

**El esoterismo
como principio
y como vía**

FRITHJOF SCHUON

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
--------------------	---

I

SOPHIA PERENNIS

Comprender el esoterismo	8
El misterio del velo.....	36
Números hipostáticos y cósmicos.....	52
El árbol primordial	64

II

VIDA ESPIRITUAL Y MORAL

La triple naturaleza del hombre	75
Las virtudes en la vía.....	82
Naturaleza y papel del sentimiento.....	95
Lo que es y lo que no es la sinceridad	99
El problema de la sexualidad.....	104
Dimensiones de la vocación humana.....	119
El Mandamiento supremo.....	123
El verdadero remedio	129
Criterios de valor	137

III

FENOMENOLOGÍA ESTÉTICA Y TEÚRGICA

Fundamentos de una estética integral	142
Los grados del arte	148
El papel de las apariencias	161
La función de las reliquias	166
Criteriología elemental de las apariciones celestiales	172
La Danza del Sol	179

IV

SUFISMO

La religión del corazón	187
La vía de la Unidad	193

INTRODUCCIÓN

Antes que ninguna otra cosa, es preciso ponerse de acuerdo sobre el sentido de la palabra «esoterismo». Todo el mundo sabe que designa a *priori* doctrinas y métodos más o menos secretos porque se considera que sobrepasan las capacidades limitadas del común de los hombres. Ahora bien, lo que se trata de explicar es por qué esta perspectiva es posible e incluso necesaria, y cómo se aplica a los diversos planos de la existencia humana; todo esto partiendo de la idea de que se trata de esoterismo auténtico y no de esas falsificaciones o desviaciones, capaces de comprometer la palabra, si no la cosa, y que a menudo no hacen sino satisfacer una inclinación por la extravagancia. Ciertamente, todo esoterismo aparece como teñido de herejía desde el punto de vista del esoterismo correspondiente, lo que no podría evidentemente descalificarlo si es intrínsecamente ortodoxo, es decir, conforme a la verdad estricta y al simbolismo tradicional del que procede. Es verdad que el esoterismo más auténtico puede alejarse incidentalmente de este marco y referirse a simbolismos extraños, pero no podría ser sincretista en su propia sustancia. Por lo demás, lo que nos interesa aquí son menos los esoterismos históricos —tales como el pitagorismo, el *Vedânta* shivaíta o el Zen— que el esoterismo en sí, al que preferimos denominar *sophia perennis* y que en sí mismo es independiente de las formas particulares, puesto que constituye su esencia.

Se nos podría objetar que es contradictorio hablar en público de cosas tan precarias desde el punto de vista de la inteligibilidad; responderemos una vez más con los cabalistas que vale más que la sabiduría sea divulgada que no olvidada, haciendo abstracción de que sólo nos dirigimos a aquellos que quieran aprender y comprendernos. Vivimos una época de confusión y de sed en que las ventajas de la comunicabilidad pesan más que las de la *secretividad*; además, sólo las tesis esotéricas pueden satisfacer las imperiosas necesidades de causalidad que suscitan las posiciones filosóficas y científicas del mundo moderno. A esto es preciso añadir que si las doctrinas esotéricas no son aceptadas como merecen serlo, no es siempre por falta de buena voluntad; esta falta puede tener causas inexcusables o causas excusables, y en este último caso —que es a menudo cuestión de imaginación— se encuentra compensada por una actitud espiritual sin duda limitada, pero sin embargo positiva y eficaz. No pretendemos convertir a cualquiera que esté en paz con Dios, si lo está realmente, es decir, según la voluntad de Dios y con un corazón puro, y queremos asimismo subrayar que, en lo que nos concierne, la noción de esoterismo evoca mucho menos la superioridad intelectual que la totalidad de la verdad y los derechos imprescriptibles de la inteligencia, siempre en el clima de una relación huma-

na, o sea, vivida, con el Cielo. La idea de que los no-esoteristas carecen por definición de inteligencia, o de que los esoteristas *de facto* están necesariamente provistos de ella, no anida, en todo caso, en nuestro espíritu.

