectivamente les concernía, no podría fundarse sobre el Corán.

⁵ Una de las señales de este oscurecimiento nos parece que es la interpretación literal de los textos simbólicos sobre la transmigración, lo que da lugar a la teoría reencarnacionista; el mismo literalismo, aplicado a las imágenes sagradas, engendra una idolatría de hecho. Sin este aspecto real de paganismo que tiene el culto entre muchos hindúes de las castas bajas, el Islam no habría podido operar una incisión tan profunda en el mundo hindú. Si, para defender la interpretación reencarnacionista de las Escrituras hindúes, hay que referirse al sentido literal de los textos, en buena lógica se debería interpretar todo en sentido literal, con lo que se desembocaría no sólo en un grosero antropomorfismo, sino también en una grosera y monstruosa adoración de la naturaleza sensible, ya se trate de elementos, de animales o de objetos; el hecho de que muchos hindúes interpreten actualmente el simbolismo de la transmigración al pie de la letra no prueba otra cosa que una decadencia intelectual casi normal en el *kali-yuga* y prevista por las Escrituras. Por otra parte, tampoco en las religiones occidentales deben ser entendidos literalmente los textos sobre las condiciones póstumas; por ejemplo, el fuego del infierno no es un fuego físico, el seno de Abraham no es su seno corporal, el festín del que habla Cristo no está constituido de alimentos terrestres, pese a que el sentido literal tenga también sus derechos, sobre todo en el Corán; y de otra parte, si la reencarnación fuese una realidad, todas las doctrinas monoteístas serían falsas, puesto que ninguna de ellas sitúa jamás los estados póstumos sobre esta tierra; pero todas estas consideraciones son inclusive inútiles

duismo por una forma tradicional más adaptada a las condiciones particulares de la segunda mitad del *kali-yuga*, porque el mundo hindú, en su conjunto, no tiene, con toda evidencia, ninguna necesidad de una transformación total, puesto que la Revelación de la *Manu Vaivaswata* conserva un grado suficiente de actualidad o la vitalidad que justifica la persistencia de una civilización; pero, como quiera que sea, hay que reconocer que en el Hinduismo se ha producido una situación paradójica que se podría caracterizar diciendo que es viva y actual en su conjunto, no siéndolo en cambio en algunos de sus aspectos secundarios. Cada una de estas realidades debe tener sus consecuencias en el mundo exterior: la consecuencia de la vitalidad del Hinduismo fue la resistencia invencible que opuso al Budismo y al Islam, mientras que la consecuencia de su debilitamiento fue precisamente en primer lugar la ola búdica que no hizo más que pasar y luego la expansión, y sobre todo la estabilización, de la civilización islámica sobre el suelo de la India.

Pero la presencia del Islam en la India no se explica únicamente por el hecho de que, siendo la más joven de las grandes Revelaciones⁶, está mejor adaptada que el Hinduismo a las condiciones generales de este último milenio de la «edad de sombra» —es decir, que tiene más en cuenta la preponderancia del elemento pasional en las almas—, pero también por la siguiente razón: la decadencia cíclica entraña un oscurecimiento cuasi general y marcha a la par con un crecimiento más o menos considerable de las poblaciones, sobre todo de sus capas inferiores; ahora bien, dicha decadencia implica una tendencia cósmica complementaria y compensadora que actuará en el interior mismo de la colectividad social, a fin de restaurar, al menos simbólicamente, la cualidad primitiva: primeramente, esta colectividad será como taladrada de excepciones, y esto, por así decirlo, paralelamente a su crecimiento cuantitativo, como si el elemento cualitativo (o *sattwico*, conforme al Ser puro) contenido en la colectividad de que se trate, se

cuando nos referimos a la imposibilidad metafísica de la reencarnación. Hasta admitiendo que un espiritualista hindú pueda hacer suya una interpretación cosmológica como la de la transmigración, esto no querría decir nada contra su espiritualidad, puesto que es posible concebir un conocimiento que se desinterese de las realidades puramente cósmicas, y que consista en una visión puramente sintética e interior de la Realidad divina; el caso sería completamente diferente en un espiritual cuya vocación consistiera en exponer o comentar una doctrina específicamente cosmológica, pero una tal vocación está casi excluida, en nuestra época y en razón de las leyes espirituales que la rigen, en el cuadro de una tradición determinada.

⁶ El Islam es la última Revelación de este ciclo de la humanidad terrestre, como el Hinduismo representa la Tradición primordial, sin identificarse, sin embargo, con ella pura y simplemente, no siendo más que su rama más directa; por consiguiente, entre estas dos formas tradicionales hay una relación cíclica o cósmica que, como tal, no tiene nada de fortuita.

concentrase, por un efecto compensador de la dilatación cuantitativa, sobre casos particulares; en segundo lugar, los medios espirituales serán cada vez más fáciles para aquellos que estén cualificados y cuyas aspiraciones sean serias, y esto en razón de la misma ley cósmica de compensación. Esta ley interviene porque el ciclo humano para el cual las castas son válidas toca a su fin, y por este hecho la compensación en cuestión no tiende solamente a restaurar, simbólicamente y dentro de ciertos límites, lo que eran las castas en su origen, sino inclusive lo que era la humanidad antes de la constitución de las castas. Todas estas consideraciones permitirán entrever cuál es el papel positivo y providencial del Islam en la India: en primer lugar, absorber los elementos que, por el hecho de las condiciones cíclicas nuevas a las que hemos hecho alusión más arriba, no están ya «en su lugar» en la tradición hindú —pensamos aquí más particularmente en elementos pertenecientes a las castas superiores, las de los *Dwijas*— y, en segundo lugar, absorber los elementos de la elite de las castas inferiores, que de esta forma son rehabilitados en una especie de indiferenciación primordial. El Islam, con la simplicidad sintética de su forma y de sus medios espirituales, es un instrumento providencialmente adaptado para colmar ciertas fisuras que han podido producirse en civilizaciones más antiguas y más arcaicas, o aun para captar y neutralizar mediante su presencia gérmenes de subversión que esas civilizaciones portaban en dichas fisuras, y es bajo este aspecto, y sólo bajo este aspecto, bajo el que los dominios de esas civilizaciones han entrado parcialmente en el dominio providencial de expansión del Islam.

A fin de no descuidar ningún aspecto de la cuestión, precisaremos todavía estas consideraciones de la manera siguiente, aun a riesgo de vernos obligados a repetirnos un poco: la posibilidad brahamánica debe terminar por manifestarse en todas las castas y entre los mismos *Shûdras*, no sólo de una manera puramente analógica, como era siempre el caso, sino por el contrario de una manera directa, y esto porque, de «parte» que ella era en el origen, la casta inferior se ha convertido en un «todo» hacia el fin del ciclo, y este todo es comparable a una totalidad social; los elementos superiores de esta totalidad serán en alguna medida «excepciones normales». En otros términos, el estado actual de las castas parece recordar, simbólicamente y en una cierta medida, la indistinción primordial, al encontrarse las diferencias intelectuales entre las castas cada vez más disminuidas; al hacerse muy numerosas, las castas inferiores representan de hecho todo un pueblo y comportan por consiguiente todas las posibilidades humanas, mientras que las castas superiores, que no se han multiplicado en la misma proporción, sufren de una decadencia tanto más sensible cuanto que la «corrupción de lo mejor es lo peor» (*corruptio optimi pessima*). Subrayemos, sin embargo, a fin de evitar cualquier equívoco, que los elementos de elite de las castas inferiores conservan no obstante, desde el punto de vista de la colectividad y de la herencia, su carácter de «excepciones que confirman

la regla» y que de hecho no pueden mezclarse legítimamente con las castas superiores, lo que no les impide por otra parte ser individualmente cualificados para seguir sendas normalmente reservadas a las castas nobles. De este modo, el sistema de castas, que durante milenios ha constituido un factor de equilibrio, muestra forzosamente algunas fisuras al final del *mahâ-yuga*, a semejanza del desequilibrio del mismo ambiente terrestre; en cuanto al aspecto positivo que implican estas fisuras, depende de la misma ley cósmica de compensación que ha visto en ellas Ibn Arabí cuando dijo, de acuerdo, por otra parte, con diversas palabras del Profeta, que al fin de los tiempos las llamas del infierno se enfriarán; y ésta es asimismo la misma ley que hace decir al Profeta que, al fin del mundo, se salvará cualquiera que cumpla un décimo de lo que exigía el Islam al principio. Todo lo que acabamos de exponer no concierne solamente, bien entendido, a las castas hindúes, sino a la humanidad entera; y, por otra parte, por lo que respecta a las fisuras que hemos señalado en la estructura exterior del Hinduismo, hay que decir que hechos completamente análogos se presentan en toda forma tradicional en un grado o en otro.

Por lo que respecta a la analogía funcional entre el Budismo y el Islam en relación al Hinduismo —dado que ambas tradiciones representan frente a éste el mismo papel negativo y también el mismo papel positivo—, los budistas, mahayanistas o hinayanistas, tienen plena conciencia de ella, porque ven, en las invasiones musulmanas que los hindúes tenían que sufrir, el castigo divino por las persecuciones que ellos habían tenido que sufrir por parte de los hindúes.

Después de esta digresión, que era indispensable para mostrar un aspecto importante de la expansión musulmana, volveremos sobre una cuestión más fundamental: la de la dualidad de sentido inherente a las prescripciones divinas concernientes a las cosas humanas. Esta dualidad se encuentra prefigurada en el mismo nombre de «Jesu-Cristo». «Jesús» —como Gautama y como Mahoma— indica el aspecto limitado, relativo, de la manifestación del Espíritu, y designa el soporte de esta manifestación; «Cristo» —como «Buda» y «Rasul Alá»— indica la realidad universal de esta misma manifestación, es decir, el Verbo como tal; y esta dualidad de aspectos se vuelve a encontrar, pese a que la teología no se sitúe en un punto de vista que permita sacar de él todas sus consecuencias, en la distinción entre la «naturaleza humana» y la «naturaleza divina» de Cristo.

Ahora, si los Apóstoles concebían a Cristo y su misión en un sentido absoluto, importa comprender que la razón de ello no podía ser una limitación intelectual, y es necesario ante todo tener en cuenta que, en el mundo romano, Cristo y su Iglesia tenían de hecho un carácter único, luego «relativamente absoluto». Esta expresión, que parece una contradicción en los términos, y que lógicamente lo es, corresponde sin embargo a una

realidad: lo Absoluto debe, también, reflejarse «como tal» en lo relativo, y este reflejo será entonces, en relación con las otras actividades, «relativamente absoluto»; por ejemplo, la diferencia entre dos errores no será siempre más que relativa, al menos bajo el aspecto de su falsedad, siendo una sencillamente más falsa —o menos falsa— que la otra; la diferencia entre el error y la verdad, por el contrario, será absoluta, pero de una manera relativa solamente, es decir, sin salir de las relatividades, puesto que el error no podría ser absolutamente independiente de la verdad, al no ser más que una negación más o menos acusada de ella. Dicho de otro modo: el error, al no tener nada de positivo, no podría oponerse a la verdad de igual a igual y con plena independencia. Esto permite comprender por qué no podría tener un «absolutamente relativo»: éste sería la nada, y la nada no es de ninguna manera.

Decíamos, pues, que Cristo y su Iglesia tenían, de hecho, un carácter único, luego «relativamente absoluto», en el mundo romano; en otros términos, la unicidad principal, metafísica y simbólica de Cristo, de la Redención, de la Iglesia, se ha expresado necesariamente por una unicidad de hecho sobre el plano terrestre. Si los Apóstoles no tenían que explicitar los límites metafísicos que todo hecho comporta por definición, y si, por consiguiente, ellos no habían de tomar en consideración la universalidad tradicional en el terreno de los hechos, esto no quiere ciertamente decir que su Ciencia espiritual no englobase, en estado principal, el conocimiento de esta universalidad, conocimiento no actualizado en cuanto a las aplicaciones posibles a determinadas contingencias; de la misma manera, un ojo que puede ver un círculo es capaz de ver todas las formas, inclusive si ellas están actualmente ausentes y la visión no se ejerce más que sobre el círculo. La cuestión de saber qué habrían dicho los Apóstoles, o el mismo Cristo, si hubiesen encontrado a un ser como Buda, es perfectamente vana, porque éstas son cosas que no se producen jamás, puesto que serían contrarias a las leyes cósmicas. No es temerario afirmar que nunca se ha oído hablar de encuentros que hubiesen tenido lugar entre grandes santos pertenecientes a civilizaciones diferentes. Los Apóstoles eran por definición, dentro del mundo destinado a su expansión, un grupo único; inclusive si se admite la presencia dentro de su radio de acción de iniciados esenios, pitagóricos o de otra índole, la rara luz de estas ínfimas minorías debía estar como eclipsada por el resplandor de la luz crística, y los Apóstoles no habrían tenido que preocuparse por estos «justos», porque: «Yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9,13). Desde un punto de vista algo diferente, pero concerniente al mismo principio de delimitación tradicional, haremos notar que San Pablo, que fue el principal artífice de la expansión del cristianismo, como Omar lo será más tarde de la del Islam, evitó penetrar en el dominio providencial de esta última forma de la Revelación, según un pasaje bastante enigmático de los *Hechos de los apóstoles* (16, 6-8). Sin insistir sobre el hecho de

que los límites de estos dominios de expansión no tienen evidentemente la precisión de las fronteras políticas —las fáciles objeciones que prevemos no son válidas sobre el terreno en que nuestro pensamiento se sitúa—, nos limitaremos a hacer notar que el retorno del Apóstol de los Gentiles hacia Occidente tiene un valor simbólico, menos en relación con el Islam que en relación con la delimitación del propio mundo cristiano; por otra parte, la manera en que este episodio es relatado, es decir, mencionando la intervención del Espíritu Santo y del «Espíritu de Jesús», y pasando en silencio las causas de estas inspiraciones, no permite admitir más que la abstención de predicar y el brusco retorno del Apóstol por solamente causas exteriores sin alcance principal, ni comparar este episodio con cualquier otra peripecia de los viajes de los Apóstoles⁷; en fin, el hecho de que la provincia en que tuvo lugar esta intervención del Espíritu sea llamada el «Asia» se añade aún al carácter simbólico de las dichas circunstancias.

⁷ Permítasenos hacer notar que, si nos referimos a ejemplos precisos, en lugar de permanecer en los principios y las generalidades, no es en modo alguno con la intención de convencer a contradictores llenos de prejuicios, sino únicamente para hacer ver ciertos aspectos de la realidad a quienes estén dispuestos a comprender; únicamente para éstos escribimos, y por adelantado rehusamos mantener polémicas que no tendrían ningún interés, ni para nuestros eventuales contradictores ni, sobre todo, para nosotros. Hemos de añadir igualmente que no es como historiadores como abordamos los hechos citados a título de ejemplo, porque éstos no importan en sí mismos, sino sólo en la medida en que son susceptibles de ayudar a la comprensión de las verdades trascendentes que no están jamás a merced de los hechos.

VI

EL ASPECTO TERNARIO DEL MONOTEISMO

La unidad trascendente de las formas religiosas aparece de una manera particularmente instructiva en las relaciones recíprocas de las tres grandes religiones consideradas monoteístas, y ello es así precisamente porque éstas son las únicas en presentarse como exoterismos inconciliables; pero, ante todo, hemos de establecer una distinción neta entre lo que podríamos llamar la «verdad simbólica» y la «verdad objetiva». Con referencia a esto, citaremos como ejemplo las argumentaciones del Cristianismo y del Budismo, respecto a las formas tradicionales de las que ellos proceden en cierta medida, a saber, el Judaísmo en el primer caso y el Hinduismo en el segundo. Ahora bien, estas argumentaciones son simbólicamente verdaderas en el sentido de que las formas rechazadas no son consideradas en sí mismas y en su verdad intrínseca, sino únicamente en tales o cuales aspectos contingentes y negativos debidos a una decadencia parcial. El rechazo del *Vêda* corresponde, pues, a una verdad en tanto que esta escritura es considerada exclusivamente como el símbolo de una erudición estéril, muy expandida e impulsada en la época de Buda, y el rechazo paulino de la Ley judía está justificado en tanto que ésta simboliza un formalismo farisaico sin vida espiritual. Si una nueva Revelación puede desprestigiar así valores tradicionales de origen más antiguo, es porque es independiente y no tiene ninguna necesidad de ella, puesto que, al poseer el equivalente de esos valores, se basta enteramente a sí misma.

Esta verdad se aplica aún al interior de una misma y sola forma tradicional; por ejemplo, en lo que concierne a la antinomia entre las Iglesias latina y griega. Ahora bien, el «cisma» es una contingencia que no podría afectar a la realidad intrínseca y esencial de las Iglesias. El cisma entre las Iglesias, no más que el cisma producido entre los musulmanes que dio lugar al Islam shiita, no es por otra parte en absoluto producto únicamente de voluntades individuales, cualesquiera que sean las apariencias, sino que procede de la naturaleza misma de la religión que divide exteriormente, pero no interiormente; el espíritu de la religión puede exigir, según las contingencias étnicas y de otra índole, adaptaciones diferentes, pero siempre ortodoxas; no ocurre lo mismo con las herejías, que dividen la religión interiormente y exteriormente a la vez —sin que, no obstante, puedan dividirla verdaderamente, puesto que el error no es una parte de la verdad— y que, en lugar de ser simplemente incompatibles, sobre el plano formal, con otros aspectos de una misma verdad, son falsas en sí mismas.

Pero consideremos ahora la cuestión de la homogeneidad espiritual y cíclica de las religiones en su conjunto: el monoteísmo, que comprende las religiones judaica, cristiana e islámica, es decir, las religiones de espíritu semítico, está esencialmente fundado sobre una concepción dogmática de la Unidad (o No-dualidad) divina. Si decimos que esta concepción es dogmática, es para especificar que ella va acompañada de la exclusión de cualquier otro punto de vista, sin la que una aplicación exotérica, que es inclusive la única razón de ser de los dogmas, no sería posible. Hemos visto anteriormente que es esta restricción la que, siendo sin embargo necesaria para la vitalidad de las formas religiosas, está en el fondo de la limitación inherente al punto de vista exotérico como tal; en otros términos, este punto de vista se caracteriza precisamente por la incompatibilidad, en su dominio, de las concepciones con formas aparentemente opuestas, en tanto que en las doctrinas puramente metafísicas o iniciáticas las enunciaciones de apariencia contradictoria no se excluyen ni se estorban de ninguna manera¹.