Como ya hemos hecho notar más de una vez en nuestras obras precedentes, parece que se hace cada vez más difícil admitir —desde el punto de vista de la ideología de «nuestro tiempo»— no solamente que tal o cual religión sea la única verdadera, sino también que haya una verdadera religión, cualquiera que ella sea; en la medida en que las religiones tienen una parte de responsabilidad en esta situación —en función de las limitaciones humanas—, se la puede encontrar en las limitaciones de su cosmología y de su escatología, y también en su exclusivismo. Las tesis religiosas no son ciertamente errores, pero sí son recortes ocasionados por una determinada oportunidad mental y moral; se acaba por descubrir el recorte pero al mismo tiempo se pierde la verdad. Ahora bien, sólo el esoterismo puede explicar el recorte y restituir la verdad perdida, al referirse a la verdad total: sólo él puede dar respuestas que no sean ni fragmentarias ni estén comprometidas de antemano por un sesgo confesional. De la misma manera que el racionalismo puede hacer desaparecer la fe, el esoterismo la puede hacer recuperar.

Pero es necesario que nos situemos ahora en un punto de vista mucho más general. Según algunos, ninguna «ideología» ha salvado al mundo; sin preocuparnos de las intenciones de este término, respondemos que ningún sistema espiritual, ninguna religión, ha tenido jamás este fin, porque de lo que se trata es únicamente de proporcionar a los hombres el medio de salvarse, no de salvarles a su pesar, y también de proporcionarles el medio de crear un marco favorable, o lo menos desfavorable posible, para la realización de este fin. Sólo se puede salvar a los que quieren ser salvados: los que, en primer lugar, se dan cuenta de que se están ahogando y, en segundo lugar, quieren asirse a la tabla de salvación que se les ofrece; el hombre, siendo libre, está condenado a la libertad. No son las verdades ni los métodos de liberación los que han «hecho quiebra», son los hombres convertidos en «adultos», por decirlo así; las circunstancias atenuantes —límite de los esoterismos ante ciertas experiencias, de una parte, y descubrimientos científicos, de otra, en ausencia de la capacidad de interpretarlos e integrarlos—, estas circunstancias, decíamos, no bastan para disculpar a los hombres de hacerse insensibles a evidencias innatas y siempre palpables, y de cerrarse orgullosa y puerilmente a la Misericordia. Por lo demás, la historia de una religión es siempre la historia de una lucha entre un don divino y un rechazo a aceptarlo, lo que en parte explica las exageraciones compensatorias de los santos.

Hay dos maneras de leer un libro: que el lector comience por el principio y prosiga pacientemente la lectura hasta el fin, o que elija libremente los capítulos que a primera vista suscitan su interés. Se observará sin dificultad que este nuevo libro tiene la misma estructura que nuestras obras precedentes, es decir, se compone de ensayos más o menos independientes los unos de los otros y de importancia desigual, como lo indica, por otra parte, la división en varias partes de contenido muy diverso.

El hecho de que hayamos recurrido de buena gana a las terminologías sánscrita y árabe tiene el siguiente significado: la India, con las Upanishads, representa la doctrina metafísica más antigua de la humanidad —pensamos en la metafísica explícita, no en el puro simbolismo que no tiene origen ni localización—, mientras que el Islam es la última Revelación de la humanidad y cierra así el ciclo de los grandes brotes legisladores y salvadores. Las dos corrientes tradicionales, la aria primordial y la semítica final, se han reencontrado en el suelo de la India, lo que, lejos de ser una casualidad —y no hay casualidad en fenómenos de semejante envergadura—, es por el contrario una situación simbólica llena de significado.

Nuestro libro, si contiene los elementos necesarios para permitir situar el esoterismo en el sentido más general del término —podríamos decir otro tanto de nuestras obras precedentes—, no es, sin embargo, un tratado sistemático sobre esta materia; por otra parte, no tiene necesidad de serlo para justificar su título, puesto que el esoterismo no está solamente en la elección de las ideas, sino que está también en la manera de considerar las cosas. Esto quiere decir que se encontrarán en este libro temas que por sí mismos son independientes del dominio esotérico, pero sin embargo se integran en él desde nuestra perspectiva, y así contribuyen a comunicar no tanto doctrinas históricamente clarificables, cuanto una disciplina de pensamiento conforme a estas doctrinas o más bien a su esencia.

Toda exposición doctrinal evoca de entrada la cuestión de las fuentes de la certeza y, por consiguiente, de los criterios de verdad. Ahora bien, la verdad nos es dada, de una parte, desde el exterior y, de otra, desde el interior, según sea indirecta y formal o directa y esencial: en condiciones normales, aprendemos *a priori* la realidad de las cosas divinas por la Revelación, que nos suministra los símbolos y los datos indispensables, y, *a posteriori*, tenemos acceso a la evidencia de estas cosas por la Intelección, que nos revela su esencia más allá de las formulaciones recibidas —pero no contra ellas— a condición de que nada en nuestra naturaleza ni en nuestra voluntad se oponga a ello. La Revelación es una Intelección en el macrocosmo, mientras que la Intelección es una

Revelación en el microcosmo; el *Avatâra* es el Intelecto externo, y el Intelecto es el *Avatâra* interno.

Es notorio que la Revelación exige la fe; es menos evidente que la Intelección la exige igualmente a su manera, y esto parece incluso paradójico, puesto que el Intelecto, por definición, contiene la certidumbre. Pero la certidumbre tiene grados desde el punto de vista de la asimilación o de la integración, o de la sinceridad si se quiere; *credo ut intelligam*, pero también: *intelligo ergo credo*. En el primer caso, la fe consiste en aceptar la verdad obtenida por el exterior y en aceptarla de una manera instintiva, volitiva y sentimental; en el segundo caso, la fe no consiste en aceptar la evidencia, lo que sería un pleonasma, sino en hacerla penetrar en nuestro ser entero, lo que compromete igualmente —como en la fe religiosa— a la voluntad y el sentimiento. Al respecto de este último, importa especificar que esta facultad no es reprochable más que cuando usurpa la inteligencia y se opone a la verdad, y no cuando prolonga la primera y sirve a la segunda, lo que constituye su función normal; si el sentimiento fuese ilegítimo, la belleza lo sería también, y no habría lugar a perseguir la belleza y el amor hasta su manantial divino.

Y recordemos aquí esta verdad axiomática: que la Intelección se sirva del razonamiento, lo que es humanamente inevitable, no puede significar que se identifique con éste; sin embargo, el razonamiento correcto y fundado sobre datos suficientes puede ser una causa ocasional para una intelección particular, exactamente como puede serlo un símbolo cualquiera en la naturaleza o en el arte. El pensamiento suficientemente adecuado, aunque fuese titubeante, puede actualizar una toma de consciencia procedente de una dimensión muy distinta del encadenamiento de las operaciones mentales, pues, proporcionado a la Intelección, ofrece un simbolismo y un punto de partida; ahora bien, la función de todo símbolo es quebrar la corteza de olvido que cubre la ciencia inmanente del Intelecto. La dialéctica intelectual, como el símbolo sensible, es un velo transparente que, cuando sucede el milagro del recordar, se desgarrar y descubre una evidencia que, siendo universal, brota de nuestro ser, el cual no sería si no fuera Lo que es.

I

SOPHIA PERENNIS

COMPRENDER EL ESOTERISMO

La prerrogativa del estado humano es la objetividad, cuyo contenido esencial es lo Absoluto. No hay conocimiento sin objetividad de la inteligencia; no hay libertad sin objetividad de la voluntad; no hay nobleza sin objetividad del alma. En cada uno de los tres terrenos, objetividad a la vez horizontal y vertical; el sujeto, ya sea intelectual, volitivo o afectivo, encara necesariamente tanto lo contingente como lo Absoluto: lo contingente porque el sujeto es él mismo contingente y en la medida en que lo es, y lo Absoluto porque el sujeto tiene algo de lo Absoluto por su capacidad de objetividad.