Esta tradición monoteísta pertenecía, en su origen, a toda la rama nómada del grupo semítico, rama brotada de Abraham y que a su vez se subdivide en otras dos ramas, una brotada de Isaac y la otra de Ismael, y no es sino a partir de Moisés cuando el monoteísmo se hace judaico. Efectivamente, es Moisés quien fue llamado, cuando la tradición abrahámica se oscurecía entre los ismaelitas, a dar al monoteísmo un soporte poderoso, ligándolo de alguna manera al pueblo de Israel, que de este modo se convertía en su

¹ El hecho de que ciertos datos de las Escrituras sean interpretados unilateralmente por los exoteristas prueba que el interés no es extraño a sus especulaciones limitativas, como hemos mostrado en el capítulo sobre el exoterismo; en efecto, la interpretación esotérica de una Revelación es admitida por el exoterismo en todo aquello en que esta interpretación sirve para confirmar este último, y es por el contrario arbitrariamente omitida cuando es susceptible de dañar el dogmatismo exterior detrás del cual se atrinchera un individualismo sentimental; así se sirven de la verdad crística, que por su forma es un esoterismo judaico, para condenar en el Judaísmo un formalismo excesivo; pero se omite hacer la aplicación universal de esta misma verdad proyectando su luz sobre toda forma sin excepción, incluida la suya propia. O todavía más: según la *Epístola de San Pablo a los Romanos* (3, 27-4, 17) el hombre está justificado por la fe, no por las obras; según la *Epístola católica de Santiago* (2, 14-26), el hombre se justifica por las obras y no sólo por la fe. Ambas citan a Abraham como ejemplo; ahora bien, si estos dos textos perteneciesen a religiones diferentes, o siquiera a dos ramas recíprocamente «cismáticas» de una misma religión, no hay duda de que los teólogos de cada una de ellas se aplicarían a demostrar la incompatibilidad de estos textos; pero como ambos pertenecen a una sola y la misma religión, los esfuerzos tienden, por el contrario, a demostrar su perfecta compatibilidad. ¿Por qué no se admiten otras Revelaciones distintas a aquellas a las que uno se adhiere? «Dios no puede contradecirse», se dirá, aunque esto sea una petición de principio; ahora bien, una de dos: o bien se admite que Dios se contradice, y entonces no se aceptará ninguna Revelación, o bien se admite, porque no es posible hacer de otra manera, que en Dios se dan apariencias de contradicción, pero entonces no se está ya en el derecho de rechazar una Revelación extraña por la sola razón de que ella presenta a primera vista contradicciones respecto a la revelación que se admite *a priori*.

guardián; pero esta adaptación, por necesaria y providencial que haya podido ser, debía significar fatalmente una restricción de la forma exterior, por el hecho de la tendencia particularista inherente a cada pueblo. Se puede, pues, decir que el Judaísmo adopta el monoteísmo y lo hace cosa de Israel, de suerte que, bajo esta forma, la herencia de Abraham fue en adelante inseparable de todas las adaptaciones secundarias, de todas las consecuencias rituales y sociales implicadas en la Ley mosaica.

El monoteísmo, canalizado y cristalizado de esta manera en el Judaísmo, adquiere un carácter de alguna manera histórico, aunque no haya que entender esta palabra exclusivamente en su sentido general y exterior, interpretación que sería incompatible con el carácter sagrado de Israel. Es esta absorción de la tradición primitiva por el pueblo judío la que permite distinguir exteriormente el monoteísmo mosaico del de los Patriarcas, sin que esta distinción, no hay que decirlo, alcance al dominio doctrinal. Este carácter histórico del Judaísmo reclamaba, por su propia naturaleza, una consecuencia que no podía ser inherente, al menos bajo la misma forma, al monoteísmo primitivo, y que fue la idea mesiánica; ésta aparecía ligada, pues, como tal, al Mosaísmo.

Estas pocas indicaciones sobre el monoteísmo original, su adaptación por Moisés, su anexión por el Judaísmo y su concretización en idea mesiánica pueden bastar para permitirnos pasar ahora a la consideración del papel orgánico del Cristianismo en el ciclo monoteísta. Diremos, pues, que el Cristianismo absorbió a su vez toda la herencia doctrinal del monoteísmo en la afirmación mesiánica, y que estaba en su perfecto derecho de hacerlo, si se nos permite expresarnos así, por ser el resultado legítimo de la forma judaica. El Mesías, por lo mismo que debía realizar en su persona la Voluntad divina de la que el monoteísmo había surgido, sobrepasó necesariamente la forma que no podía permitir a este último realizar plenamente su misión; para efectuar esta disolución de una forma transitoria, sería preciso, como acabamos de indicar, que en su calidad de Mesías gozase en grado eminente de la autoridad inherente a la tradición de la que fue algo así como la última palabra, y es por esto por lo que debió ser más que Moisés y anterior a Abraham. Estas afirmaciones del Evangelio demuestran una identidad «de fuerza mayor» entre el Mesías y Dios, y permiten comprender que un Cristianismo que negase la divinidad de Cristo negaría su propia razón de ser.

Hemos dicho que la persona «avatárica» del Mesías absorbió enteramente la doctrina monoteísta, lo que significa no sólo que Cristo debía ser el término del Judaísmo histórico, al menos bajo un cierto aspecto y en una cierta medida, sino por esto mismo el soporte del monoteísmo y el templo de la Presencia divina. Esta extrema positividad histórica de Cristo ha entrañado sin embargo a su vez una limitación de la forma tradicional, como había sido el caso para el Judaísmo, en que Israel representaba el papel preponderante que más tarde había de incumbir al Mesías, papel forzosamente restricti-

vo y limitativo en cuanto a la realización del monoteísmo integral; y es aquí donde interviene el Islam, cuya posición y significación en el ciclo monoteísta nos queda por precisar².

Pero, antes de abordar este tema, hemos de considerar todavía otro aspecto de la cuestión que acabamos de tratar: el Evangelio contiene estas palabras de Cristo: «La Ley y los Profetas llegan hasta Juan: desde entonces se anuncia el reino de Dios y cada cual ha de esforzarse por entrar en él» (Lc 16, 16), y, por otra parte, el Evangelio refiere que, en el instante de la muerte de Cristo, el velo del Templo se rasgó de arriba abajo, suceso que, como las palabras citadas, indica que el advenimiento de Cristo puso fin al Mosaísmo; ahora bien, se podría objetar que el Mosaísmo, como Palabra divina, no es en modo alguno susceptible de anulación, puesto que «nuestra Thora es para la eternidad y nada se puede quitar ni añadir a ella» (Maimónides); ¿cómo conciliar, pues, la abolición del Mosaísmo o, más bien, del ciclo glorioso de su existencia, con la «eternidad» de la Revelación mosaica? En primer lugar, hay que comprender que esta abolición, aunque es real en el orden a que ella concierne, no deja de ser por eso menos relativa, mientras que la realidad intrínseca del Mosaísmo es absoluta, por lo mismo que es divina, y es esta cualidad divina la que se opone necesariamente a la supresión de una Revelación, al menos durante tanto tiempo como la forma doctrinal y ritual de ésta permanezca intacta, como es el caso del Mosaísmo, sin que Cristo haya tenido que conformarse a ella³. La abolición del Mosaísmo por Cristo procede de la Voluntad divina, pero

² La perspectiva que acabamos de formular podría recordar la que describía Joachim de Flore, que atribuía a cada una de las Personas de la Trinidad una preponderancia particular para una cierta parte del ciclo tradicional de la perspectiva cristiana: el Padre dominaba la Ley Antigua, el Hijo la Ley Nueva y el Espíritu Santo la última fase del ciclo cristiano que comenzó con las nuevas órdenes monásticas fundadas por San Francisco y Santo Domingo. Se puede ver fácilmente lo que hay de asimétrico en estas correspondencias. El autor debía de ignorar, en la realidad o por la forma, la existencia del Islam, que corresponde perfectamente, según el dogma islámico, a este reino del Paráclito; pero no es menos cierto que la época de Joachim de Flore, situada bajo la influencia especial del Espíritu Santo, conoció una renovación de la espiritualidad en Occidente.

³ Es conveniente, sin embargo, hacer notar que la decadencia del esoterismo judaico en la época de Cristo —¡Nicodemo, doctor de Israel, ignoraba el misterio de la resurrección!— permitía considerar el Mosaísmo en su totalidad, y en relación a la nueva Revelación, como un exoterismo exclusivo, es decir, de alguna manera masivo, manera de ver que no tiene, sin embargo, más que un valor accidental y provisional, por lo mismo que limitado al origen del Cristianismo; como quiera que sea, la Ley mosaica no debía condicionar el acceso a los nuevos Misterios tal como lo haría el exoterismo en relación al esoterismo del que es el complemento, y fue otro exoterismo el que se constituyó para la nueva religión, pero con vicisitudes de adaptación y de interferencias que continuaron durante siglos. Paralelamente, el Judaísmo, por su parte, reconstituía y readaptaba su exoterismo en el nuevo ciclo de su historia, la *diáspora*, y parece que hubo aquí un proceso de alguna manera correlativo al del Cristianismo, y esto gracias preci-

la permanencia intangible del Mosaísmo es todavía de un orden más profundo, en el sentido en que procede de la Esencia divina misma, de la que esa Voluntad no es más que una manifestación particular, como una ola es una manifestación particular del agua cuya naturaleza ella no podría modificar. La Voluntad divina manifestada por Cristo no podía afectar más que un modo particular del Mosaísmo, no su cualidad «eterna»; por consiguiente, aunque la Presencia real (*Shekhinah*) haya dejado el Santo de los Santos del Templo de Jerusalén, esta divina Presencia permanece siempre en Israel, no ya, es cierto, a la manera de un fuego ininterrumpido localizado en un santuario, sino como una piedra de fuego que, sin manifestar el fuego de una manera permanente, lo contiene, sin embargo, virtualmente y puede manifestarlo periódica o incidentalmente.

Con el Judaísmo y el Cristianismo, el monoteísmo comportaba “dos grandes expresiones antagónicas que el Islam, aunque necesariamente antagonista él mismo en relación a las otras dos formas, recapituló de algún modo, armonizando ese antagonismo judeo-cristiano en una síntesis que marcó el término de desenvolvimiento y de realización integral del monoteísmo. Esto se encuentra ya confirmado por el simple hecho de que el Islam constituye el tercer aspecto de esta corriente tradicional, es decir, que representa el número 3, que es el de la armonía, así como el número 2 es el de la alternativa y no se basta a sí mismo, teniendo, o bien que reducirse a la unidad mediante la absorción de uno de sus miembros por el otro, o bien recrear esta unidad mediante la producción de una unidad nueva. Estos dos modos de realización de la unidad son productos del Islam, que presenta la solución del antagonismo judeo-cristiano de la que, de una parte, él ha salido en un cierto sentido, y de otra, la anula por reducción al monoteísmo puro de Abraham. En este orden de ideas, se puede comparar el Islam con un Judaísmo que no hubiese rechazado el Cristianismo, o con un Cristianismo que no hubiese renegado del Judaísmo; pero, si su actitud puede ser caracterizada así en tanto que ha sido producto del Judaísmo y del Cristianismo, se sitúa fuera de esta dualidad en tanto se identifica con el origen de ella, al rechazar, por una parte, el «desenvolvimiento» judai-

samente al amplio influjo de espiritualidad que representaba la manifestación del Verbo crístico. Todos los elementos cercanos al medio de esta manifestación experimentaron directa o indirectamente, abiertamente o de una forma cubierta, sus influencias, y fue así como se produjo, durante el primer siglo del ciclo cristiano, de un lado la desaparición de los misterios antiguos, de los que una parte fue absorbida por el mismo esoterismo cristiano, y de otro lado una irradiación de las fuerzas espirituales en las tradiciones mediterráneas, por ejemplo en el neoplatonismo; por lo que se refiere al Judaísmo, ha existido hasta nuestros días, y sin duda existe hoy mismo, una verdadera tradición esotérica, cualquiera que sea la época exacta en la que se haya operado ese enderezamiento por causa de la manifestación de Cristo y el comienzo del nuevo ciclo tradicional, la *diáspora*, y cualquiera que haya sido más tarde el papel verosímilmente análogo del Islam con relación al Judaísmo como con relación al Cristianismo.

co, y de otra, la «transgresión» cristiana, y devolviéndole la importancia central que había adquirido primeramente el pueblo judío y Cristo después, en la afirmación fundamental del monoteísmo, a saber, la Unidad de Dios. Para poder sobrepasar así el mesianismo es preciso que el Islam se coloque en otro punto de vista diferente y lo reduzca, para reintegrárselo, a su propio punto de vista, de ahí la integración de Cristo en la línea de los Profetas, que va desde Adán a Mahoma. No hace falta decir que el Islam, como las dos religiones precedentes, nace por una intervención directa de la Voluntad divina, de la que el monoteísmo había surgido, y que el Profeta debe reflejar, según una posibilidad especial y el modo de realización correspondiente, la verdad mesiánica esencial e inherente al monoteísmo original o abrahámico. En un cierto sentido, el Islam puede ser considerado «la reacción» abrahámica contra la anexión del monoteísmo por Israel de una parte y por el Mesías de otra; y si, metafísicamente, estos dos puntos de vista no se excluyen en absoluto el uno al otro, el modo dogmático no podría realizarlos simultáneamente y no puede, por propia definición, afirmarlos más que mediante dogmas antagónicos que comparten el aspecto exterior del monoteísmo integral.

Si el Judaísmo y el Cristianismo representan bajo un cierto aspecto un frente único con relación al Islam, el Cristianismo y el Islam se oponen a su vez al Judaísmo, y ello por su tendencia a la plena realización de la doctrina monoteísta; pero hemos visto que esta tendencia estuvo limitada, en la forma cristiana, por la preponderancia de la idea mesiánica que no puede ser más que secundaria para el monoteísmo puro. El elemento legislativo del Judaísmo fue roto por una «exteriorización», necesaria y legítima aquí, de concepciones esotéricas, y fue, por así decir, absorbida por el «Más allá», conforme a la fórmula: *Regnum meum non est de hoc mundo*. El orden social fue reemplazado por el orden espiritual, constituyendo los sacramentos de la Iglesia no otra cosa que la legislación correspondiente a este orden; pero como esta legislación espiritual no responde a las exigencias sociales, hubo que recurrir a elementos heterogéneos de legislación, lo que dio lugar a un dualismo cultural nefasto para el mundo cristiano. El Islam restableció una legislación sagrada para «este mundo», y fue así como coincidió con el Judaísmo, reafirmando a la vez la universalidad que había afirmado el Cristianismo antes que él, al romper la corteza de la Ley mosaica.

Podríamos también decir esto: el equilibrio de los dos aspectos divinos de Rigor y Clemencia constituye la esencia misma de la Revelación mahometana, y es en esto en lo que ésta coincide con la Revelación abrahámica; en cuanto a la Revelación crística, si ella afirma su superioridad con relación a la Revelación mosaica, es porque la Clemencia es principal y ontológicamente «anterior» al Rigor, como lo atestigua la inscripción del Trono de Alá: «En verdad, Mi Clemencia precede a Mi Cólera» (*Inna Rahmatî sabaqat Ghadabî*). El monoteísmo revelado a Abraham poseía el esoterismo y el exote-

rismo en perfecto equilibrio y, en una cierta medida, en indistinción primordial, aunque, sin embargo, no se trate aquí más que de una primordialidad relativa sólo a las religiones de raíz semítica; con Moisés, es el exoterismo el que, por así decir, se convierte en tradición, en el sentido de que determina la forma de ésta sin perjudicar su esencia; con Cristo, es, en el mismo sentido, pero aplicado inversamente, el esoterismo el que de alguna manera se convierte a su vez en tradición; a través de Mahoma, en fin, se restablece el equilibrio inicial, cerrándose el ciclo de la Revelación monoteísta. Estas alternancias en la Revelación integral del monoteísmo proceden de la misma naturaleza de éste y no son pues imputables a las solas vicisitudes de las contingencias; la «letra» y el «espíritu», al ser comprendidos sintéticamente en el monoteísmo primordial o abrahámico, debían cristalizarse de alguna manera, por diferenciación y sucesivamente, en el transcurso del ciclo de la Revelación monoteísta, debiendo manifestar el Abrahamismo el equilibrio indiferenciado del «espíritu» y de la «letra», el Mosaísmo la «letra», el Cristianismo el «espíritu» y el Islam el equilibrio diferenciado de estos dos aspectos de la Revelación.

Toda religión es forzosamente una adaptación, y quien dice adaptación dice limitación. Si esto es verdad para las tradiciones puramente metafísicas, lo es todavía mucho más para los dogmatismos, que representan adaptaciones a mentalidades más limitadas⁴. Estas limitaciones, que se encuentran ya de alguna manera en los orígenes de las formas tradicionales, y que se manifiestan en el transcurso de su desenvolvimiento, llegan a constituirse en lo más sobresaliente al fin de un ciclo, concurriendo a este mismo fin. Si estas limitaciones son necesarias para la vitalidad de las religiones, no por eso son menos limitaciones y reclaman sus consecuencias; las mismas heterodoxias son consecuencias indirectas de esta necesidad de restringir la amplitud de la forma tradicional, de limitarla a medida que se avanza en la edad de sombra; y ello no puede ser de otra manera, incluso para los símbolos sagrados, porque sólo la Esencia infinita, eterna e informal es absolutamente pura y está fuera de todo alcance, y sólo Su trascendencia debe

⁴ Si tiene fundamento decir que la mentalidad de los pueblos occidentales, incluidos a este respecto los del Próximo Oriente, es más limitada que la de la mayoría de los pueblos orientales, es en razón de una cierta intrusión, en los occidentales; del elemento pasional en el dominio de la inteligencia; de ahí su propensión a no ver las cosas creadas más que bajo un aspecto, el del «hecho bruto», y su falta de aptitud para la contemplación intuitiva de las esencias cósmicas y universales que se insinúan en las formas; es lo que explica la necesidad de un teísmo abstracto que debe defenderse del riesgo de idolatría, tanto como del riesgo de panteísmo. Se trata aquí de una mentalidad que se extiende ya desde hace siglos, y por razones cíclicas, cada vez más entre todos los pueblos, lo que permite comprender, de una parte, la relativa facilidad de las conversiones religiosas en los pueblos de civilización no dogmática, es decir, mitológica y metafísica, y de otra, el carácter providencial de la expansión musulmana en los dominios de estas civilizaciones.

hacerse manifiesta mediante la disolución de las formas tanto como mediante su irradiación a través de éstas.

VII

CRISTIANISMO E ISLAM

Hemos visto que, entre las religiones que testimonian más o menos directamente la Verdad primordial, el Cristianismo y el Islam representan la herencia espiritual de esta Verdad según diferentes puntos de vista; ahora bien, esto suscita ante todo la cuestión de saber lo que es un punto de vista en sí mismo. Nada más sencillo que darse cuenta de ello sobre el plano mismo de la visión física, en que el punto de vista determina precisamente una perspectiva, que es siempre perfectamente coordinada y necesaria, y en que las cosas cambian de aspecto según el emplazamiento de quien las percibe, aunque los elementos de la visión permanezcan siendo los mismos; a saber: el ojo, la luz, los colores, formas, proporciones y situaciones en el espacio. Es el punto de partida de la visión el que puede cambiar y no la visión misma; si todo el mundo admite que esto ocurre así en el mundo físico, que no representa más que un reflejo de las realidades espirituales, ¿cómo negar que las mismas relaciones se dan, o más bien preexisten, entre éstas? El ojo es entonces el corazón, órgano de la Revelación; el sol es el Principio divino, dispensador de luz; la luz es el Intelecto; los objetos son las Realidades o Esencias divinas. Pero mientras que nada impide en general al ser viviente modificar su punto de vista físico, algo completamente distinto acontece con el punto de vista espiritual, que sobrepasa siempre al individuo, y respecto al cual la voluntad de éste no puede hacer otra cosa que permanecer determinada y pasiva.

Para comprender un punto de vista espiritual o, lo que viene a ser lo mismo, un punto de vista religioso, no basta querer establecer, con la mejor intención, correspondencias entre elementos religiosos exteriormente comparables; esto correría el riesgo de no ser más que una síntesis completamente superficial y poco útil, pese a que tales comparaciones pudiesen también tener su legitimidad, pero sólo a condición de no tomarlas como punto de partida y de considerar ante todo la constitución interna de las religiones. Para adoptar un punto de vista religioso, es preciso entrever la unidad mediante la cual todos sus elementos constitutivos están necesariamente coordinados: esta unidad es la del punto de vista espiritual mismo, que es el germen de la Revelación. Huelga decir que la causa primera de la Revelación no es de ninguna manera asimilable a un punto de vista, de la misma manera que la luz no tiene que ver nada con la situación espacial del ojo; pero lo que constituye toda Revelación es precisamente el encuentro de una Luz

única y de un orden limitado y contingente, lo que representa como un plano de refracción espiritual, fuera del cual no podría haber Revelación.