Ahora bien, el esoterismo, por sus interpretaciones, sus revelaciones y sus operaciones interiorizantes y tendentes a lo esencial, tiende a realizar la objetividad pura o directa; ésta es su razón de ser. La objetividad da cuenta tanto de la inmanencia como de la trascendencia; es extinción y reintegración a la vez. Y ella no es otra que la Verdad, en la que el sujeto y el objeto coinciden, y en la que lo esencial prevalece sobre lo accidental —o en la cual el principal prevalece sobre su manifestación—, bien extinguiéndolo, bien reintegrándolo, según los diversos aspectos ontológicos de la propia relatividad¹.

Quien dice objetividad, dice totalidad, y esto en todos los planos: las doctrinas esotéricas realizan la totalidad en la misma medida en que realizan la objetividad; lo que distingue la doctrina de un Shankara de la de un Râmânuja es precisamente la totalidad. Por una parte, la verdad parcial o indirecta puede salvar y, en este aspecto, puede bastarnos; por otra parte, si Dios ha juzgado bueno darnos una comprensión que supere el mínimo necesario, nosotros no podemos hacer nada frente a esto y no estaríamos muy acertados quejándonos. El hombre posee ciertamente la libertad de cerrarse a tales evidencias —y es frecuente que lo haga por ignorancia o por comodidad—, pero lo menos que se puede decir es que nada le obliga a ello.

En resumen, la diferencia entre las dos perspectivas de que se trata no está solamente en la manera de considerar tal objeto, está también en los objetos que se consideran; es decir, que no solamente se habla de forma diferente de una misma cosa, se habla también de cosas diferentes, lo que es la evidencia misma.

¹ De todo esto resulta que por «objetividad» es preciso entender no un conocimiento que se limita a un registro meramente empírico de datos recibidos del exterior, sino una adecuación perfecta del sujeto que conoce al objeto conocido, como por otra parte lo exige la acepción corriente del término. Es «objetiva» una inteligencia o un conocimiento que es capaz de captar el objeto tal cual es y no tal como lo deforma eventualmente el sujeto.

Sin embargo, si por una parte el mundo de la gnosis y el de la creencia son distintos, por otra, y desde otro punto de vista, se encuentran e incluso se interpenetran. Se nos dirá tal vez que tal o cual de nuestras consideraciones no tiene nada de específicamente esotérico o de gnóstico; convenimos en ello sin esfuerzo y somos los primeros en reconocerlo. Que las dos perspectivas de que se trata puedan y deban coincidir en bastantes puntos, y esto en diferentes niveles, es evidente, porque la verdad subyacente es una y porque también el hombre es uno.

En el conocimiento, hay que distinguir la relación de analogía de la relación de identidad, porque es esto lo que fundamentalmente diferencia el pensamiento racional de la inspiración intelectual, en el sentido propio y riguroso de este adjetivo. La relación de analogía es la de la discontinuidad entre el centro y la periferia: las cosas creadas, incluidos los pensamientos —luego todo lo que constituye la manifestación cósmica—, están separadas del Principio; las realidades trascendentes captadas por el pensamiento están separadas del sujeto pensante. Esto equivale a decir que el conocimiento racional o mental es como un reflejo separado de su fuente luminosa, reflejo por lo demás expuesto a toda suerte de perturbaciones subjetivas.

La relación de identidad, en cambio, es la de la continuidad entre el centro y la periferia, por consiguiente, se distingue de la relación de analogía como la estrella se distingue de los círculos concéntricos. La manifestación divina, alrededor de nosotros y en nosotros mismos, prolonga y proyecta el Principio y se identifica con éste bajo el aspecto, precisamente, de la cualidad divina inmanente, el sol es realmente el Principio percibido a través de los velos existenciales, el agua es realmente la Pasividad universal percibida a través de estos mismos velos. En lo que concierne al conocimiento, no basta que esta relación sea simplemente pensada para conferir al razonamiento un carácter de divinidad, y por tanto de verdad y de infalibilidad. Es cierto que objetivamente todo pensamiento manifiesta —por la relación metafísica de identidad— al Pensador divino, si podemos expresarnos así, pero esta situación puramente objetiva y existencial, ontológica si se quiere, es absolutamente general y queda fuera de las diferencias cualitativas, de suerte que ella no tiene nada que ver con la realización subjetiva y cognitiva de la relación de identidad. Hemos dicho que en el conocimiento racional o mental las realidades trascendentes captadas por el pensamiento están separadas del sujeto pensante; pero, en el conocimiento propiamente intelectual o cardíaco, las realidades *principales* captadas por el corazón se prolongan en la intelección; el conocimiento cardíaco es uno con lo que conoce, es como un rayo de luz ininterrumpido.

Los kantianos nos pedirán que demos la existencia de este modo de conocer; ahora bien, en esto hay un primer error, a saber, que el conocimiento no es algo que se pueda probar *de facto*; y el segundo error, que sigue inmediatamente al primero, es que una realidad que no se puede probar —es decir, que no se puede hacer accesible a tal o cual necesidad de causalidad artificial e ignorante—, que una tal realidad, puesto que parece carecer de prueba, no existe y no puede existir. El racionalismo integral carece de objetividad intelectual tanto como de imparcialidad moral².

Pero volvamos sobre nuestra distinción entre el conocimiento indirecto, racional y mental y el conocimiento directo, intelectual y cardíaco; aparte de estos dos modos, hay un tercero, que es el conocimiento por medio de la fe. Ahora bien, la fe equivale a un conocimiento cardíaco objetivado; lo que el corazón microcósmico no nos dice, el corazón macrocósmico —el Logos— nos lo dice en un lenguaje simbólico y parcial, y esto por dos motivos: para informarnos de aquello de lo que nuestra alma tiene una urgente necesidad, y para despertar en nosotros, en la medida de lo posible, el recuerdo de las verdades innatas.

Si hay un conocimiento intrínsecamente directo pero extrínsecamente objetivado en cuanto a su comunicación, debe haber correlativamente un conocimiento en sí indirecto pero sin embargo subjetivo en cuanto a su proceso, y éste es el discernimiento de las cosas objetivas a partir de sus equivalentes subjetivos, dado que la realidad es una; porque nada hay en el macrocosmo que no derive del metacosmos y que no se encuentre en el microcosmo.

El conocimiento directo e interior, el del Corazón-Intelecto, es aquél que los griegos llamaban la gnosis; la palabra «esoterismo» —según su etimología— designa la gnosis en cuanto ésta está *de facto* subyacente en las doctrinas religiosas, luego dogmáticas.

Desde el punto de vista exoterista se hace valer, contra el esoterismo universalista, que la Revelación dice tal o cual cosa y por consiguiente es necesario admitirla de una manera incondicional; desde el esoterismo se dirá que la Revelación es intrínsecamente absoluta y extrínsecamente relativa, y que esta relatividad resulta de dos factores combinados, la Intelección y la experiencia. Por ejemplo, que una forma no pueda ser abso-

² Kant llama «ocultación trascendental» (*Erseleichung*) a la «transformación» de la idea puramente «regulativa» de Dios en una realidad objetiva, lo que prueba una vez más que no puede concebir certidumbre fuera de un razonamiento fundado en la experiencia sensorial y operante más acá de la realidad que él pretende juzgar y negar. En suma, el «criticismo» consiste en calificar de mentiroso a cualquiera que no se pliegue a su disciplina; los agnósticos hacen prácticamente lo mismo, al decretar que nadie puede conocer nada puesto que ellos mismos no conocen nada o no desean conocer nada.

lutamente única en su género —de la misma manera que el sol, pese a representar intrínsecamente el centro único, no puede excluir la existencia de otras estrellas fijas—, es un axioma de la Intelección, pero a *priori* no tiene más que un alcance abstracto; en cambio se hace concreto por la experiencia, que nos pone íntimamente en relación, llegado el caso, con otros sistemas solares del cosmos religioso, y que nos obliga precisamente a distinguir, en la Revelación, un sentido intrínseco absoluto y un sentido extrínseco relativo. Según el primer sentido, Cristo es único, y él lo dijo; según el segundo sentido, él lo dijo en cuanto Logos, y el Logos, que es único, implica precisamente otras manifestaciones posibles.