Antes de considerar las diferentes relaciones entre el Cristianismo y el Islam, será oportuno hacer notar que el espíritu occidental es casi enteramente de esencia cristiana en todo cuanto tiene de positivo. No está en manos de los hombres poderse deshacer, por sus propios medios, o sea, mediante artificios ideológicos, de una herencia tan profunda; sus inteligencias se ejercen según hábitos seculares, inclusive cuando inventan errores. No se puede hacer abstracción de esta formación intelectual y mental, por pequeña que ella sea; si es así, y si algo del punto de vista tradicional subsiste inconscientemente inclusive en quienes creen estar liberados de toda atadura, o en quienes, por simple afán de imparcialidad, quieren situarse fuera del punto de vista cristiano, ¿cómo se puede esperar que los elementos de otra religión sean interpretados en su verdadero sentido? ¿No resulta chocante que las opiniones corrientes sobre el Islam, por ejemplo, sean casi idénticas en la mayoría de los occidentales, ya sean cristianos, ya presuman de no serlo? Los mismos errores filosóficos no serían concebibles si no representasen la negación de ciertas verdades, y si estas negaciones no fuesen reacciones directas o indirectas contra ciertas limitaciones formales de la religión; por esto se ve que ningún error, cualquiera que sea su naturaleza, puede pretender una perfecta independencia de cara a la concepción tradicional que rechaza o desfigura.

Una religión es un conjunto comparable a un organismo vivo, que se desarrolla según leyes necesarias y precisas; se le podría, pues, considerar un organismo espiritual, o social por su aspecto más exterior, pero, en todo caso, un organismo, y no una construcción de convenciones arbitrarias. No se pueden, pues, considerar legítimamente los elementos constitutivos de una religión fuera de su unidad interna, como si se tratase de hechos cualquiera; tal es, sin embargo, el error que se comete constantemente, inclusive por aquellos que juzgan sin prejuicios, pero que buscan, sin embargo, establecer correspondencias externas, sin tener en cuenta que un elemento tradicional está determinado por el germen y el punto de partida de la religión integral, ni que un mismo elemento, un personaje o un libro, por ejemplo, puede tener una significación más o menos diferente de una religión a otra.

Ilustraremos estas observaciones considerando paralelamente ciertos elementos fundamentales de las tradiciones cristiana y musulmana; la incompreensión habitual y recíproca de los representantes ordinarios de cada una de estas dos religiones aparece hasta en detalles casi insignificantes, como, por ejemplo, el término mismo de «mahometano» aplicado a los musulmanes, término que no es sino una transposición impropia de la palabra «cristiano». Esta última denominación conviene perfectamente a los fieles de la religión que reposa sobre Cristo y la perpetúa a través de la Eucaristía y el Cuerpo

místico; pero no ocurre lo mismo con el Islam, que no reposa inmediatamente sobre el Profeta, sino sobre el Corán, afirmación de la Unidad divina, y que no consiste en una perpetuación de Mahoma, sino en una conformidad ritual y espiritual del hombre y de la sociedad a la Ley coránica, luego a la Unidad. Por otra parte, el término árabe *mushrikûn*, «asociadores» (de pseudo-divinidades a Dios), que se refiere a los cristianos, no tiene en cuenta el hecho de que el Cristianismo no reposa inmediatamente sobre la idea de la Unidad, pues, y no hay necesidad de insistir, su fundamento es esencialmente el misterio de Cristo; sin embargo, el término *mushrikûn*, en tanto que es sagrado, en su significación coránica, es evidentemente el soporte de una verdad que sobrepasa el hecho histórico de la religión cristiana. Los hechos representan, por otra parte, en el Islam un papel mucho menos importante que en el Cristianismo, cuya base religiosa es esencialmente un hecho, no una idea, como es el caso del Islam. Es aquí donde aparece, en suma, la diferencia fundamental entre las dos formas tradicionales que estamos considerando; para el cristiano, todo reside en la Encarnación y en la Redención; Cristo lo absorbe todo, inclusive la idea del Principio divino que aparece bajo un aspecto trinitario, y la humanidad que se convierte en su Cuerpo místico o Iglesia militante, sufriente y triunfante. Para el musulmán todo reside en Alá, el Principio divino considerado en su aspecto de Unidad¹ y de Trascendencia, y en la conformidad, en el abandono a Él: *el-Islâm*. En el centro de la doctrina cristiana está el Hombre-Dios: el hombre universalizado es el Hijo, la segunda persona de la Trinidad; Dios individualizado es Cristo Jesús. El Islam no concede esta preponderancia al intermediario; no es éste quien lo absorbe todo, es la sola concepción monoteísta de la Divinidad la que está en el centro de la doctrina islámica y la orienta por completo.

La importancia dada por el Islam a la idea de Unidad puede presentarse, desde el punto de vista cristiano, como superflua y estéril, o como una especie de pleonasma en relación a la tradición judeo-cristiana; se olvida entonces que la espontaneidad y la vitalidad de la religión islámica no podría ser el producto de un préstamo exterior, y que la originalidad intelectual de los musulmanes no puede provenir más que de una Revelación. Si la idea de la Unidad constituye en el Islam el soporte de toda espiritualidad y, en una cierta medida, de toda aplicación social, en el Cristianismo no es así: el punto central de éste, como hemos dicho anteriormente, es la doctrina de la Encarnación y de la Redención, concebida de modo universal en la Trinidad y no teniendo otra aplicación humana que los sacramentos y la participación en el Cuerpo místico de Cristo. El Cristianismo, por lo que los datos históricos conocidos nos permiten juzgar, no ha tenido

¹ En el *credo* islámico, que es el *Fikh el-akbar* de Abu Hanîfa, se dice expresamente que Alá no es uno en el sentido del número, sino en el sentido de que es sin asociado.

jamás aplicación social en el sentido completo de la palabra; nunca se ha integrado enteramente en la sociedad humana; bajo la forma de Iglesia, se ha plantado sobre los hombres, sin anexionárselos mediante la asignación de funciones que les hubiesen permitido participar más directamente en su vida interna; no ha consagrado los hechos humanos de una manera suficiente; ha dejado toda la laicidad fuera de sí, no reservándole más que una participación más o menos pasiva en la tradición. Así es como se presenta la organización del mundo cristiano según la perspectiva musulmana; en el Islam, todo hombre es su propio sacerdote, por el simple hecho de ser musulmán; es el patriarca, el *imâm* o el califa de su familia, la cual es a su vez un reflejo de la sociedad islámica entera. El hombre es una unidad en sí mismo, es la imagen del Creador, de quien es el «vicario» (*khalîfah*) sobre la tierra; no podría, pues, ser un laico. La familia también es una; constituye una sociedad dentro de la sociedad; es un bloque impenetrable², como el hombre responsable y sometido, el *muslin*, y como el mundo musulmán, que es de una homogeneidad y de una estabilidad casi incorruptibles. El hombre, la familia y la sociedad están forjados según la idea de la Unidad, de la que constituyen otras tantas adaptaciones; son unidades como Alá y como su Palabra, el Corán. Los cristianos no pueden reivindicar la idea de la Unidad con el mismo título que los musulmanes; la idea de la Redención no está ligada necesariamente a la concepción de la Unidad divina; podría ser el producto de una doctrina considerada «politeísta». En cuanto a la Unidad divina, que el Cristianismo admite teóricamente, no pertenece a él como un elemento «dinámico»; la santidad cristiana, la perfecta participación en el cuerpo místico de Cristo, no procede sino indirectamente de esta idea. La doctrina cristiana parte, como la doctrina islámica, de una idea teísta, pero insistiendo expresamente sobre el aspecto trinitario de la Divinidad; Dios se encarna y redime al mundo; el Principio desciende en la manifestación para restablecer en ella un equilibrio roto. En la doctrina islámica, Dios se afirma por su Unidad; no se encarna en virtud de una distinción interna; no rescata al mundo, lo absorbe a través del *Islâm*. No desciende en la manifestación, sino que se proyecta en ella, como el sol se proyecta mediante su luz; esta proyección es la que permite a la humanidad participar en El.

Ocurre que los musulmanes, para quienes el Corán representa lo que Cristo representa para los cristianos, reprochan a éstos el no tener un libro equivalente al Corán, es decir, un libro único, a la vez doctrinal y legislativo, y escrito en el lenguaje mismo de

² El símbolo supremo del Islam, la *ka'bah*, es un bloque cuadrado; expresa el número cuatro que es el de la estabilidad. El musulmán puede crear su familia con cuatro esposas, que representan la sustancia de la familia o la sustancia social misma, y son separadas de la vida pública; sólo el hombre constituye una unidad cerrada. La casa árabe está trazada según la misma idea: es cuadrada, uniforme, cerrada hacia el exterior, adornada en el interior y abierta sobre el patio.

la Revelación, y ellos ven en la pluralidad de los Evangelios y de otros textos del Nuevo Testamento la señal de una división, agravada por el hecho de que estos escritos no se han conservado en la lengua que hablaba Jesús, sino en una lengua no semítica, o inclusive traducidos de esta lengua a otra completamente extraña a los pueblos surgidos de Abraham, y, en fin, que estos textos son traducibles a cualquier lengua extranjera; esta confusión es análoga en un todo a esa que consiste en reprochar al Profeta el haber sido un simple mortal. En efecto, mientras que el Corán es la Palabra divina, es el Cristo viviente en la Eucaristía, y no el Nuevo Testamento, quien es el Verbo divino; el Nuevo Testamento no juega sino un papel de soporte, lo mismo que el Profeta no es más que un soporte del mensaje divino y no este mensaje en sí mismo. El recuerdo, el ejemplo y la intersección del Profeta están subordinados al Libro revelado.

El Islam es un bloque espiritual, religioso y social³; la Iglesia es un centro, y no un bloque; el cristiano laico es por definición un ser periférico; el musulmán, por su carácter sacerdotal, es un ser central en su tradición, y poco le importa ser exteriormente separado de la comunidad musulmana; él continúa siendo siempre su propio sacerdote y una unidad autónoma, al menos bajo el aspecto propiamente religioso. Es de esto de lo que se deriva la convicción fundamental del musulmán; la fe del cristiano es de otra naturaleza: ella, más que «englobar» y «penetrar» el alma, la «atrae» y «absorbe». Cuando se considera al cristiano desde el punto de vista musulmán, que es el que nos interesa ahora, no está unido a su tradición más que por los sacramentos; se encuentra siempre en una situación de exclusión relativa y conserva siempre una actitud de receptividad. En su símbolo supremo, la cruz, los brazos se alejan indefinidamente del centro, sin dejar de estar unidos a él; la *ka'bah*, por su parte, se refleja en su fracción más ínfima, que, por su sustancia y su cohesión interna, permanece idéntica a las otras fracciones y a la *ka'bah* misma.

Las correspondencias entre elementos tradicionales que hemos indicado anteriormente no excluyen otras correspondencias, consideradas éstas desde un punto de vista diferente; así, la analogía entre el Nuevo Testamento y el Corán permanece real en su orden, de la misma manera que, desde un cierto punto de vista, Cristo y el Profeta se corresponden necesariamente; negar este género de correspondencias equivaldría a pretender que hay semejanzas sin razón suficiente, es decir, desprovistas de sentido. Pero la manera completamente exterior o inclusive sincretista en que esas correspondencias son consideradas lo más a menudo, y casi siempre en perjuicio de uno de los dos elementos

³ Un bloque, imagen de la Unidad. La Unidad es simple y por consiguiente indivisible. Según la observación de un antiguo alto funcionario inglés en Egipto, «el Islam no puede ser reformado; un Islam reformado no sería ya el Islam, sería otra cosa».

en presencia, desprovee de todo valor real a los resultados de tales comparaciones. En realidad, hay dos clases de correspondencias tradicionales: de una parte, las correspondencias fundadas sobre la naturaleza fenoménica, si se puede decir, de los elementos tradicionales, y de otra parte, las que proceden de la estructura interna de cada religión; en el primer sentido, se considera un elemento en tanto que es un personaje, un libro, un rito o una institución, y en el segundo sentido, en tanto tiene tal o cual significación orgánica para la tradición. Unimos aquí la analogía que existe entre el punto de vista espiritual y el punto de vista físico: para éste, cualquiera que sea, un objeto sigue siendo siempre el mismo objeto, pero el objeto puede cambiar de aspecto y de importancia según las diferentes perspectivas, y esta ley es fácilmente transportable al orden espiritual.

Es importante precisar que en todas estas consideraciones se trata exclusivamente de las religiones en tanto tales, es decir, en tanto organismos, y no de sus posibilidades puramente espirituales, que son idénticas en principio. Es evidente que, desde este punto de vista, no puede intervenir ninguna cuestión de preferencia; si el Islam, en tanto que organismo tradicional, es más homogéneo y más íntimamente coherente que la forma cristiana, es éste un carácter de hecho bastante contingente. Por otra parte, el carácter solar de Cristo no podría conferir al Cristianismo una superioridad sobre el Islam; más adelante explicaremos las razones de esto, limitándonos ahora a recordar que cada forma tradicional es necesariamente superior, bajo un aspecto determinado y en cuanto a su manifestación —no en cuanto a su esencia y sus posibilidades espirituales—, a otras formas del mismo orden. A quienes pretendieran apoyarse, para juzgar la forma islámica, sobre comparaciones superficiales y forzosamente arbitrarias con la forma cristiana, les diremos que el Islam, puesto que corresponde a una posibilidad de perspectiva espiritual, es todo lo que debe ser para manifestar esta posibilidad; y de la misma manera el Profeta, lejos de no ser más que un imperfecto imitador de Cristo, fue todo lo que debía ser para realizar la posibilidad espiritual representada por el Islam. Si el Profeta no es Cristo, si aparece incluso notoriamente bajo un aspecto más humano, es porque la razón de ser del Islamismo no está en la idea crística o «avatárica», sino en una idea que debía inclusive excluir ésta; la idea realizada por el Islamismo y por el Profeta es la de la sola Unidad divina, cuyo aspecto de absoluta trascendencia implica —para el mundo creado o manifestado— un aspecto correlativo de imperfección. Esto es lo que ha permitido a los musulmanes servirse desde el principio de medios humanos, tales como la guerra, para constituir su mundo tradicional, mientras que, en el Cristianismo, ha sido precisa una separación de algunos siglos de los tiempos apostólicos para que se haya podido servir del mismo medio, por otra parte indispensable, para la propagación de una reli-

gión. En cuanto a las guerras que hicieron los propios Compañeros del Profeta, representan ordalías con vistas a lo que se podría llamar la elaboración —o la cristalización— de los aspectos formales de un mundo nuevo; el odio no entra aquí en absoluto en juego, y los santos varones que se batieron así, lejos de luchar contra otros individuos por intereses humanos, lo hicieron en el sentido de las enseñanzas del *Bhagavad-Gîtâ*; *Krishna* ordena a *Arjuna* combatir, no odiar ni siquiera vencer, sino cumplir su destino como instrumento del plan divino y sin apego a los frutos de las obras. Esta lucha de puntos de vista, por consecuencia de la constitución de un mundo tradicional, refleja, por lo demás, la concurrencia de las posibilidades de manifestación en el momento de la «salida del caos» que tiene lugar en el origen de un mundo cósmico, concurrencia que, bien entendido, es de orden puramente principial. Estaba en la naturaleza del Islam o de su misión situarse, desde un principio, sobre un terreno político en cuanto a su manifestación exterior, lo que hubiese sido no solamente contrario a la naturaleza o la misión del Cristianismo primitivo, sino inclusive completamente irrealizable en un ambiente tan sólido y estable como el Imperio romano; pero desde que el Cristianismo se convirtió en la religión oficial del Estado, no sólo ha podido, sino también debido, situarse sobre un terreno político, de la misma manera que el Islam. Las vicisitudes sufridas por el Islam exterior, que se iniciaron a la muerte del Profeta, no son ciertamente imputables a una insuficiencia espiritual; son simplemente las taras inherentes a un terreno político como tal. El hecho de que el Islam haya sido instituido exteriormente por medios humanos tiene su fundamento único en la Voluntad divina, que precisamente excluye toda interferencia esotérica en la estructura terrestre de la nueva forma tradicional. De otra parte, por lo que se refiere a la diferencia entre Cristo y el Profeta, añadiremos que los grandes espirituales, cualesquiera que sean sus grados respectivos, manifiestan ya una sublimación, ya una norma; el primer caso es el de Buda y el de Cristo, como el de todos los santos monjes o eremitas, y el segundo el de Abraham, Moisés y Mahoma, así como el de todos los que se han santificado en el mundo, tales como los santos monarcas y guerreros; la actitud de los primeros corresponde a estas palabras de Cristo: «Mi reino no es de este mundo», y la actitud de los segundos a estas otras: «Venga a nosotros tu reino».

Quienes pretenden negar toda legitimidad al Profeta del Islamismo, invocando argumentos morales, olvidan fácilmente que la única cuestión que debe plantearse es la de saber si Mahoma estaba o no inspirado por Dios, y no la de si es o no comparable a Jesús o estaba conforme o no con tal o cual moral establecida. Cuando se sabe que Dios permitió la poligamia a los hebreos y que ordenó a Moisés que pasara a cuchillo a la población cananea, la cuestión de la moralidad de estas formas de actuar no se plantea de ninguna manera; lo que cuenta exclusivamente siempre es el hecho de la Voluntad

divina, cuyo fin es invariable, pero cuyos medios o modos varían en razón de la Infinitud de su Posibilidad y, secundariamente, en razón de la diversidad indefinida de las contingencias. Del lado cristiano se reprocha fácilmente al Profeta hechos tales como la destrucción de la tribu de los coraidíes, pero se olvida que cualquier Profeta de Israel habría actuado más duramente que él, y se haría bien en recordar cómo Samuel, siguiendo las órdenes de Dios, se portó con los amalecitas y su rey. El caso de los coraidíes como el de los fariseos ofrece, por otra parte, un ejemplo del «discernimiento de los espíritus» que se produce de algún modo automáticamente en contacto con una manifestación de la Luz. Por neutro que pueda parecer un individuo que se ha encontrado situado durante largo tiempo en un medio caótico o indiferenciado, medio del que el mundo próximo oriental del tiempo de Mahoma ofrece una imagen bien característica — imagen que, por otra parte, corresponde a la de todos los medios en que debe desarrollarse una readaptación religiosa—; por disminuida, íbamos a decir, o reducida a un estado latente que pueda aparecer la tendencia fundamental de un individuo en un medio de indiferencia espiritual, esta tendencia se actualizará espontáneamente ante la alternativa que se plantea al contacto de la Luz, y esto es lo que explica por qué, cuando las puertas del Cielo se abren gracias al estallido de la Revelación, las puertas del Infierno se abren igualmente, de la misma manera que, en el orden sensible, una luz proyecta una sombra.

Si Mahoma hubiese sido un falso profeta, no se comprende por qué Cristo no habló de él como habló del Anticristo; pero si Mahoma es un verdadero Profeta, los pasajes sobre el Paráclito deben concernirle infaliblemente —no exclusivamente, pero sí en modo eminente—, porque es imposible que Cristo, al hablar del porvenir, dejara pasar en silencio una aparición de tales dimensiones, y es también esta dimensión la que excluye *a priori* que Cristo, en sus predicaciones, haya podido englobar a Mahoma en la designación general de «falsos profetas», porque Mahoma no es de ninguna manera, en la historia de nuestra era; un ejemplo entre otros de un mismo género, sino, por el contrario, una aparición única e incomparable;⁴ si hubiese sido uno de los falsos profetas

⁴ «Si la grandeza del designio, la pequeñez de los medios, la inmensidad de los resultados constituyen las tres medidas del genio del hombre, ¿quién se atrevería a comparar humanamente cualquier gran figura histórica con Mahoma? Los más famosos no han removido más que armas, leyes, imperios; cuando han fundado algo, no han fundado más que potencias materiales, derrumbadas a menudo antes que ellos. Mahoma ha removido ejércitos, legislaciones, imperios, pueblos, dinastías, millones de hombres sobre un tercio del globo habitado, pero más aún, ha conmovido ideas, creencias, almas. El fundó sobre un libro, cada una de cuyas letras se ha convertido en ley, una nacionalidad espiritual que engloba pueblos de todas las lenguas y de todas las razas, y ha impreso, mediante el carácter indeleble de esta nacionalidad musulmana, el odio a los falsos dioses y la pasión por el Dios uno e inmaterial» (Lamartine, *Historia de Turquía*).

anunciados, habría sido seguido por otros y, en nuestros días, habría una multitud de falsas religiones posteriores a Cristo y comparables por su importancia y su extensión al Islamismo. Desde los orígenes a nuestros días, la espiritualidad en el seno del Islamismo es un hecho innegable, y «es por sus frutos por lo que los reconoceréis»; por otra parte, se recordará que el Profeta, en su propia doctrina, dio testimonio de la segunda venida de Cristo, sin atribuirse a sí mismo ningún tipo de gloria, si no es la de ser el último Profeta del ciclo, y ahí está la historia para demostrar que dijo la verdad, pues ninguna aparición comparable a la suya le ha seguido.

Finalmente, es indispensable decir aquí algunas palabras sobre la forma en que el Islam se enfrenta con la sexualidad: si la moral musulmana difiere de la cristiana —lo que no es en modo alguno el caso para la Guerra santa, ni para la esclavitud, sino únicamente para la poligamia y el divorcio⁵—, es porque ella dimana de otro aspecto de la Ver-

«La conquista árabe que se desencadena a la vez sobre Europa y Asia no tiene precedentes; no se puede comparar la rapidez de sus éxitos sino con aquellas con que se constituyeron los imperios mongoles de un Atila o, más tarde, de un Gengis Khan o un Tamerlán. Pero es que además, mientras éstos fueron efímeros, la conquista del Islam fue duradera. Esta religión tiene, todavía hoy, sus fieles casi por todos los lugares donde se impuso bajo los primeros califas. Es un verdadero milagro su difusión fulminante, comparada con la lenta progresión del Cristianismo» (H. Pirenne, *Mahoma y Carlomagno*).

«La fuerza no tuvo nada que ver con la propagación del Corán, porque los árabes dejaron siempre a los vencidos libres de conservar su religión. Si los pueblos cristianos se convirtieron a la religión de sus vencedores, fue porque los nuevos conquistadores se mostraron más equitativos con ellos que lo habían sido sus antiguos dueños y porque su religión era de una mayor sencillez que la que les habían enseñado hasta entonces... Lejos de haberse impuesto por la fuerza, el Corán no se expandió más que por la persuasión... Únicamente la persuasión podía llevar a los pueblos que vencieron más tarde a los árabes, como los turcos y los mongoles, a adoptarlo. En la India, por donde los árabes no hicieron en realidad más que pasar, el Corán se ha extendido de tal modo que cuenta hoy día (1884) más de cincuenta millones de adeptos. Su número se eleva cada día... La difusión del Corán en China no ha sido menos considerable. Pese a que los árabes no han conquistado nunca la menor parcela del Celeste Imperio, los musulmanes forman en ella una población de más de veinte millones» (G. Le Bon, *La civilización de los árabes*).

⁵ La poligamia era necesaria en los pueblos del Medio Oriente —que son pueblos guerreros—, a fin de que todas las mujeres encontraran su subsistencia, ya que los hombres eran diezmados por las guerras; a esto se unía además la gran mortandad infantil, de manera que la poligamia se imponía inclusive para la conservación de la raza. En cuanto al divorcio, se hacía, y se hace, necesario por la inevitable separación de los sexos, que hace que los contrayentes no se conozcan, o se conozcan apenas, antes del matrimonio, y esta separación está condicionada a su vez por el temperamento sensual de los árabes y de los pueblos meridionales en general. Lo que acabamos de decir explica el uso del velo entre las mujeres musulmanas, y también el *purdah* de los hindúes de castas elevadas; el hecho de que el velo no se haya impuesto más que en la forma tradicional más tardía, el Islam, y que por otra parte el *purdah* no haya sido instituido sino tardíamente en el Hinduismo, muestra por otra parte bien a las claras que estas medidas no se explican más que por las condiciones particulares del fin de la «edad de hierro»; es en razón de las mismas

dad total; el Cristianismo, como por otra parte el Budismo, no contempla más que el lado carnal de la sexualidad, es decir, el substancial o cuantitativo, mientras que el Islam, por contra, al igual que el Judaísmo y las tradiciones hindúes y chinas —no hablamos de ciertas vías espirituales que rechazan el amor sexual por razones de método— consideran en la sexualidad su lado esencial o cualitativo, podríamos decir cósmico, y de hecho la santificación de la sexualidad le confiere una cualidad que sobrepasa su carácter carnal y lo neutraliza, o inclusive lo abole en algunos casos, como el de las Casandras y Sibilas de la antigüedad o el del *Shrî Chakra* tántrico y, en fin, el de los grandes espirituales, de entre los que conviene citar aquí los ejemplos de Salomón y de Mahoma. En otros términos, la sexualidad puede tener un aspecto de nobleza como puede tenerlo de impureza; hay en ella un sentido vertical, como hay un sentido horizontal, para utilizar un simbolismo geométrico; la carne es impura en sí misma, con o sin sexualidad, y ésta es noble en sí misma, en lo carnal como fuera de lo carnal; esta nobleza de la sexualidad deriva de su Prototipo divino, porque «Dios es Amor»; en términos islámicos, se dirá que «Dios es Unidad» y que el amor, al ser un modo de unión (*tawhîd*), está por ello en conformidad con la Naturaleza divina. El amor puede santificar la carne, como la carne puede envilecer el amor; el Islam insiste sobre la primera de estas verdades, mientras que el Cristianismo insiste con preferencia sobre la segunda, con la excepción, bien entendido, del sacramento del matrimonio, en el que adopta forzosamente, y de alguna manera incidentalmente, la perspectiva judeo-islámica.

Ahora nos proponemos mostrar en qué consiste en realidad la diferencia entre las manifestaciones crística y mahometana. Importa, sin embargo, subrayar que tales diferencias no conciernen más que a la manifestación de los Hombres-Dios, y no a su realidad interior y divina que es idéntica, lo que el Maestro Eckhart enuncia en estos términos: «Todo cuanto la Sagrada Escritura dice de Cristo se confirma igualmente en su totalidad en todo hombre bueno y divino», es decir, en todo hombre que posea la plenitud de la realización espiritual, según su «amplitud» y su «exaltación»; y Shrî Râmakrishna: «En lo Absoluto yo no soy, y tú no eres, y Dios no es, porque El (lo Absoluto) está más allá de la palabra y el pensamiento. Pero por mucho tiempo que exista cualquier cosa fuera de mí, yo debo adorar a *Brahma*, en los límites de lo mental, como algo que se encuentra fuera de mí.» Esta enseñanza explica, por una parte, cómo Cristo pudo orar, siendo El mismo divino y, por otra parte, cómo el Profeta, aunque apareció expresamente como hombre por el hecho de su modo particular de manifestación, pudo ser

condiciones por lo que las mujeres han sido excluidas de ciertos ritos brahamánicos a los cuales tuvieron acceso primitivamente.

divino en su realidad interior. En este orden de ideas, hemos de precisar aún lo que sigue: la perspectiva dogmatista se funda esencialmente sobre un «hecho» al que atribuye un carácter absoluto; por ejemplo, la perspectiva cristiana se funda sobre el estado espiritual supremo, realizado por Cristo e inaccesible al individualismo místico, pero ella lo atribuye sólo a Cristo, de ahí la negación, al menos en la teología ordinaria, de la Unión metafísica, o de la Visión beatífica en esta vida. Añadamos que el esoterismo, por voz de un Maestro Eckhart, lleva el misterio de la Encarnación al orden de las leyes espirituales, atribuyendo al hombre que ha alcanzado la santidad suprema los caracteres del Cristo, salvo la misión profética, o más bien redentora. Un ejemplo análogo es el de ciertos sufíes que reivindican para tal o cual de sus escritos una inspiración igual a la del Corán; ahora bien, este grado de inspiración, en el Islam exotérico, no es atribuido más que al Profeta, conforme a la perspectiva dogmatista que se funda siempre sobre un «hecho trascendente», que reivindica exclusivamente para tal o cual manifestación del Verbo.

Anteriormente, hemos hecho alusión al hecho de que es el Corán el que corresponde rigurosamente al Cristo-Eucaristía, y que es él el que constituye la gran manifestación paraclética, «descendimiento» (*tanzil*) efectuado por el Espíritu Santo (*Er-Rûh*, designado por el nombre de *Jibrîl* en su función reveladora); el papel del Profeta será, por consiguiente, análogo, e inclusive simbólicamente idéntico bajo el aspecto considerado, al de la Santísima Virgen, que también estuvo en el plano de recepción del Verbo; y lo mismo que la Virgen, fecundada por el Espíritu Santo, es «Corredentora» y «Reina del Cielo», creada antes que el resto de la Creación, de la misma manera el Profeta, inspirado por el mismo Espíritu paraclético, es «Enviado de Misericordia» (*Rasûl Er-Rahmah*) y «Señor de las dos existencias» (de la de «aquí abajo» y de la del «más allá») (*Sayid el-kawnayn*), y fue igualmente creado antes que todos los demás seres. Esta «creación anterior» significa que la Virgen y el Profeta encarnan una realidad principal o metacósmica⁶; ambos se identifican —en su papel receptivo, no en su Conocimiento divino ni, por lo que respecta a Mahoma, en su función profética, con el aspecto pasivo de la Exis-

⁶ La opinión según la cual es Cristo quien habría sido el *Mleccha-Avatâra*, el «descendimiento divino de los Bárbaros» (o «para los Bárbaros»), o sea, la novena encarnación de *Vishnú*, es rechazable, en primer lugar por una razón de carácter tradicional y después por una razón de principio: primeramente, Buda siempre ha sido considerado por los hindúes como un *Avatâra*, pero como el hinduismo debía excluir forzosamente el Budismo, se explicaba la aparente herejía búdica por la necesidad de abolir los sacrificios sangrientos y la de inducir al error a los hombres corrompidos, a fin de precipitar la marcha fatal del *kali-yuga*; en segundo lugar, diremos que es imposible que un ser que encuentre su lugar «orgánico» en el sistema hindú pertenezca a otro mundo que la India, y sobre todo a un mundo tan alejado como era el mundo judaico.

tencia universal (*Prakriti*; en árabe *El-Lawh el-mahfûzh*, «la Mesa Guardada»), y es por esto por lo que la Virgen es «inmaculada» y, desde el punto de vista simplemente físico, «virgen», mientras que el Profeta es «iletrado» (*ummî*), como, por lo demás, lo eran también los Apóstoles —es decir, puro de la contaminación de un saber humano, o de un saber adquirido humanamente; esta pureza es la condición primera de la recepción del Don paraclético, y por lo mismo, en el orden espiritual, la castidad, pobreza, humildad y demás formas de la simplicidad o unidad, son indispensables para la recepción de la Luz divina. A fin de precisar más todavía la relación de analogía entre la Virgen y el Profeta, añadiremos que este último, en el estado particular en que se encontraba sumido durante las Revelaciones, es directamente comparable a la Virgen cuando llevaba dentro de sí al Niño Jesús o cuando le daba a luz; pero en razón de su función profética, Mahoma realiza una dimensión nueva y activa mediante la que se identifica —sea cuando profiere las azoras coránicas, sea en general cuando el «Yo divino» habla por su boca— directamente con Cristo, que es El mismo lo que para el Profeta es la Revelación, y cada una de cuyas palabras, por consiguiente, es Palabra divina. En el Profeta, sólo las «palabras del Muy Santo» (*ahâdîth quddûsiyah*) presentan, fuera del Corán, este carácter divino; sus otras palabras proceden del grado secundario de inspiración (*nafath Er-Rûh*, la *Smriti* hindú), grado que es también el de algunas partes del Nuevo Testamento, especialmente de las Epístolas. Pero volvamos a la «pureza» del Profeta: en éste se encuentra el equivalente exacto de la «Inmaculada Concepción»; según el relato tradicional, dos ángeles hendieron el pecho del niño Mahoma y le lavaron con nieve el «pecado original» que aparecía bajo la forma de una mancha negra sobre su corazón. Mahoma, como María, o como la «naturaleza humana» de Jesús, no es pues un hombre ordinario, y es por esto por lo que se dice que «Mahoma es un (simple) hombre, no como un hombre (ordinario), sino a la manera de una piedra preciosa entre las piedras (vulgares)» (*Muhammadun basharun lâ kal-bashari bal hua kal-yaqûti bayn al-hajar*). Recuérdese aquí la fórmula del *Ave María*: «Bendita tú eres entre todas las mujeres», lo que indica que la Virgen, en sí misma y aparte de la recepción del Espíritu Santo, es una «piedra preciosa» en relación con las demás criaturas, es decir, una especie de «norma sublime».

En un cierto sentido, la Virgen y el Profeta «encarnan» el aspecto —o el «polo»— pasivo o «femenino» de la Existencia universal (*Prakriti*); ambos encarnan, por lo mismo, a *fortiori*, el aspecto benéfico y misericordioso de *Prakriti*⁷, lo que explica su función esencial de «intercesión» y que reciba nombres tales como «Madre de Misericor-

⁷ La *Kwan-Yin* del Budismo extremoriental, derivado del *Bodhisattva Avalokiteshvara*, el «Señor de los misericordiosos».

dia» (*Mater Misericordiae*) o «Nuestra Señora del Perpetuo Socorro» (*Nostra Domina a Perpetuo succursu*) o, en lo que concierne al Profeta, «Llave de la Misericordia de Dios» (*Miftâh Rahmat Allâ*), «Misericordioso» (*Rahîm*), «El que cura» (*Shafî*), «El que quita las penas» (*Kâshif el-kurab*), «El que borra los pecados» (*'Afuww*) o «La más bella creación de Dios» (*Ajmalu khalq Allâh*). Ahora, ¿qué relación hay entre esta misericordia, este perdón o esta acción benefactora y la Existencia universal? A esto responderemos que, siendo la Existencia indiferenciada, virgen o pura en relación a sus producciones, ella puede reabsorber en su indiferenciación las cualidades diferenciadas de las cosas; en otros términos, los desequilibrios de la manifestación pueden siempre estar integrados en el equilibrio principal; ahora bien, todo «mal» viene de una cualidad cósmica (*gana*), luego de una ruptura de equilibrio, y como la Existencia lleva en sí todas las cualidades en equilibrio indiferenciado, ella puede disolver en su infinitud todas las vicisitudes del mundo. La Existencia es realmente «Virgen» y «Madre», en el sentido de que, por una parte, no está determinada por nada, con excepción de Dios, y que, por otra parte, alumbró el Universo manifestado: María es «Virgen-Madre» en razón del misterio de la Encarnación; en cuanto a Mahoma, es «virgen» o «iletrado», como hemos dicho, en tanto que no recibe la inspiración más que de Dios y no recibe nada de los hombres, y «Madre» en razón de su poder de intercesión cerca de Dios. Las personificaciones, humanas o angélicas, de la divina *Prakriti* comportan esencialmente los aspectos de pureza y de amor. El aspecto de Gracia o de Misericordia de la Divinidad virginal y maternal explica por lo demás por qué éste se manifiesta de buen grado de una manera sensible y bajo la forma de una aparición humana, luego accesible a los hombres: las apariciones de la Virgen son conocidas de todo el mundo occidental, y en cuanto a las del Profeta, son frecuentes y casi regulares entre los espirituales musulmanes; existen inclusive métodos para obtener esta gracia que equivale en suma a una concretización de la visión beatífica⁸.

Aunque el Profeta no ocupa en el Islam el lugar que ocupa Cristo en el Cristianismo, no por eso deja de tener, como era necesario por otra parte, una situación central en la perspectiva islámica. Nos queda por precisar en virtud de qué verdad puede y debe ser así y, por otra parte, cómo integra el Islam en su perspectiva a Cristo, aun reconociéndole, en cierto modo a través de su nacimiento virginal, su carácter solar. El Verbo, según esta perspectiva, no se manifiesta en tal hombre aislado, sino en la función profética — en el sentido más elevado del término— y ante todo en los Libros revelados; ahora bien,

⁸ Recordemos a este respecto las apariciones de la *Shakti* en el hinduismo —en Shrî Râmakrishna y Shrî Sâradâ Devî, por ejemplo— o la de *Kwan-Yin* o *Kwannon* en las tradiciones del Extremo Oriente, por ejemplo en el Shonin Shinran, gran santo budista del Japón; se sabe por otra parte que en el Judaísmo la *Shekhinah* aparece bajo la forma de una mujer bella y bienhechora.

al ser real la función profética de Mahoma y siendo el Corán una auténtica revelación, los musulmanes, que no admiten más que estos dos criterios, no ven ninguna razón para preferir Jesús a Mahoma; por el contrario, ellos deben dar a este último la preeminencia, por la simple razón de que, siendo el último representante de la función profética, recapitula y sintetiza todas las formas de ésta y cierra el ciclo de la manifestación del Verbo, de ahí la denominación de «Sello de los Profetas» (*Khâtam el-anbiyâ*); es esta situación única la que confiere a Mahoma la posición central que le confiere el Islamismo, y la que permite llamar al mismo Verbo «Luz mahometana» (*Nûr muhammadî*).

El hecho de que la perspectiva islámica no considera más que la Revelación como tal y no sus modos posibles, explica por qué esta perspectiva no atribuye a los milagros de Cristo la importancia que le atribuye el Cristianismo: en efecto, todos los «Enviados», incluido Mahoma, han hecho milagros (*mu'jizât*)⁹; la diferencia a este respecto entre Cristo y los demás «Enviados» consiste en el hecho de que únicamente en Cristo el milagro reviste una importancia central y es operado por Dios «en» el soporte humano, y no solamente «mediante» este soporte. El papel del milagro en Cristo y en el Cristianismo se explica por el carácter particular que constituye la razón de ser de esta forma de Revelación, y que nosotros explicaremos en el capítulo siguiente; por lo que respecta al punto de vista islámico, no son los milagros los que importan ante todo, sino el carácter divino de la misión del Enviado, cualquiera que sea por otra parte el grado de importancia que tenga el milagro en esta misión. Se podría decir que la particularidad del Cristianismo consiste en el hecho de que se funda en primer lugar sobre el milagro, que se perpetúa en la Eucaristía, mientras que el Islam se funda ante todo sobre la Idea, soportada por medios humanos, pero con la ayuda divina, y perpetuada en la Revelación coránica de la cual la plegaria ritual constituye de algún modo la actualización sin cesar renovada.

Hemos dejado entrever ya más arriba que, en su realidad interior, Mahoma se identifica con el Verbo, como Cristo y como, por otra parte, fuera de la perspectiva específicamente dogmatista, todo ser que haya realizado la plenitud metafísica; de donde estos *ahâdîth*: «Quien me ha visto, ha visto a Dios (bajo Su aspecto de Verdad absoluta)»

⁹ La mayoría de los arabistas, si no todos, deducen falsamente de diversos pasajes coránicos que el Profeta no hizo ningún milagro, lo que está en contradicción no solamente con lo que dicen los comentaristas tradicionales del Corán, sino también con la *Sunnah*, que constituye el pilar de la ortodoxia islámica.

Por lo que respecta al carácter «avatárico» del Profeta, se deduce, abstracción hecha de los criterios infalibles pertenecientes a un orden más profundo, de los signos que, según la *Sunnah*, precedieron y acompañaron su nacimiento, y que son análogos a los que las tradiciones respectivas atribuyen al de Cristo y al de Buda.