Es cierto que la experiencia por sí sola, y en ausencia de la Intelección, puede dar lugar a conclusiones completamente opuestas: se pensará entonces que la pluralidad de religiones prueba su falsedad o, al menos, su subjetividad, puesto que ellas difieren. Muy paradójica, pero fatalmente —pues el «civilizacionismo» ha preparado el terreno—, los estratos oficiales del pensamiento católico se han dejado arrastrar por las conclusiones de la experiencia profana ignorando fácilmente las de la Intelección³; lo que lleva a estos ideólogos a admitir ciertos postulados extrínsecos del esoterismo —precisamente el de la validez de las otras religiones—, pero arruinando su propia religión y sin comprender en profundidad a las otras⁴.

El esoterismo ve las cosas no tal y como aparecen según una cierta perspectiva, sino tal y como son: él da cuenta de lo que es esencial y por tanto invariable bajo el velo de las diversas formulaciones religiosas, a la vez que toma necesariamente su punto de partida en una determinada formulación. Ésta es al menos la posición de principio y la razón de ser del esoterismo; está muy lejos de ser siempre, de hecho, consecuente consigo mismo, por cuanto las soluciones intermedias son humanamente inevitables.

³ La persistencia en sus errores es facilitada a los modernistas por las posiciones extremas, y ampliamente arbitrarias, de ciertos tradicionalistas, que comprometen la tradición haciéndola responsable de una ideología civilizacionista y nacionalista, y de buen grado difamatoria cuando se trata de la gnosis o del Oriente; es algo por lo que sus adversarios no pueden hacer otra cosa que felicitarlos, y algo que no tiene nada que ver con el Espíritu Santo, por no decir más.

⁴ Los modernistas creen ser los primeros en saber combinar la relatividad extrínseca con la absolutidad intrínseca, pero su línea de demarcación entre lo extrínseco y lo intrínseco es completamente falsa, precisamente, desde el momento en que reducen de entrada lo interior a lo exterior o lo absoluto a lo relativo. Dejando aparte toda cuestión de civilizacionismo, se debe precisar aquí que el modernismo no podría derivar del Catolicismo en sí y que, por el contrario, se ha apoderado de él y dispone de él como una potencia ocupante. La ley de la gravedad hace el resto.

Todo cuanto, en metafísica o en espiritualidad, es universalmente verdadero, se convierte en «esotérico» en la medida en que esto no concuerda, o parece no concordar, con tal o cual sistema formalista, tal o cual «exoterismo» precisamente; ahora bien, toda verdad tiene derecho de ciudadanía en toda religión, dado que toda religión está hecha de verdad. Es decir, que el esoterismo es posible e incluso necesario; toda la cuestión es saber a qué nivel y en qué contexto se manifiesta, porque la verdad relativa y limitativa tiene sus derechos, como la verdad total; los tiene en el aspecto preciso que le concede la naturaleza de las cosas, que es el de la oportunidad psicológica o moral y el del equilibrio tradicional.

La paradoja del esoterismo es que, por una parte, «nadie enciende una lámpara para ponerla bajo el celemín», y, por otra, «no entreguéis a los perros lo que es sagrado»; entre las dos imágenes se sitúa la «luz que brilla en las tinieblas, pero las tinieblas no la comprendieron». Hay aquí fluctuaciones que nada puede impedir y que son el precio de la contingencia.

El exoterismo es algo precario en razón de sus límites o de sus exclusiones; llega un momento en la historia en que toda clase de experiencias lo obligan a matizar sus reivindicaciones de exclusividad, y entonces se ve obligado a una elección: escapar a estas limitaciones, bien por arriba, en el esoterismo, bien por abajo, en un liberalismo mundano y suicida; como era de esperar, el exoterismo «civilizacionista» de Occidente ha elegido hacerlo por abajo, combinándolo incidentalmente con algunas nociones esotéricas que en estas condiciones resultan inoperantes.