(Man ra'ânî faqad râ'al-Haqq), y «El (Mahoma) era Profeta (Verbo) cuando Adán estaba todavía entre el agua y el limo» (*Fakâna nabiyen wa Adamu baynal-mâ'i wat-tîn*), palabras que se pueden relacionar con éstas de Cristo: «Yo y el Padre somos Uno», y «En verdad os digo, que antes de que Abraham existiera, ya existía Yo».

VIII

NATURALEZA PARTICULAR Y UNIVERSALIDAD DE LA TRADICION CRISTIANA

Lo que estamos obligados a llamar, a falta de un término mejor, el exoterismo cristiano, no es estrictamente análogo, ni por su origen ni por su estructura, a los exoterismos judaico y musulmán. Mientras que éstos han sido instituidos como tales desde su origen, en el sentido de que forman parte de la Revelación aunque distinguiéndose netamente del elemento esotérico, lo que fue más tarde el exoterismo cristiano no aparece apenas como tal en la misma Revelación crística, o al menos no aparece en ella más que incidentalmente. Es verdad que los textos más antiguos, especialmente las epístolas de San Pablo, dejan entrever un modo exotérico o dogmatista; así ocurre, por ejemplo, cuando la relación jerárquica principal que existe entre el esoterismo y el exoterismo es presentada como una relación en cierto modo histórica existente entre la Nueva y la Antigua Alianza, siendo entonces ésta identificada con la «letra que mata» y aquélla con el «espíritu que vivifica»,¹ sin que sea tenida en cuenta, en esta forma de hablar, la realidad integral inherente a la Antigua Alianza, es decir, a lo que, precisamente, equivale principalmente a la Nueva Alianza, y de la que ésta no es más que una forma o adaptación nueva. Este ejemplo muestra cómo el punto de vista dogmatista o teológico², en lugar de abarcar una verdad integralmente, elige, por razones de oportunidad, un solo aspecto y le presta un carácter exclusivo y absoluto. Sin este carácter dogmático, no se debe olvidar jamás, la verdad religiosa permanecería ineficaz respecto al fin particular que su punto de vista se propone en virtud mismo de las dichas razones de oportunidad. Se da aquí, pues, una doble restricción de la verdad pura: de una parte, se presta a un aspecto de la verdad integral y, de otra parte, se atribuye a lo relativo un carácter absolu-

¹ La interpretación exotérica de una tal palabra equivale a un verdadero suicidio, porque ella debe volverse inevitablemente contra el exoterismo que la ha anexionado; esto es lo que demostró la Reforma, que se apoderó, en efecto, ávidamente de dichas palabras (II Cor. 3,6) para hacer de ellas su principal arma, usurpando así el puesto que habría debido volver normalmente al esoterismo.

² El Cristianismo fue el heredero del Judaísmo, cuya forma coincide con el origen mismo de este punto de vista; es casi superfluo insistir sobre que la presencia de éste en el Cristianismo primitivo no aminora en nada la esencia iniciática de este último. «Hay —dice Orígenes— diversas formas del Verbo bajo las cuales El se revela a Sus discípulos, conformándose al grado de luz de cada uno, según el grado de sus progresos en la santidad.» (*Contra Cels.*, IV, 16.)

to; además, este punto de vista de oportunidad entraña la negación de todo lo que, no siendo ni accesible ni indispensable para todos sin distinción, sobrepasa por esto la razón de ser de la perspectiva teológica y debe ser dejado fuera de ésta, de donde las simplificaciones y síntesis simbólicas propias de todo exoterismo³; en fin, mencionemos todavía, como rasgo particularmente saliente de estas doctrinas, la asimilación de hechos históricos a verdades principiales y las confusiones inevitables que de ello resultan: por ejemplo, cuando se dice que todas las almas humanas, desde Adán hasta los difuntos contemporáneos de Cristo, debían esperar hasta que éste bajase a los infiernos y los liberase de él, se confunde al Cristo histórico con el Cristo cósmico, y se representa una función eternal del Verbo como un hecho temporal, por la simple razón de que Jesús fue una manifestación de este Verbo; lo que equivale a decir que, en el mundo en que ella se ha producido, El era sin duda la encarnación única del Verbo. Otro ejemplo es el de la divergencia cristiano-musulmana sobre el tema de la muerte de Cristo: aparte de que el Corán, por su aparente negación de ésta, no hace en el fondo más que afirmar que Cristo no ha sido muerto realmente —lo que no solamente es evidente por la naturaleza misma del Hombre-Dios, sino verdadero también en cuanto a su naturaleza humana, puesto que ésta resucitó—, la negativa de los musulmanes a admitir la Redención histórica, cuyos hechos, para la humanidad cristiana, son la única expresión terrestre de la Redención universal, significa en último análisis que Cristo no murió por los «buenos», que aquí son los musulmanes en tanto que ellos se benefician de otra forma terrestre de la Redención una y eterna; en otros términos, si en principio Cristo murió por

³ Así, los exoterismos semíticos niegan la transmigración del alma y, por consiguiente, la existencia de un alma inmortal en los animales, o incluso el fin cíclico total que los hindúes llaman *mahâ-pralaya*, fin que implica el aniquilamiento de toda la creación (*samsâra*); estas verdades no son en absoluto indispensables para la salvación y comportan inclusive ciertos peligros para las mentalidades a las que se dirigen las doctrinas exotéricas; esto es decir que un exoterismo está siempre obligado a pasar bajo silencio o a rechazar los elementos esotéricos incompatibles con su forma dogmática.

Sin embargo, para prevenir toda posible objeción contra los ejemplos que acabamos de aducir, hemos de formular dos reservas: por lo que respecta a la inmortalidad del alma en los animales, la negación teológica tiene razón en el sentido de que un ser no puede, en efecto, alcanzar la inmortalidad en tanto que está sujeto al estado animal, puesto que éste, al igual que el estado vegetal o mineral, es periférico, y la inmortalidad y la liberación no pueden ser alcanzadas más que a partir de un estado central como es el estado humano; por este ejemplo se ve que una negación religiosa de carácter dogmático no está nunca desprovista de sentido. Por otra parte, por lo que respecta a la negación del *mahâ-pralaya*, hemos de añadir que ella no es estrictamente dogmática y que el fin cíclico total, fin que concluye una «vida de *Brahma*», se encuentra netamente atestiguado por fórmulas tales como las siguientes: «Porque en verdad os digo que antes pasarán el cielo y la tierra que falte una jota o una tilde de la Ley hasta que todo se cumpla» (Mt. 5, 18). «Permanecerán (*hâlidîn*) mientras duren el cielo y la tierra, a menos que tu Señor lo quiera de otra forma» (Corán, XI, 107).

todos los hombres —de la misma manera que la Revelación islámica se dirige principalmente a todos—, de hecho no murió más que por aquéllos que se benefician, y se deben beneficiar, de los medios de gracia que perpetúan su obra redentora⁴; ahora bien, la distancia tradicional del Islam con respecto al Misterio crístico debe revestir exotéricamente la forma de una negación, exactamente como el exoterismo cristiano debe negar la posibilidad de salvación fuera de la Redención operada por Jesús. Como quiera que sea, una perspectiva religiosa, si puede ser contestada *ab extra*, es decir, según otra perspectiva religiosa, procedente de un aspecto diferente de la verdad considerada, no es menos incontestable *ab intra* en el sentido de que, al poder servir de medio de expresión de la verdad total, es la clave de ella. Tampoco se debe perder de vista jamás que las restricciones inherentes al punto de vista dogmático son en su orden conformes a la Bondad divina, que quiere impedir a los hombres que se pierdan y que les otorga lo que es accesible e indispensable para todos, teniendo siempre en cuenta predisposiciones mentales de la colectividad humana considerada⁵.

Estas consideraciones permiten comprender que todo cuanto, en las palabras de Cristo como en las enseñanzas de los Apóstoles, parece contradecir o despreciar la Ley mosaica, no hace más que expresar en el fondo la superioridad del esoterismo sobre el exoterismo⁶; y no se sitúa por consiguiente sobre el mismo terreno que esta Ley⁷, al

⁴ Recordemos igualmente, en este orden de ideas, esta frase de San Agustín: «Lo que se llama hoy religión cristiana existía entre los antiguos y no ha dejado nunca de existir desde el origen del género humano hasta que, habiendo venido el mismo Cristo, se ha comenzado a llamar cristiana a la verdadera religión que existía ya desde antes.» *Retract.*, I, XIII, 3). Este pasaje ha sido comentado a su vez por el abate P.-J. Jallabert en su libro *El Catolicismo antes de Jesucristo*: «La religión católica no es más que una continuación de la religión primitiva restaurada y generosamente enriquecida por quien conocía su obra desde el comienzo. Esto es lo que explica por qué el apóstol San Pablo no se proclamaba superior a los Gentiles más que por la ciencia de Jesús crucificado. En efecto, los Gentiles no tenían que adquirir más que el conocimiento de la encarnación y de la redención consideradas como hecho cumplido, porque ellos habían recibido ya el depósito de todas las otras verdades... Es oportuno considerar que esta divina revelación, hecha irrecognoscible por la idolatría, se había conservado sin embargo en su pureza y quizá en toda su perfección bajo los antiguos misterios de Eleusis, de Lemnos y de Samotracia.» Este «conocimiento de la encarnación y de la redención» implica ante todo el conocimiento de la renovación operada por Cristo de un medio de gracia que en sí mismo es eterno, como lo es la Ley que Cristo vino a cumplir y no a abolir. Este medio de gracia es esencialmente siempre el mismo y el único que es, cualquiera que puedan ser las diferencias de sus modos según los diferentes medios étnicos y culturales a los cuales se revele; la Eucaristía es una realidad universal como el mismo Cristo.

⁵ En un sentido análogo es como se dice en el Islam que «la divergencia de los exegetas es una bendición» (*Ikhtilâf el'ulamâ'i rahmah*).

⁶ Esto se desprende de una manera particularmente neta de las palabras de Cristo sobre San Juan Bautista: desde el punto de vista exotérico es evidente que el Profeta más próximo a Cristo-Dios es el más grande de los hombres, pero que, de otra parte, el menor de los Bienaventurados del Cielo es más grande

menos *a priori*, es decir, tan largo tiempo que esta relación jerárquica no es concebida a su vez en modo dogmático. Es demasiado evidente que las principales enseñanzas de Cristo sobrepasan este modo, y esta fue también su razón de ser; ellas sobrepasan, pues, también la Ley, y es sólo así como se puede explicar la actitud de Cristo respecto a la ley del talión, y luego respecto a la mujer adúltera y al divorcio. En efecto, ofrecer la mejilla izquierda a quien ha golpeado sobre la derecha, no es cosa que pueda ser puesta en práctica por una colectividad social con vistas a su equilibrio⁸, y no tiene sentido más que a título de actitud espiritual; sólo el hombre espiritual se sitúa resueltamente más allá del encadenamiento lógico de las relaciones individuales, porque para ello la participación en la corriente de estas reacciones equivale a una decadencia, al menos cuando esta participación compromete la parte central o alma del individuo, y no cuando ella sigue siendo el acto exterior e impersonal de justicia que la Ley mosaica tenía a la vista;

que el hombre que está en la tierra, y esto siempre en razón de esta proximidad de Dios; metafísicamente, estas palabras enuncian la superioridad de lo principal sobre lo manifestado e iniciáticamente la del esoterismo sobre el exoterismo, considerándose en tal caso a San Juan Bautista como la cima y el acabamiento de este último, lo que explica por otra parte por qué su nombre es idéntico al de San Juan Evangelista, que representa el aspecto más interior del Cristianismo.

⁷ En San Pablo se encuentra este pasaje: «Ciertamente que la circuncisión es provechosa si guardas la Ley; pero si la traspasas, tu circuncisión se hace prepucio. Mientras que, si el incircunciso guarda los preceptos de la Ley, ¿no será tenido por circuncidado? Por tanto, el incircunciso natural que cumple la Ley te juzgará a ti, que, a pesar de tener la letra y la circuncisión, traspasas la Ley. Porque no es judío el que lo es en lo exterior, ni es circuncisión la circuncisión exterior de la carne, sino que es judío el que lo es en lo interior, y es circuncisión la del corazón, según el espíritu, no según la letra. La alabanza de éste no es de los hombres, sino de Dios.» (Rom. 2, 25-29).

La misma idea la volvemos a encontrar, bajo una forma más concisa, en este pasaje del Corán: «Y ellos dicen: convertíos en Judíos o Nazarenos, a fin de que seáis guiados; respondió: ‘No, (nosotros seguimos) la vía de Abraham que era puro (o ‘primordial’ *hanîf*) y que no era de los que asocian (criaturas con Alá, efectos con la Causa o manifestaciones con el Principio). (Recibid) el bautismo de Alá (y no el de los hombres) y ¿quién bautiza mejor que Alá? Y es a El a quien nosotros adoramos’.» (Corán, azora *el-baqarah*, 135 y 138). Este «bautismo» es lo mismo, desde el punto de vista de la idea fundamental, que lo que San Pablo llama «circuncisión».

⁸ Hasta tal punto es esto verdad, que los mismos cristianos no han erigido jamás esta prescripción de Cristo en obligación legal, lo que prueba aun que ella no se sitúa sobre el mismo terreno que la Ley judía y no quería ni podía, por consiguiente, reemplazarla.

Hay un *hadîth* que muestra la compatibilidad entre el punto de vista espiritual afirmado por Cristo y el punto de vista social que es el de la Ley mosaica: se lleva al primer ladrón de la comunidad musulmana delante del Profeta para que le fuese cortada la mano según la Ley coránica; pero el Profeta palidece. Le preguntan: «¿Tienes algo que objetar?» El respondió: «¿Cómo no iba a tener nada que objetar! ¿Debo ayudar a Satán en la enemistad contra mis hermanos? Si vosotros queréis que Dios os perdone vuestro pecado y lo disculpe, también vosotros debéis disculpar el pecado de las gentes. Porque una vez que el pecador ha sido llevado ante el monarca, el castigo debe ser cumplido.»

pero precisamente al no ser ya comprendido este carácter impersonal de la ley del talión, y ser reemplazado por las pasiones, Cristo debía expresar una verdad espiritual que, no queriendo condenar más que la pretensión, parecía condenar la Ley misma. Lo que acabamos de decir aparece bien visiblemente en la respuesta de Cristo a los que querían lapidar a la mujer adúltera, quienes, en lugar de actuar impersonalmente en nombre de la Ley, querían actuar personalmente en nombre de su hipocresía; Cristo no se situaba, pues, en el punto de vista de la Ley, sino en el de las realidades interiores, suprasociales, espirituales; y éste fue también su punto de vista respecto al divorcio. Lo que, en la enseñanza de Cristo, pone quizá más claramente en evidencia el carácter puramente espiritual, luego suprasocial y extramoral, de la doctrina crística, son las siguientes palabras: «Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aun su propia vida, no puede ser mi discípulo» (Lc. 14, 26); es de toda evidencia imposible oponer tal enseñanza a la Ley mosaica.

El Cristianismo no tiene, pues, los caracteres normales de un exoterismo instituido como tal, pero se presenta más bien como una especie de exoterismo de hecho, no de principio; por otra parte, sin que tengamos que referirnos a ciertos pasajes de las Escrituras, el carácter esencialmente iniciático del Cristianismo es siempre reconocible en ciertos indicios de primera importancia, tales como la doctrina de la Trinidad, el sacramento eucarístico y más particularmente el uso del vino en este rito, o inclusive en expresiones puramente esotéricas como las de «Hijo de Dios» y sobre todo «Madre de Dios». Si el exoterismo es «lo que es a la vez indispensable y accesible a todos los hombres sin distinción»⁹, el Cristianismo no podría ser un exoterismo en el sentido habitual del término, puesto que él no es en realidad accesible a todos, bien que de hecho, es decir, en virtud de su aplicación religiosa, se impone a todos. Es en suma esta inaccesibilidad exotérica de los dogmas cristianos lo que se expresa al calificarlos de «misterios», palabra que no tiene sentido positivo más que en el orden iniciático al que, por otra parte, pertenecen, pero que, aplicada en sentido religioso, parece querer justificar o velar el hecho de que los dogmas cristianos no comportan ninguna evidencia intelectual directa, si se nos permite expresarnos así; por ejemplo, la Unidad divina es una evidencia inmediata, luego susceptible de formulación exotérica o dogmática, porque una tal evidencia es, en su expresión más simple, accesible a todo hombre sano de espíritu: la Trinidad, por contra, al corresponder a un punto de vista más diferenciado y representar como un desarrollo particular entre otros igualmente posibles, de la doctrina

⁹ Definición dada por Guénon en su artículo *Creación y manifestación* («Etudes Traditionnelles», octubre 1937).

de la Unidad, no es apenas susceptible, rigurosamente hablando, de formulación exotérica, y esto por la simple razón de que una concepción metafísica diferenciada o derivada no es accesible a todos; por otra parte, la Trinidad corresponde forzosamente a un punto de vista más relativo que la Unidad, de la misma manera que la «Redención» es una realidad más relativa que la «Creación». Todo hombre normal puede concebir, en un grado cualquiera, la Unidad divina; porque ella es el aspecto más universal y por consiguiente, en un cierto sentido, más simple de la Divinidad; por contra, no puede comprender la Trinidad más que el que puede comprender la divinidad al mismo tiempo bajo otros aspectos más o menos relativos, es decir que puede, por participación espiritual en el Intelecto divino, moverse en cierto modo en la dimensión metafísica; pero ésta es una posibilidad que, precisamente, está muy lejos de ser accesible a todos los hombres, al menos en el estado actual de la humanidad terrestre. Cuando San Agustín dice que la Trinidad es incomprensible, se sitúa necesariamente —a causa de las costumbres del mundo romano— en el punto de vista racional, que es el del individuo y que, aplicado a las verdades trascendentes, no engendra más que ignorancia; absolutamente incomprensible, a la luz de la intelectualidad pura, no es más que lo que no tiene ninguna realidad, es decir, la nada, que se identifica con lo imposible y que, no siendo nada, no podría ser objeto de ningún tipo de comprensión.

Añadiremos que el carácter esotérico de los dogmas y sacramentos cristianos es la causa profunda de la reacción islámica contra el Cristianismo; éste, al mezclar la *haqî-qah* (Verdad esotérica) con la *sharî'ah* (Ley exotérica), comportaba ciertos peligros de desequilibrio que se han manifestado en efecto en el curso de los siglos y han contribuido indirectamente a la terrible subversión que es el mundo moderno, conforme a las palabras de Cristo: «No deis a los perros lo que es santo, y no arrojáis vuestras perlas ante los puercos, por miedo a que las pisoteen y, volviéndose contra vosotros, os desgarran.»

Ahora, si el Cristianismo parece confundir dos dominios que normalmente deben permanecer separados, como confunde las dos Especies eucarísticas que representan respectivamente esos dominios, ¿quiere esto decir que ello hubiera podido ser de otra manera, y que esta confusión no es sino producto de errores individuales? Seguramente no; pero lo que hay que decir es que la verdad interior o esotérica debe manifestarse a veces a la luz del día, y esto en virtud de una posibilidad determinada de manifestación espiritual, independientemente de las deficiencias de tal medio humano; en otros térmi-

nos, esta «confusión»¹⁰ es la consecuencia negativa de algo que en sí mismo es positivo y que no es otra cosa que la propia manifestación crística. Sin duda es a esto, y a toda otra manifestación análoga del Verbo, en cualquier grado de universalidad que ella se produzca, a lo que se refieren las palabras inspiradoras: «La luz luce en las tinieblas, pero las tinieblas no la abrazaron». Por definición metafísica o cosmológica, podríamos decir, Cristo debía quebrar la corteza que representaba la Ley mosaica, sin negarla, sin embargo; siendo El mismo el nudo viviente de esta corteza, tenía todos los derechos para ello; El era, pues, «más verdadero» que ella, que es uno de los sentidos de estas palabras suyas: «Antes de que Abraham fuera, yo ya era.» Podríamos decir también que si el esoterismo no concierne a todo el mundo es, analógicamente hablando, porque la luz penetra tales materias y no tales otras, mientras que, si a veces debe manifestarse a la luz del día, como fue el caso de Cristo y, en menor grado de universalidad, de un El-Hallâj, es porque, siempre por analogía, el sol lo ilumina indistintamente todo; pues si «la Luz luce en las tinieblas», en el sentido principal o universal del que aquí se trata, es porque ella manifiesta una de sus posibilidades, y una posibilidad es por definición algo que no puede ser, por ser un aspecto de la absoluta necesidad del Principio divino.

Estas consideraciones no deben hacernos perder de vista un aspecto complementario de la cuestión, más contingente, sin embargo, que el primero: debe haber igualmente del lado humano, es decir, en el medio en que una tal manifestación divina se produce, una razón suficiente para esta producción; ahora bien, para el mundo al que se dirige la misión de Cristo, esta manifestación sin velo de las verdades que normalmente deben permanecer veladas —en ciertas condiciones de tiempo y de lugar al menos— era el único medio posible de operar el enderezamiento del que este mundo tenía necesidad; esto basta para justificar lo que, en la irradiación crística tal como nosotros la hemos definido, sería anormal e ilegítimo en circunstancias ordinarias. Un tal desnudamiento del «espíritu» oculto en la «letra» no podría, sin embargo, abolir enteramente ciertas leyes inherentes a todo esoterismo, so pena de despojar a éste de su naturaleza propia; así, Cristo «todas estas cosas dijo en parábolas a las muchedumbres, y no les hablaba nada sin parábolas, para que se cumpliera el anuncio del profeta, que dice: ‘Abriré en parábo-

¹⁰ La expresión más general de esta «confusión», que se podría llamar también «fluctuación», es la mezcla, en las Escrituras del Nuevo Testamento, de los dos grados de inspiración que los hindúes designan, respectivamente, por los términos de *Shruti* y *Smriti*, y los musulmanes por los términos de *nafath Er-Rúh* e *ilqâ Er-Rahmâniyah*. Esta última palabra, como la de *Smriti*, designa la inspiración derivada o secundaria, mientras que la primera, como la de *Shruti*, designa la Revelación propiamente dicha, es decir, la palabra divina en sentido directo. En las epístolas, esta mezcla aparece inclusive explícitamente en varias ocasiones; el séptimo capítulo de la primera epístola a los Corintios es particularmente instructivo a este respecto.

las mi boca, declararé las cosas ocultas desde la creación'» (Mt. 13, 34-35). A pesar de esto, un tal modo de irradiación, pese a ser inevitable en el caso particular a que concierne, no constituía menos una «espada de doble filo», si se nos permite expresarnos así. Pero hay otra cosa, y es que la vía crística, análoga en esto a las vías *bhakticas* de la India o a ciertas vías búdicas, es esencialmente una «vía de Gracia»; ahora bien, en estos métodos, en razón incluso de su naturaleza específica, la distinción entre un aspecto exterior y uno interior se encuentra atenuada y a veces como ignorada, en el sentido de que la «Gracia», que es de orden iniciático en su médula o en su esencia, tiene tendencia a darse en la más amplia medida posible, lo que puede hacer en virtud de la simplicidad y de la universalidad de su simbolismo y de sus medios. Podríamos así decir que, si la separación entre la «vía de mérito» y la «vía de Conocimiento» es forzosamente profunda en razón de su respectiva referencia a la acción meritoria y a la contemplación intelectual, la «vía de Gracia» ocupará en cierto sentido una posición intermedia; la aplicación interior y exterior se unirán en ella en una misma irradiación de Misericordia, y en el dominio de la realización espiritual se darán más bien diferencias de grado que diferencias de principio; toda inteligencia y toda voluntad puede participar, en la medida de sus posibilidades, en una sola y la misma Gracia, y esto nos permite evocar la imagen del sol iluminando indistintamente todo, pero actuando, sin embargo, de una forma diferente sobre las diferentes materias.

Ahora, abstracción hecha de que un tal modo sintético de irradiación —con su desnudamiento de verdades que un exoterismo normal debe dejar velado— era el único medio posible de operar el enderezamiento espiritual de que tenía necesidad el mundo occidental, hay que decir que este modo tiene un carácter providencial en relación a la evolución cíclica, en el sentido de que está comprendido en el Plan divino concerniente al desenvolvimiento final de este ciclo de la humanidad. Desde otro punto de vista, se podría también reconocer, en la desproporción entre la cualidad puramente espiritual del Don crístico y su medio demasiado heterogéneo de recepción, el indicio de un modo excepcional de la Misericordia divina que, sí, se renueva constantemente respecto a la criatura: Dios, para salvar una de las partes «enfermas» de la humanidad o, digamos, «una humanidad», consiente en ser profanado; pero de otro lado —y es aquí una manifestación de Su Impersonalidad la que escapa por definición al punto de vista religioso—, El Se sirve de esta profanación, puesto que «es preciso que haya escándalo», a fin de operar la decadencia final del ciclo, decadencia necesaria para el agotamiento de todas las posibilidades incluidas en éste, luego necesaria al equilibrio y al cumplimiento de la gloriosa irradiación universal de Dios.

El punto de vista dogmatista está obligado, a menos de admitir que los actos de su Dios personal, el único que él considera, se contradicen, a calificar los actos aparente-

mente contradictorios de la Divinidad impersonal —allí donde no puede negarlos pura y simplemente como lo hace en los casos de la diversidad de las formas religiosas— de «misteriosos» y de «insondables», atribuyendo naturalmente estos «misterios» a la Voluntad del Dios personal.

La existencia de un esoterismo cristiano, o más bien el carácter eminentemente esotérico del Cristianismo primitivo, no se desprende solamente de los textos ,del Nuevo Testamento, donde ciertas palabras de Cristo no tienen ningún sentido exotérico, ni solamente de la naturaleza de los ritos —por hablar solamente de lo que es accesible, en alguna medida desde fuera, en la Iglesia latina—, sino todavía del testimonio explícito de los autores antiguos; así San Basilio, en su *Tratado del Espíritu Santo*, habla de una «tradición tácita y mística mantenida hasta nuestros días, y de una instrucción secreta que nuestros padres han observado sin discusión, y que nosotros seguimos permaneciendo en la sencillez de su silencio. Porque ellos habrían aprendido hasta qué punto el silencio era necesario para guardar el respeto y la veneración debidos a nuestros santos misterios. Y, en efecto, no era conveniente divulgar por escrito una doctrina que entraña cosas que no está permitido contemplar a los catecúmenos».

«La salvación no es posible —dice San Dionisio el Areopagita— más que para los espíritus deificados, y la deificación no es más que la unión y la semejanza que uno se esfuerza en tener con Dios... Lo que es compartido uniformemente y, por así decir, en masa con las bienaventuradas Esencias que habitan los Cielos, nos es transmitido a nosotros como en fragmentos y bajo la multiplicidad de símbolos variados en los divinos oráculos. Porque son los divinos oráculos los que fundan nuestra jerarquía. Y por esta palabra hay que entender no solamente lo que nuestros Maestros inspirados nos han dejado en las Santas Cartas y en sus escritos teológicos, sino también lo que ellos transmitieron a sus discípulos mediante una especie de enseñanza espiritual y casi celeste, iniciándoles de espíritu a espíritu de una manera corporal, sin duda, puesto que ellos hablaban, pero que yo me atrevería a llamar también inmaterial, puesto que no escribían. Pero al tener que traducirse estas verdades en los usos de la Iglesia, los Apóstoles las expusieron bajo el velo de los símbolos y no en su sublime desnudez; porque no todos somos santos y, como dice la Escritura, la Ciencia no es para todos»¹¹.

¹¹ Se nos permitirá citar también a un autor católico bien conocido, Paul Vulliaud: «Hemos adelantado que el procedimiento de enunciación dogmática fue, durante los primeros siglos, el de la Iniciación sucesiva; en una palabra, que había un exoterismo y un esoterismo en la religión cristiana. Con perdón, historiadores, pero el vestigio de la «ley del arcano» se encuentra incontestablemente en el origen de nuestra religión... Para captar con toda claridad la enseñanza doctrinal de la Revelación cristiana, es preciso admitir, como anteriormente hemos insistido, el doble grado de la predicación evangélica. La ley que

ordenaba no revelar los dogmas más que a los Iniciados se perpetúa durante mucho tiempo para que los más ciegos y los más refractarios puedan sorprenderse ante sus huellas innegables. El historiador Sozomène escribió, a propósito del Concilio de Nicea, que él quería, en primer lugar, aportar detalles sobre él ‘a fin de dejar a la posteridad un monumento público de verdad’. Se le aconseja callar ‘lo que no debe ser conocido más que de los padres y de los fieles’. La ‘ley del secreto’, por consiguiente, se perpetúa en algunos lugares después de la universal divulgación conciliar del Dogma... San Basilio, en su obra *Sobre la verdadera y piadosa fe*, cuenta que él se abstenía de utilizar términos como Trinidad y consubstancialidad, que no se encuentran en las Escrituras —decía él—, aunque las cosas que significan sí se encuentran en ella... Tertuliano, contra Praxeas, dice que no hace falta hablar, en palabras claras, de la Divinidad de Jesucristo y que se debe llamar *Dios* al Padre y *Señor* al hijo... Tales locuciones, habituales, ¿no parecen de todo punto como los indicios de una convención, puesto que esta fórmula de lenguaje reticente se encuentra en todos los autores de los primeros siglos, que es de aplicación canónica?... La primitiva disciplina del cristianismo comportaba una sesión de examen en la que los *componentes* (los que pedían el bautismo) eran admitidos a la elección. Esta sesión era llamada *escrutinio*. Se trazaba una señal de la cruz sobre las orejas del catecúmeno, pronunciando *Ephpheta*, lo que hacía que la ceremonia se llamara el ‘escrutinio de la apertura de los oídos’. Los oídos eran abiertos a la *recepción (cabâlâh)*, a la *tradición* de las verdades divinas... El problema sinóptico-johánico... no puede resolverse más que recordando la existencia de la doble enseñanza, exotérica y acroamática, histórica y teológica-mística... Hay una teología parabólica. Ella formaba parte de ese patrimonio que Teodoreto llama, en el Prefacio de su *Comentario al Cantar de los Cantares*, la ‘herencia paterna’, lo que significa la transmisión del sentido que se aplica a la interpretación de las Escrituras... El dogma, en su parte divina, constituía la revelación reservada a los Iniciados, bajo ‘la disciplina del arcano’. Tenzelius pretendía remontar el origen de esta ‘ley del secreto’ a fines del siglo IX... Emmanuel Schelstrate, bibliotecario del Vaticano, la constataba con razón en los siglos apostólicos. En realidad, el modo esotérico de transmisión de las verdades divinas y de interpretación de los textos existía entre los judíos como entre los gentiles y, en fin, más tarde, entre los cristianos... Si nos obstinamos en no estudiar los procedimientos iniciáticos de Revelación, no llegaremos jamás a tener una asimilación subjetiva inteligente del Dogma. Las antiguas liturgias no son suficientemente tenidas en consideración y, de la misma manera, la erudición hebraica es absolutamente descuidada... Los Apóstoles y los Padres conservaron en el secreto y el silencio la ‘Majestad de los Misterios’; San Dionisio el Areopagita buscó con afectación el empleo de palabras oscuras; como Cristo fingía llamarse el ‘Hijo del Hombre’, él llama al bautismo la Iniciación de la Teogenesia... La disciplina del arcano fue muy legítima. Los profetas y el propio Cristo no revelaron los divinos arcanos con una claridad que los hiciese comprensibles a todos» (Paul Vulliaud: *Etudes d’Esotérisme catholique*). En fin, permítansenos citar también, y a pesar de la longitud del texto, a un autor de principios del siglo XIX: «En sus orígenes, el *cristianismo* fue una iniciación semejante a la de los paganos. Hablando de esta religión, exclama Clemente de Alejandría: ‘¡Oh misterios verdaderamente sagrados! ¡Oh luz pura! Al resplandor de las antorchas cae el *velo* que cubre a Dios y al cielo. Yo me convierto en santo desde que soy *iniciado*. El Señor mismo es el hierofante; El pone su *sello* al adepto que ilumina y lo recomienda eternamente a su padre. He aquí las orgías de mis misterios. *Venid a haceros recibir*’. Se podrían tomar estas palabras por una simple metáfora, pero los hechos prueban que es preciso interpretarlas al pie de la letra. Los evangelios están llenos de calculadas reticencias, de alusiones a la iniciación cristiana. En ellos se lee: ‘El que pueda adivinar que adivine; el que tenga oídos que oiga.’ Al dirigirse a la muchedumbre, Jesús emplea siempre parábolas: ‘Buscad, dice, y encontraréis; llamad y se os abrirá...’ Las asambleas eran secretas.

No se era admitido a ellas más que en determinadas condiciones. No se llegaba al conocimiento completo de la doctrina sino después de franquear tres grados de instrucción. Los iniciados, pues, se repartían en tres clases. La primera era la de los *auditores*, la segunda la de los *catecúmenos* o *competentes* y la tercera la de los fieles. Los auditores constituían una especie de novicios a los que se preparaba, mediante ciertas prácticas e instrucciones, para recibir la comunicación de los dogmas del cristianismo. Una parte de estos dogmas era revelada a los catecúmenos, los cuales, después de las purificaciones ordenadas, recibían el bautismo, o la *iniciación de la teogénesis* (generación divina), como la llama San Dionisio en su *Jerarquía eclesiástica*; se convertían desde ese momento en *domésticos* de la fe y tenían acceso a las iglesias. Nada había en los misterios de secreto u oculto para los fieles; todo se hacía en su presencia; ellos podían verlo y oírlo todo; tenían derecho a asistir a toda la liturgia; les estaba prescrito examinarse atentamente, a fin de que no se deslizara entre ellos ningún profano o iniciado de un grado inferior; y el *signo de la cruz* les servía para reconocerse unos a otros. Los misterios se dividían en dos partes. La primera era llamada *misa de los catecúmenos*, porque los miembros de esta clase podían asistir a ella; comprendía todo cuanto se dice desde el comienzo del oficio divino hasta la recitación del símbolo. La segunda se llamaba *misa de los fieles*. Comprendía la preparación del *sacrificio*, el sacrificio mismo y la acción de gracias que sigue. Cuando comenzaba esta misa, un diácono decía en alta voz: *sancta sanctis; loris canes!* (¡las cosas santas son para los santos; que se retiren los perros!). Entonces se expulsaba a los catecúmenos y a los penitentes, es decir, a los fieles que, teniendo alguna falta grave que reprochase, habían sido sometidos a las expiaciones ordenadas por la Iglesia y no podían asistir a la celebración de los *espantosos misterios*, como los llama San Juan Crisóstomo. Una vez solos, los fieles recitaban el símbolo de la fe, a fin de estar seguros de que todos los asistentes habían recibido la iniciación y de que se podía hablar delante de ellos, *abiertamente y sin enigmas*, de los grandes misterios de la religión y sobre todo de la Eucaristía. Se mantenía la doctrina y la celebración de este sacramento en un secreto inviolable; y si los doctores hablaban de ellos en sus sermones o en sus libros no era sino con una gran reserva, a medias palabras, enigmáticamente. Cuando Diocleciano ordenó a los cristianos entregar a los magistrados sus libros sagrados, aquellos que, por temor a la muerte, obedecieron este edicto del emperador, fueron expulsados de la comunión de los fieles y considerados como traidores y apóstatas. En San Agustín se puede ver qué dolor conmovió a la Iglesia al ver las sagradas Escrituras en manos de los infieles. A los ojos de la Iglesia significaba una horrible profanación cuando un hombre no iniciado entraba en el templo y asistía al espectáculo de los misterios sagrados. San Juan Crisóstomo señala un hecho de este género al papa Inocencio I. Soldados bárbaros habían entrado en la iglesia de Constantinopla la víspera de Pascua: ‘Las mujeres catecúmenas, que se habían desvestido para ser bautizadas, se vieron obligadas por el terror a huir completamente desnudas; aquellos bárbaros no les dieron tiempo a cubrirse. Entraron en los lugares en que se conservan con profundo respeto las cosas santas, y algunos de entre ellos, *que no estaban todavía iniciados en nuestros misterios*, vieron todo lo que había allí de sagrado.’ El número de los fieles, que aumentaba de día en día, llevó a la Iglesia, en el siglo VII, a instituir los órdenes menores, entre las que se encontraban los *porteros*, que sucedieron a los diáconos y a los subdiáconos en la función de guardar las puertas de las iglesias. Hacia el año 700, todo el mundo fue admitido a la visión de la liturgia, y de todo el misterio que rodeaba en los primeros tiempos el ceremonial sagrado, no se ha conservado más que la costumbre de recitar secretamente el canon de la misa. Sin embargo, en el rito griego el oficiante celebra, todavía hoy día, el oficio divino detrás de unas cortinas, que no es recorrida más que en el momento de la elevación; pero en este momento, los asistentes deben estar posternados o inclinados de tal forma que no pueden ver el

Hemos dicho más arriba que el Cristianismo representa una «vía de Gracia» o de «Amor» (el *bhakti-mârga* de los hindúes); esta definición requiere aún algunas precisiones de orden general, que formularemos de la manera siguiente: lo que distingue más profundamente la Nueva de la Antigua Alianza es que en ésta predominaba el aspecto divino de Rigor, mientras que en aquélla es, por el contrario, el aspecto de Clemencia el que prevalece; ahora bien, la vía de Clemencia es, en un cierto sentido, más fácil que la del Rigor porque, siendo al mismo tiempo de un orden más profundo, se beneficia de una Gracia particular: es la «justificación por la Fe», cuyo «yugo es suave y su peso ligero», y que hace inútil el «yugo del Cielo» de la Ley mosaica. Esta «justificación por la Fe» es por lo demás análoga —y esto es lo que le confiere todo su alcance esotérico— a la «liberación por el Conocimiento», siendo la una como la otra más o menos independientes de la «Ley», es decir, de las obras¹². La Fe no es otra cosa, en efecto,

santo sacramento.» (F.-T..B. Clavel, *Histoire pittoresque de la Franc-Maçonnerie et des Sociétés secrètes anciennes et modernes.*)

¹² Una diferencia análoga a la que opone la «Fe» y la «Ley» la volvemos a encontrar en el interior del dominio iniciático: a la «Fe» corresponden aquí los diferentes movimientos espirituales fundados sobre la invocación del Nombre divino (el *japa* hindú, el *buddhânumriti*, *nienfo* o *nembutsu* búdico y el *dhikr* musulmán); un ejemplo particularmente típico de esto es el de Shri Chaitanya rechazando todos sus libros para no consagrarse más que a la invocación *bhâktica* de Krishna, actitud semejante a la de los cristianos rechazando la «Ley» y las «obras» en nombre de la «Fe» y del «Amor». Igualmente, por citar otro ejemplo, las escuelas búdicas japonesas *Jôdo-Shinshu*, cuya doctrina, fundada sobre los *sutras* de *Amithaba*, es análoga a ciertas doctrinas del Budismo chino y proceden como éstas del «voto original de *Amida*», rechazan las meditaciones y las austeridades de otras escuelas búdicas y no practican más que la invocación del nombre sagrado de *Amida*: el esfuerzo ascético es reemplazado por la simple confianza en la Gracia del *Buddha-Amida*, Gracia que El acuerda en Su Compasión por quienes le invocan y sin ningún «mérito» por parte de éstos. «La invocación del Nombre sagrado debe ir acompañada de una absoluta sinceridad de corazón y de la fe más completa en la bondad de *Amida*, que ha querido que todas las criaturas fuesen salvas. Por piedad para con los hombres de los ‘Últimos tiempos’, *Amida* ha permitido, para salvarles de los sufrimientos del mundo, que las virtudes sean sustituidas por la fe en el valor Redentor de Su Gracia». «Todos somos iguales por efecto de nuestra fe común, de nuestra confianza en la Gracia de *Amida-Buddha*». «Toda criatura, por gran pecadora que sea, está segura de ser salvada y abrazada en la luz de *Amida* y de obtener un lugar en la ‘eterna e imperecedera Tierra de Felicidad, si simplemente cree en el Nombre de *Amida-Buddha*, y si, abandonando las preocupaciones presentes y futuras de este mundo, se refugia entre las manos liberadoras tan misericordiosamente tendidas hacia todas las criaturas, y recita Su Nombre con una entera sinceridad de corazón.» «Conocemos el Nombre de *Amida* por las predicaciones de *Shakia-Muni* y sabemos que en este Nombre se encuentra incluida la fuerza del deseo de *Amida* de salvar a todas las criaturas. Oír este Nombre es oír la voz de la salvación diciendo: ‘Tened confianza en Mí y Yo os salvaré con toda seguridad’, palabras que *Amida* nos dirige directamente. Esta significación está contenida en el nombre *de Amida*. Mientras que todas nuestras demás acciones están más o menos manchadas de impurezas, la repetición del *Namu-Amida-Bu* es un acto exento de toda impureza, porque no es que nosotros lo recitemos, sino que es el mismo *Amida* quien, dándonos Su propio Nombre, nos lo

que el modo *bháktrico* del Conocimiento y de la certidumbre intelectual, lo que significa que es un acto pasivo de la inteligencia, teniendo por objeto no inmediatamente la verdad como tal, sino un símbolo de ésta; este símbolo descubrirá sus secretos en la medida en que la Fe sea grande, y lo será por una actitud de confianza, o de certidumbre emocional, luego por un elemento de *bhakti*, de amor. La Fe, en tanto es una actitud contemplativa, tiene por sujeto la inteligencia; se puede, pues, decir que es un Conocimiento virtual; pero como su modo es pasivo, debe compensar esta pasividad mediante una actitud activa complementaria, es decir, por una actitud voluntaria cuya substancia será precisamente la confianza y el fervor, gracias a los cuales la inteligencia recibirá certidumbres espirituales. La Fe es *a priori* una disposición natural del alma a admitir lo sobrenatural; ella será, pues, esencialmente una intuición de lo sobrenatural, provocada por la Gracia que, sí, será actualizada mediante la actitud de confianza ferviente¹³.

hace repetir.» «Tan pronto como nuestra creencia en nuestra salvación por *Amida* se despierta y fortifica, nuestro destino está fijado: renaceremos en la Tierra Pura y nos convertiremos en Budas. Entonces, está dicho que seremos totalmente abrazados por la Luz de *Amida* y que, viviendo bajo Su dirección llena de amor, nuestra vida será llena de una alegría indescriptible, don de *Buda*» (véase *Les Sectes bouddhiques japonaises*, de E. Steinilber-Oberlin y Kuni Matsuo). «El voto original de *Amida* es el de recibir en Su Tierra de felicidad a quienquiera que pronuncie Su Nombre con una confianza absoluta: ¡Bienaventurados, pues, aquellos que pronuncien Su Nombre! Un hombre puede tener fe, pero si no pronuncia el Nombre, su fe no le servirá para nada. Otro puede pronunciar el Nombre pensando únicamente en esto, pero si su fe no es lo bastante profunda, su renacimiento no tendrá lugar. Pero el que cree firmemente en el renacimiento como resultado del *nembutsu* (invocación) y pronuncia el Nombre, éste, sin ninguna duda, renacerá en la Tierra de la recompensa» (véase *Essais sur le Bouddhisme Zen*, vol. III, de Daisetz Teitaro Suzuki). Se habrán podido reconocer sin mucho esfuerzo las analogías sobre las que queríamos llamar la atención: *Amida* no es otro que el Verbo divino. *Amida-Buda* puede, pues, transcribirse, en términos cristianos, por «Dios Hijo, Cristo», equivaliendo el Nombre de «Cristo Jesús» al de *Buda Shakia-Muni*; el Nombre redentor de *Amida* corresponde exactamente a la Eucaristía y la invocación de este Nombre a la comunión; en fin, la distinción entre *jiriki* (poder individual, es decir, esfuerzo en vista del mérito) y *tariki* (poder del otro, es decir, gracia sin mérito) —constituyendo este último precisamente la vía del *Jôdo-Shinshu*—es análogo a la distinción paulina entre la «Ley» y la «Fe». Añadamos aún que si el Cristianismo moderno padece de una cierta regresión del elemento intelectual, es precisamente porque su espiritualidad original era *bháktrica* y la exoterización de la *bhakti* entraña inevitablemente una regresión de la intelectualidad en provecho de la sentimentalidad.

¹³ La vida del gran *bhakta* Shrí Râmakrishna ofrece un ejemplo muy instructivo de este modo *bháktrico* de Conocimiento: en lugar de partir de un dato metafísico que le hubiese permitido entrever la vanidad de las riquezas, como lo habría hecho un *jnânin*, él rogaba a *Kali* que le hiciese comprender, mediante una revelación, la identidad entre el oro y la arcilla: «...Todas las mañanas, durante largos meses, he tenido en mis manos una moneda y un trozo de greda, y he repetido: *El oro es arcilla y la arcilla es oro*. Pero este pensamiento no operaba en mí ningún trabajo espiritual; nada venía a ‘probarme la verdad de un tal aserto. No puedo acordarme al cabo de cuántos meses de meditación, estaba sentado una mañana, al amanecer, a la orilla del río, suplicando a nuestra Madre que hiciese en mí la Luz. Y, de repente, todo el uni-

Cuando por la Gracia la Fe sea completa, se disolverá en el Amor, que es Dios; es por esto por lo que, desde el punto de vista teológico, los Bienaventurados del Cielo no tienen ya Fe, puesto que ellos ven ya a su objeto: Dios, que es Amor o Beatitud. Añadamos que, desde el punto de vista iniciático, esta visión puede, e inclusive debe, obtenerse desde esta vida, como por otra parte lo enseña la tradición hesiquiasta. Pero hay otro aspecto de la Fe que conviene mencionar aquí. Nos referimos a la conexión entre la Fe y el milagro, de la que queremos hablar; conexión que explica la importancia capital que el último tiene no sólo en Cristo, sino inclusive en el Cristianismo como tal; contrariamente a lo que ocurre en el Islam, el milagro juega en el Cristianismo un papel central y casi orgánico, y esto no deja de estar relacionado con el carácter de *bhakti* propio de la vía cristiana. El milagro, en efecto, sería inexplicable sin el papel que representa en la Fe; no teniendo ningún valor persuasivo en sí mismo, porque, de tenerlo, los milagros satánicos constituirían un criterio de verdad, tiene un valor extremo, por el contrario, en conexión con todos los demás factores que intervienen en la Revelación crística; en otros términos, si los milagros de Cristo, de los Apóstoles y de los santos son preciosos y venerables, es únicamente porque ellos se añaden a otros criterios que permiten *a priori* atribuir a estos milagros el valor de «signos» divinos. La función esencial y primordial del milagro es la de poner en marcha sea la gracia de la Fe —lo que presupone, en el hombre tocado por esta gracia, una predisposición natural a admitir lo sobrenatural, sea o no consciente esta predisposición—, sea el perfeccionamiento de una Fe ya adquirida. Para precisar todavía mejor el papel del milagro, no solamente en el Cristianismo, sino en todas las formas religiosas —porque no existe ninguna que ignore los hechos milagrosos—, diremos que el milagro, abstracción hecha de su cualidad simbólica que lo emparenta con el objeto mismo de la Fe, es propio para suscitar una intuición que será, en el alma del creyente, un elemento de certidumbre. En fin, si el milagro desencadena la Fe, ésta puede a su vez dar lugar al milagro, que será así una confirmación de esa «Fe que mueve las montañas». Esta relación recíproca muestra también que estos

verso se me apareció revestido de un resplandeciente manto de oro... Después el paisaje tomó un aspecto más oscuro, color de arcilla marrón, más bello todavía que el oro. Y mientras que esta visión se grababa profundamente en mi alma, oí como el berrido de más de diez mil elefantes que clamaba en mi oído: *La arcilla y el oro no son más que uno para ti*. Mis plegarias habían sido escuchadas y yo arrojé al Ganges, muy lejos, la moneda de oro y el trozo de cristal.»

En este orden de ideas, citemos estas reflexiones de un teólogo ortodoxo: «El dogma que expresa una verdad revelada, que se nos presenta como un misterio insondable, debe ser vivido por nosotros en un proceso en el curso del cual, en lugar de asimilar el misterio a nuestro modo de entendimiento, será preciso, por el contrario, que nos empeñemos en un cambio profundo, en una transformación interior de nuestro espíritu, para hacernos aptos para la experiencia mística» (Vladimir Losky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*).

dos elementos están cosmológicamente ligados y que su conexión no tiene nada de arbitraria, al establecer el milagro un contacto inmediato entre la Omnipotencia divina y el mundo, y al establecer la Fe, a su vez, un contacto análogo, aunque pasivo, entre el microcosmos y Dios; el simple raciocinio, es decir, la operación discursiva de lo mental está tan alejada de la Fe como lo están las leyes naturales del milagro, mientras que el conocimiento intelectual verá lo milagroso en lo natural y viceversa.

En cuanto a la Caridad, que es la más importante de las tres virtudes teologales, comporta dos aspectos, uno pasivo y el otro activo: el Amor espiritual es una participación pasiva en Dios que es Amor infinito; pero el amor será por el contrario activo con respecto a lo creado.

El amor al prójimo, en tanto que expresión necesaria del Amor a Dios, es un complemento indispensable de la Fe; estos dos modos de la Caridad se encuentran afirmados por la enseñanza evangélica sobre la Ley suprema, implicando el primer modo la consciencia de que sólo Dios es Beatitud y Realidad, y el segundo la consciencia de que el *ego* no es ilusorio, identificándose el «yo» de otro en realidad a «mí mismo»¹⁴; si yo debo amar al «prójimo» porque él es «yo», esto significa que yo debo amarme *a priori*, no siendo por otra parte otra cosa que «prójimo»; y si yo debo amarme, sea en «mí mismo» o en el «prójimo», es porque Dios me ama y yo debo amar lo que El ama; y si El me ama es porque ama Su creación o, en otros términos, porque la Existencia misma es Amor y porque el Amor es como el perfume del Creador inherente a toda criatura. De la misma manera que el Amor de Dios, es decir, la Caridad que tiene por objeto las Perfecciones divinas y no nuestro bienestar, es el Conocimiento de la sola Realidad divina en la que se disuelve la aparente realidad de lo creado —conocimiento que implica la identificación del alma con su Esencia increada¹⁵, lo que representa también un aspecto del simbolismo del Amor—, de la misma manera el amor al prójimo no es en el fondo otra cosa que el conocimiento de la indiferenciación de lo creado ante Dios; antes de pasar de lo creado al Creador, o de lo manifestado al Principio, es preciso en efecto haber realizado la indiferenciación o, digamos, la «nada» de este manifestado; es hacia esto hacia lo que apunta la moral de Cristo, no solamente por la indistinción que ella establece entre el «yo» y el «no-yo», sino también, secundariamente, por su indiferencia

¹⁴ Esta realización del «no-yo» explica el importante papel que en la espiritualidad cristiana juega la humildad, a la que corresponde, en la espiritualidad islámica, la «pobreza» (*faqr*) y, en la espiritualidad hindú, la «infancia» (*bâlyá*); se recordará el simbolismo de la infancia en la enseñanza de Cristo.

¹⁵ «Nosotros somos totalmente transformados en Dios —dice el Maestro Eckhart— y convertidos en El; de la misma manera que, en el sacramento, el pan se convierte en el cuerpo de Cristo, así yo soy convertido en El, de manera que El me hace Su Ser uno y no simplemente semejante; por el Dios vivo, es cierto que aquí no hay ya ninguna distinción.»

al respecto de la justificación individual y del equilibrio social; el Cristianismo se sitúa, pues, fuera de las «acciones y reacciones» del orden humano; no es, pues, exotérico por definición primera. La caridad cristiana no tiene ni puede tener ningún interés en el «bienestar» por sí mismo, porque el verdadero Cristianismo, como toda religión ortodoxa, estima que la única verdadera felicidad de la que puede gozar la sociedad humana es su bienestar espiritual con, como flor de éste, la presencia del santo, meta de toda civilización normal; porque «los muchos sabios son la salud del mundo» (Sab. 6,24). Una verdad que los moralistas ignoran es la de que, cuando la obra de caridad es cumplida por amor a Dios, o en virtud del conocimiento de que «yo» soy el «prójimo» y que el «prójimo» es «yo mismo» —conocimiento que implica por otra parte este amor— la obra de caridad tendrá para el prójimo no solamente el valor de un beneficio exterior, sino también el de una bendición; por contra, cuando la caridad no es ejercida ni por amor a Dios ni en virtud del dicho conocimiento, sino únicamente en vista del simple «bienestar» humano considerado como un fin en sí, la bendición inherente a la verdadera caridad no acompaña el aparente beneficio, ni para quien la ejerce ni para quien la recibe.

La presencia de las órdenes monásticas no podría tener otra explicación que la existencia de una tradición iniciática en la Iglesia de Occidente tanto como en la Iglesia de Oriente, tradición que se remonta —San Benito lo atestigua como lo atestiguan los Hesiquistas— a los Padres del desierto, luego a los Apóstoles y a Cristo; el hecho de que el cenobitismo de la Iglesia latina se remonte a los mismos orígenes que el de la Iglesia griega —formando éste por lo demás una comunidad única y no comunidades diferentes— prueba precisamente que el primero es de esencia esotérica al igual que el segundo; y asimismo el eremitismo está considerado por una y otra parte como la cumbre de la perfección espiritual —San Benito lo dice explícitamente en su regla—, lo que permite concluir que la desaparición de los eremitas marca el declive de la floración crística. La vida monástica, lejos de constituir una vía suficiente en sí misma, es designada en la Regla de San Benito como un «comienzo de vida religiosa»; en cuanto a «aquel que acelera su marcha hacia la perfección de la vida monástica, para él están las enseñanzas de los Santos Padres, cuya observación conduce al hombre a la meta suprema de la religión»¹⁶; ahora bien, estas enseñanzas son las que constituyen la misma esencia doctrinal del Hesiquismo.

¹⁶ Citemos también la continuación de este pasaje, perteneciente al último capítulo del libro, titulado *Que la práctica de la justicia no está toda contenida en esta regla*: «¿Cuál es, en efecto, la página, cuál es la palabra de autoridad divina en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, que no sea una regla muy segura para la conducta del hombre? O aún, ¿cuál es el libro de los Santos Padres católicos que no nos enseñe en

El órgano del espíritu, o el principal centro de la vida espiritual, es el corazón; aquí, todavía, la doctrina hesiquiasta está en perfecto acuerdo con la enseñanza de todas las demás tradiciones iniciáticas. Pero lo que en el Hesiquiasmo hay de más importante desde el punto de vista de la realización espiritual es que enseña el medio de perfeccionar la participación natural del microcosmos humano en el Metacosmos divino transmutándola en participación sobrenatural y finalmente en unión e identidad: este medio es la «plegaria interior» o la «plegaria de Jesús». Esta oración sobrepasa en principio todas las virtudes, porque ella es un acto divino en nosotros y, por tanto, el mejor acto posible; únicamente por medio de esta oración puede realmente la criatura unirse a su Creador; el fin principal de esta oración es, por consiguiente, el estado espiritual supremo, en el cual el hombre sobrepasa todo cuanto pertenece a la criatura y, uniéndose íntimamente a la Divinidad, es iluminada por la Luz divina; este estado es el «santo silencio», simbolizado por otra parte por el color negro de ciertas Vírgenes¹⁷.

A quienes estiman que la «plegaria espiritual» es cosa fácil e inclusive gratuita, el Palamismo responde que esta plegaria constituye por el contrario la vía más estrecha que existe, pero a cambio conduce a las más altas cimas de la perfección, a condición — y esto es esencial y reduce a la nada las chatas suspicacias de los moralistas— de que la actividad imprecatoria se encuentre de acuerdo con el resto de la actividad humana. En otros términos, las virtudes —o conformidad con la Ley divina— constituyen la *conditio sine qua non*, fuera de la cual la plegaria espiritual no tendría ninguna eficacia; estamos, pues, muy lejos de la ingenua ilusión de quienes se imaginan poder llegar a Dios por medio de prácticas simplemente maquinales y en ausencia de todo otro tipo de compromiso u obligación. «La virtud —enseña la doctrina palamita— nos dispone para la unión con Dios, pero la Gracia cumple esta unión inexpresable.» Si las virtudes cum-

alto grado el camino recto para acceder a nuestro Creador? Además, las Conferencias de los Padres, sus Instituciones y sus Vidas (de los Padres del desierto), como asimismo la Regla de nuestro padre San Basilio, ¿qué son sino el ejemplar de los monjes que viven y obedecen como es preciso, y los auténticos documentos de las virtudes? Nosotros, relajados, malvientes, llenos de descuidos, tenemos la materia para enrojecer de confusión. Quien quiera que tú seas pues, que aceleras tu marcha hacia la patria celestial, cumple primeramente, con la ayuda de Cristo, este débil esbozo de regla que nosotros hemos trazado; después, al fin, alcanzarás, bajo la protección de Dios, estas alturas más sublimes de doctrina y de virtudes, cuyo recuerdo acabamos de evocar.»

¹⁷ Este «silencio» es el exacto equivalente del *nirvana* hindú y búdico y del *fanâ* sufí; al mismo simbolismo se refiere la «pobreza» (*faqr*) en la que se cumple la «unión» (*tawhîd*). Mencionemos igualmente, en lo que concierne a esta unión real —o a esta reintegración de lo finito en lo Infinito— el título de un libro de San Gregorio Palamas, *Testimonio de los santos, que muestra que quienes participan en la Gracia divina se hacen, conforme a la Gracia, sin origen e infinitos*. Y recordemos aquí este adagio del esoterismo musulmán: «El sufí no es creado».

plen este papel de formas de conocimiento es porque ellas evocan por analogía «actitudes divinas»; no hay efectivamente virtud que no derive de un Prototipo divino, y éste es el sentido más profundo de las virtudes; «ser» es «conocer».

Llamaremos finalmente la atención sobre el alcance verdaderamente fundamental y realmente universal de la invocación del Nombre divino; éste es, en el Cristianismo — como en el Budismo y en ciertas sectas iniciáticas hindúes— un Nombre del Verbo manifestado¹⁸, en este caso el Nombre de «Jesús» que, como todo Nombre divino revelado y ritualmente pronunciado, se identifica misteriosamente con la Divinidad; es en el Nombre divino donde se efectúa el misterioso encuentro entre lo creado y lo Increado, lo contingente y lo Absoluto, lo finito y lo Infinito; el Nombre divino es así una manifestación del Principio supremo o, para expresarnos de una manera todavía más directa, es el Principio supremo que se manifiesta; no es, pues, en primer lugar una manifestación, sino el Principio mismo¹⁹. «El sol se cambiará en tinieblas y la luna en sangre, antes de que venga el gran terrible día del Señor —dice el profeta Joel—, pero aquellos que invoquen el Nombre del Señor serán salvados»²⁰; y recordemos también el principio de la primera Epístola a los Corintios, dirigida a «todos los que invocan el nombre de Nuestro Señor Jesucristo en todo lugar», y también, en la primera Epístola a los Tesalonicenses, la prescripción de «rogar sin descanso», que San Juan Damasceno comenta en estos términos: «Es preciso aprender a invocar el Nombre de Dios más que a respirar, en todo momento, en todo lugar y durante cualquier ocupación. El Apóstol dice: Orad sin descanso; es decir, enseña que se debe recordar a Dios en todo momento, en todo lugar y durante cualquier ocupación»²¹. No es, pues, sin razón que los Hesiquiastas conside-

¹⁸ En este punto, se nos viene a la mente la invocación de *Amida-Buddha* y la fórmula *Om mani padmê hum* y, por lo que respecta al hinduismo, las invocaciones de Rama y de Krishna.

¹⁹ De la misma manera Cristo, según la perspectiva cristiana, no es en primer lugar hombre, sino Dios.

²⁰ Los Salmos contienen varias referencias a la invocación del Nombre de Dios: «Invoco al Señor con mi voz y él me oye desde su montaña santa.» «Yo he invocado el Nombre del Señor. ¡Señor, salva mi alma!». «El Señor está cerca de todos aquellos que le invocan, de quienes le invocan seriamente.» Dos pasajes contienen al mismo tiempo una referencia al modo eucarístico: «Abre tu boca, que quiero llenarla.» «El que hace feliz tu boca a fin de que vuelvas a ser joven como un águila.» Y en Isaías: «No temas, porque Yo te he salvado, Yo te he llamado por tu nombre, tú eres para Mí.» «Buscad al Señor, porque El puede ser encontrado; invocadle, porque El está cerca.» Y Salomón, en el *Libro de la Sabiduría*: «He invocado, y el Espíritu de la Sabiduría ha venido a mí.»

²¹ En un comentario de San Juan Damasceno, las palabras «invocar» y «acordarse» aparecen para describir o ilustrar una misma idea; ahora bien, es sabido que la palabra árabe *dhikr* significa a la vez «invocación» y «recuerdo»; de la misma manera, en el Budismo, «pensar en Buda» e «invocar» a Buda se expresa con una misma palabra (*buddhânumriti*; el *nienfo* chino y el *nembutsu* japonés). Por otra parte, es digno de nota el hecho de que los Hesiquiastas y los Derviches designan la invocación con la misma

ran la invocación del Nombre de Jesús como legada por Este a los Apóstoles: «Es así — dice la *Centuria* de los monjes Calixto e Ignacio— como nuestro misericordioso y bienamado Señor Jesucristo, en el momento en que se acerca a Su Pasión libremente aceptada por nosotros, lo mismo que en el momento en que, después de Su Resurrección, Se muestra visiblemente a los Apóstoles e inclusive cuando se dispone a ascender hacia el Padre... ha legado a los Suyos estas tres cosas (la invocación de Su Nombre, la Paz y el Amor, que corresponden, respectivamente, a la Fe, la Esperanza y la Caridad)... El principio de toda actividad de amor divino es la invocación confiada del Nombre Salvador de Nuestro Señor Jesucristo, como El mismo ha dicho (Juan, 15, 5): Sin Mí no podéis hacer nada... Por la invocación confiada del Nombre de Nuestro Señor Jesucristo, esperamos firmemente obtener Su Misericordia y la verdadera Vida oculta en El. Ella se asemeja a otro Manantial divino que no se agota jamás (Juan, 4, 14) y que hace brotar estos dones cuando es invocado el Nombre de Nuestro Señor Jesucristo, sin imperfección, en el corazón.» Y citemos todavía este pasaje de una Epístola (*Epístola ad monachos*) de San Juan Crisóstomo: «Yo he oído decir a los Padres: ‘¿Qué es de ese monje que abandona la regla y la desprecia? El debería, cuando come y bebe, y cuando está sentado o cuando sirve a los otros, o cuando camina o cuando haga lo que haga, invocar sin parar: Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí...’²² Persevera sin parar en el

palabra: los Hesiquistas llaman «trabajo» la recitación de la «oración de Jesús», mientras que los Derviches llaman «ocupación» o «asunto» (*shughl*) a toda invocación.

²² Esta fórmula se reduce frecuentemente, sobre todo en los espirituales más avanzados en la vía al simple Nombre de Jesús. «El medio más importante de la vida de oración es el Nombre de Dios, invocado en la oración. Los ascetas y todos cuantos llevan una vida de oración, desde los anacoretas de la Tebaida y los hesiquistas del Monte Athos..., insisten sobre todo en esta importancia del Nombre de Dios. Fuera de los oficios, existe para todos los ortodoxos una regla de oraciones, compuestas de salmos y de diferentes plegarias; para los monjes es mucho más considerable. Pero lo que es más importante en la oración, lo que constituye el corazón mismo de la plegaria, es que es llamada la oración de Jesús: «Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí, pobre pecador.» Esta oración repetida cientos de veces, inclusive indefinidamente, constituye el elemento esencial de toda regla de oración monástica; ella puede, si es necesario, reemplazar los Oficios y todas las demás plegarias, porque su valor es universal. La fuerza de esta oración no reside en su contenido, que es simple y claro (es la oración del peajero), sino en el dulcísimo Nombre de Jesús. Los ascetas dan testimonio de que este Nombre reafirma la fuerza de la presencia de Dios. No solamente Dios es invocado por este Nombre, sino que El está ya presente en esta invocación. Se puede afirmar ciertamente de todo Nombre de Dios, pero hay que decirlo sobre todo del nombre divino y humano de Jesús, que es el Nombre propio de Dios y del hombre. En resumen, el Nombre de Jesús, presente en el corazón humano, le comunica la fuerza de la deificación que el Redentor nos ha concedido» (S. Boulgakof, *La Ortodoxia*).

«El nombre de Jesús —dice San Bernardo— no es solamente luz, es también alimento. Todo alimento es demasiado seco para ser asimilado por el alma si no está dulcificado por este condimento; es demasiado insípido, si esta sal no le quita su insipidez. Yo no encuentro ningún gusto en tus escritos, si en ellos

Nombre de Nuestro Señor Jesús, a fin de que tu corazón beba el Señor y el Señor beba tu corazón, y así los dos se conviertan en Uno.»

no puedo leer ese Nombre; ningún gusto en tus discursos, si no lo oigo resonar en ellos. Ese Nombre es miel para mi boca, melodía para mis oídos, alegría para mi corazón, pero también un remedio. ¿Que alguno de vosotros se siente abatido por la tristeza? Que guste a Jesús con la boca y con el corazón, y he aquí que a la luz de Su Nombre toda nube se disipa y el cielo vuelve a estar sereno. ¿Que alguno se deja arrastrar a una falta o experimenta la tentación de la desesperación? Que invoque el nombre de la Vida y la Vida lo reanimará» (Sermón 15 sobre *El Cantar de los Cantares*).

IX

SER HOMBRE ES CONOCER

La evidencia de la unidad trascendente de las religiones surge, no solamente de la unidad de la Verdad, sino también de la unidad del género humano. La razón suficiente de la criatura humana es saber pensar; no cualquier cosa, sino lo que importa, que a fin de cuentas es lo único importante. El hombre es el único ser sobre la tierra que es capaz de prever la muerte y que puede desear sobrevivir, el único que desea —y puede— saber el porqué del mundo, del alma, de la existencia. Nadie puede negar que, en la naturaleza ingénita del hombre está el plantearse estas cuestiones y el tener, por consiguiente, derecho a unas respuestas, así como a tener acceso a ellas, en virtud de este derecho, ya sea mediante la Revelación, ya sea mediante la Intelección, fuentes ambas que actúan según sus propias leyes y dentro del cuadro de las correspondientes condiciones.

A veces quisiera uno excusarse de parecer estar queriendo demostrar lo evidente, «abrir puertas abiertas», como se dice en francés, si no fuera porque vivimos en un mundo en que las puertas habitualmente abiertas están sabiamente cerradas, y esto cada vez más, gracias a los cuidados de un relativismo psicologista y subjetivista, hasta biólogo, que todavía se atreve a llamarse «filosofía». Vivimos, en efecto, en una época en que la inteligencia es metódicamente arruinada en sus mismos fundamentos, en la que, por tanto, se hace cada vez más oportuno hablar de la naturaleza del espíritu, aunque no fuese más que a título de «consolación» o para suministrar algunos argumentos, «útiles para todos los fines».

Al decir esto, nos acordamos de un pasaje del Corán: Abraham pide a Dios que le muestre cómo El resucita a los muertos; Dios responde con una pregunta: «¿No crees tú todavía?» Abraham responde: «Sí, pero lo pregunto a fin de que mí corazón se apacigüe.» En este sentido es en el que nos parece que siempre está permitido recordar verdades que en sí son evidentes, eventualmente inclusive conocidas por todo el mundo, tanto más cuanto que las verdades más conocidas son a menudo también las más desconocidas.

El signo distintivo del hombre es la inteligencia total, o sea, objetiva y capaz de concebir lo absoluto; decir que ella posee esta capacidad equivale precisamente a decir que es objetiva o que es total. La objetividad por la que la inteligencia humana se distingue

de la inteligencia animal estaría desprovista de razón suficiente sin la capacidad de concebir lo absoluto o lo infinito, o sin el sentido de la perfección.

Se ha dicho que el hombre es un animal racional, lo que es justo en el sentido precisamente de que la razón es el signo distintivo del hombre; pero ella no podría existir sin esta inteligencia suprarracional que es el Intelecto, que ella prolonga hacia el mundo de los fenómenos sensoriales. De la misma manera, el lenguaje es el signo distintivo del hombre en el sentido de que prueba la presencia de la razón y, *a fortiori*, la del Intelecto; el lenguaje, como la razón, es la prueba del Intelecto, teniendo, tanto uno como la otra su motivación profunda en el conocimiento de las realidades trascendentes y de nuestros fines últimos.

La inteligencia como tal se prolonga en la voluntad y en el sentimiento: si la inteligencia es objetiva, la voluntad y el sentimiento lo serán igualmente. El hombre se distingue del animal por una voluntad libre y un sentimiento generoso, porque él se distingue por una inteligencia total: la totalidad de la inteligencia da lugar, por prolongación, a la libertad de la voluntad y a la generosidad del sentimiento o del carácter. Porque sólo el hombre puede querer lo que es contrario a sus instintos o a sus intereses inmediatos; él únicamente puede ponerse en el lugar de los otros y sentir con ellos y en ellos, y él sólo es capaz de sacrificio y de piedad.

La voluntad está para realizar, pero su realización está determinada por la inteligencia; el sentimiento está para amar —en cuanto a su naturaleza intrínseca y positiva—, pero su amor está también determinado por la inteligencia, sea racional, sea intelectual, sin la que sería ciego. El hombre es la inteligencia, luego la objetividad, y esta inteligencia objetiva determina todo lo que él es y todo lo que hace.

Es lógico que quienes reivindican exclusivamente la Revelación y no la Intelección tengan tendencia a desacreditar la inteligencia, de ahí la noción de «orgullo intelectual». Llevan razón si se trata de «nuestra» inteligencia «por sí sola», pero no si se trata de la inteligencia en sí e inspirada por el Intelecto, a fin de cuentas divino. Porque el pecado de los filósofos consiste, no en fiarse de la inteligencia como tal, sino en fiarse de la inteligencia de ellos, y en no fiarse, por consiguiente, más que de la inteligencia desgajada de sus raíces sobrenaturales.

Es preciso comprender dos cosas: en primer lugar, que la inteligencia no nos pertenece y que lo que nos pertenece no es toda la inteligencia; en segundo lugar, que la inteligencia, en tanto nos pertenece, no se basta a sí misma, sino que tiene necesidad de la nobleza del alma, de la piedad y de la virtud para poder sobrepasar su particularidad humana y para incorporar la inteligencia en sí. La inteligencia no acompañada de la virtud carece, en efecto, de sinceridad, y la falta de sinceridad limita forzosamente su

horizonte; es preciso ser lo que se quiere llegar a ser o, dicho de otra manera, es preciso anticipar moralmente —diríamos inclusive «estéticamente»— el orden trascendente que se quiere conocer, porque Dios es perfecto bajo todos los aspectos. La integridad moral —y aquí se trata de moral intrínseca— no es ciertamente una garantía de conocimiento metafísico, sino que es una condición del funcionamiento integral de la inteligencia sobre la base de los datos doctrinales suficientes.

Es decir, que el orgullo intelectual —o, más propiamente, intelectualista— está excluido en principio de la inteligencia en sí y luego de la inteligencia acompañada de la virtud; ésta implica el sentido de nuestra pequeñez tanto como el sentido de lo sagrado. Sería preciso decir también que, si hay una inteligencia que es conceptual o doctrinal, hay otra que es existencial o moral; hay que ser inteligente no sólo por el pensamiento, sino también por nuestro ser, que él también es fundamentalmente una adecuación a lo Real divino.

La inteligencia es, ya individual, ya universal; es razón o Intelecto; en tanto individual, debe inspirarse en su raíz universal en la medida en que entiende sobrepasar el orden de las evidencias materiales. De otro lado, lo hemos dicho, es, bien conceptual, bien existencial, y, en este sentido también, debe prolongarse: debe combinarse con su complemento moral a fin de estar plenamente conforme con lo que entiende percibir. La voluntad, el Bien y el amor de lo Bello son las concomitancias necesarias, de repercusiones incalculables, del conocimiento de lo Verdadero.

En principio, la inteligencia es infalible; pero lo es por Dios, no por nosotros. Por Dios: por su raíz trascendente, sin la cual es fragmentaria; y por sus modalidades volitivas y afectivas, sin las que se condena a fin de cuentas a no ser más que un juego del espíritu. Inversamente y *a fortiori*, no se puede jamás dissociar la voluntad ni el sentimiento de la inteligencia, que las ilumina y que determina sus aplicaciones y sus operaciones.

Se ha dicho que la razón es una enfermedad, lo que es justo si se la compara con esa visión directa que es la Intelección. La razón es una enfermedad si la contingencia lo es, pero no lo es bajo su aspecto positivo de adecuación; esta adecuación discursiva es necesaria al hombre desde el momento en que se encuentra situado entre el exterior y el interior, lo contingente y lo absoluto. Toda la discusión sobre la capacidad o la incapacidad del espíritu humano de conocer a Dios se resuelve en esto: nuestra inteligencia no puede conocer a Dios más que «por Dios»; es, pues, Dios quien se conoce en nosotros. La razón puede participar, instrumental y provisionalmente, en este conocimiento en la medida en que permanece unida a Dios: puede participar en la Revelación, por una parte, y en la Intelección, por otra, procediendo la primera de Dios «por encima de noso-

tros» y la segunda de Dios «en nosotros». Si se entiende por «espíritu humano» la razón desgajada de la Intelección o de la Revelación —siendo ésta necesaria en principio para actualizar aquélla—, no hay que decir que este espíritu es incapaz de iluminarnos y, *a fortiori*, de salvarnos.

Para el fidelista, sólo la Revelación es «sobrenatural»; la Intelección, cuya naturaleza ignora y la cual reduce a la lógica, es para él «natural». Para el gnóstico, por el contrario, tanto la Revelación como la Intelección son sobrenaturales, dado que Dios —o el Espíritu Santo —opera tanto en la una como en la otra. El fidelista tiene todo el interés en creer que las convicciones del gnóstico son resultantes de silogismos, y lo cree tanto más fácilmente cuanto, de hecho, una operación lógica, como un simbolismo cualquiera, puede provocar la chispa de la Intelección y apartar del espíritu tal velo. Por lo demás, el fidelista no puede negar totalmente el fenómeno de la intuición intelectual, sino que se guardará muy bien de relacionarlo con esta Revelación «naturalmente sobrenatural» e inmanente que es el Intelecto; él la atribuirá a la «inspiración» y al Espíritu Santo, lo que viene a ser lo mismo en el fondo, pero salvaguarda el axioma de la incapacidad del «espíritu humano».

El tomismo distingue el conocimiento «obtenido por la razón natural» del «obtenido por la gracia», lo que sugiere que las certidumbres metafísicas serían dones concedidos incidentalmente¹, siendo así que hay también en el hombre lo que paradójicamente llamaríamos una «gracia naturalmente sobrenatural», a saber, el Intelecto. Porque una cosa es una luz que nos viene por inspiración súbita, y otra cosa es una luz a la cual hemos accedido por nuestra «naturaleza sobrenatural»; sin embargo, podríamos llamar a esta naturaleza una «inmanencia divina» y disociarla así de la humana, como lo hacemos, en efecto, cuando afirmamos que sólo Dios puede conocer a Dios, sea en nosotros o fuera de nosotros. Como quiera que sea, el receptáculo «natural» proporcionado a lo «sobrenatural» tiene ya algo de sobrenatural o de divino².

¹ Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, Santo Tomás es sensualista, luego cuasi racionalista y empirista; esto no impide que, según él, los principios de la lógica se sitúan en Dios, si bien una contradicción entre nuestros conocimientos y la Verdad divina es imposible, y éste es uno de los axiomas de toda metafísica y de toda epistemología.

² Por analogía, podríamos decir que María es «divina» no solamente por Jesús, sino también, y *a priori*, por su receptividad proporcionada a la Encarnación, de ahí la «Inmaculada Concepción», que es una cualidad intrínseca de la Virgen. Siendo así, el *Logos* «se encarnó» en ella desde antes del nacimiento de Cristo, que es lo que indican las palabras *gratia plena* y *Dominus tecum*, y lo que explica que haya podido ser presentada —por los Musulmanes tanto como por los Cristianos— como la «Madre de todos los Profetas». El Loto (*Padma*) no podría portar la Joya (*Mani*), si él mismo no fuera una teofanía.

La esencia de la epistemología es lo que constituye la razón de ser y la posibilidad misma de la inteligencia, a saber, la adecuación, el «conocimiento» precisamente, piensen lo que piensen los agnósticos; y quien dice adecuación dice prefiguración e inclusive inmanencia de lo cognoscible en el sujeto cognoscente o llamado a conocer.

La raíz de la polarización de lo real en sujeto y objeto se encuentra en el Ser; no en el Absoluto puro, el Super-Ser, sino en la primera autodeterminación. La *Mâyâ* divina es la «confrontación», si se puede decir, de Dios en tanto que Sujeto o Consciencia y de Dios en tanto que Objeto o Ser; es el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, de su perfección y de sus posibilidades.

Esta polarización principal se refracta innumerablemente en el universo, pero lo hace de una manera desigual —según lo que exige la Posibilidad manifestante— y, por este hecho, las subjetividades no son epistemológicamente equivalentes. Pero decir que el hombre está hecho «a imagen y semejanza de Dios» significa precisamente que representa una subjetividad central, no periférica, y por consiguiente un sujeto que, emanando directamente del Intelecto divino, participa en principio de la potencia de éste; el hombre puede conocer todo lo que es real, luego cognoscible, sin necesidad de convertirse en esa divinidad terrestre en que se ha convertido.

El conocimiento relativo está limitado subjetivamente por un punto de vista y objetivamente por un aspecto; siendo el hombre relativo, su conocimiento es relativo en la medida en que es humano, y lo es en la razón, pero no por el Intelecto intrínseco; lo es por el «cerebro», no por el «corazón» unido al Absoluto. Y es en este sentido en el que, según un *hadîth*, «el cielo y la tierra no pueden contenerMe» (a Dios), pero el corazón del creyente Me contiene; este corazón que desemboca, gracias al prodigio de la Inmanencia, en el divino «Sí» y en la infinitud a la vez extintiva y unitiva de lo cognoscible, luego de lo Real.

¿Por qué —se podría preguntar— esta vuelta por la inteligencia humana? ¿Por qué Dios, que se conoce en Sí mismo, quiere también conocerse en el hombre? Porque, nos enseña un *hadîth*, «Yo era un tesoro oculto y he querido ser conocido; por eso he creado el mundo». Lo que significa que el Absoluto quiere ser conocido a partir de lo relativo. ¿Por qué? Porque esto es una posibilidad que procede, como tal, de la ilimitación de lo Posible divino; una posibilidad, es decir, algo que no puede en absoluto no ser y cuyo porqué reside en el Infinito.