El hombre caído, es decir, el hombre medio, está como envenenado por el elemento pasional, de una manera bien grosera o bien sutil; de ello resulta un oscurecimiento del Intelecto y la necesidad de una Revelación proveniente del exterior. Separad el elemento pasional del alma y de la inteligencia —separad «la herrumbre del espejo» o del «corazón»— y el Intelecto será liberado; él revelará desde el interior lo que la religión revela desde el exterior⁵. Ahora bien, esto es importante: para poder hacerse entender por almas impregnadas de pasión, la religión debe adoptar un lenguaje, por así decirlo, pasional, de ahí el dogmatismo que excluye y el moralismo que esquematiza; si el hombre medio o el hombre colectivo no fuera pasional, la Revelación hablaría el lenguaje del intelecto y ya no habría exoterismo, ni por lo demás esoterismo como complemento oculto. Hay tres posibilidades: los hombres dominan el elemento pasional, cada uno

⁵ Esta liberación es estrictamente imposible —hay que insistir en ello— sin la ayuda de una religión, de una ortodoxia, de un esoterismo tradicional, con todo lo que esto implica.

vive espiritualmente de su Revelación interior; es la edad de oro, en la que todos nacen iniciados. Segunda posibilidad: los hombres están afectados por el elemento pasional hasta el punto de olvidar determinados aspectos de la Verdad, de ahí la necesidad —o la oportunidad— de Revelaciones externas, pero de espíritu metafísico, como las *Upanishads*⁶. En tercer lugar: los hombres están en su mayoría dominados por las pasiones, de dónde las religiones formalistas, exclusivistas y combativas, que les comunican por una parte el medio de canalizar el elemento pasional con vistas a la salvación, y por otra parte el medio de vencerlo con vistas a la Verdad total, y de superar por esto mismo el formalismo religioso que vela esta Verdad sugiriéndola de una manera indirecta. La Revelación religiosa es a la vez un velo de luz y una luz velada.

En quienes admiten el esoterismo o, lo que viene a ser lo mismo, la *philosophia perennis*, y que a la vez se sienten emotivamente solidarios de un determinado clima religioso, es grande la tentación de confundir lo sublime con lo esotérico y de creer que todo lo que ellos veneran procede *ipso facto* del esoterismo, comenzando por la teología y la santidad. Para escapar a toda confusión de este género, es importante tener una imagen precisa y no vacilante de aquello de que se trata; elegiremos como punto de referencia el ejemplo del no-dualismo impersonalista y unitivo de Shankara, confrontándolo con el monismo personalista y separativo de Râmânúja. Por una parte, la perspectiva de este último es sustancialmente semejante a los monoteísmos semíticos y, por otra parte, la perspectiva de Shankara es una de las expresiones más adecuadas posibles de la *philosophia perennis* o del esoterismo sapiencial.

Según Shankara, la Realidad universal implica grados, en virtud de un elemento de ilusión que los determina de diferentes maneras. Sólo *Atmâ* o *Brahma* es absolutamente real; es el Sí mismo inefable y suprapersonal del que derivan, y en el que participan, todas las consciencias relativas; y él está velado por *Mâyâ*, que crea la ilusión de la separatividad y de la existencia, luego, del mundo, de las criaturas, de los objetos y de los sujetos. Independientemente de Shankara, diremos nosotros que esta *Mâyâ* —que coincide con la relatividad o la contingencia— es una emanación del Sí mismo, en virtud de la infinitud de éste, es decir, que la infinitud exige por su naturaleza en cierto modo desbordante la irradiación universal, mientras que la absolutidad excluye, por el contrario, por definición, todo desdoblamiento y toda diversificación; pero Shankara deja en sus-

⁶ Semejante Revelación tiene una función a la vez conservadora y preventiva; ella expresa la Verdad en vista del riesgo de su olvido; tiene por consiguiente también como fin proteger a los «puros» de la contaminación de los «impuros», de recordar la Verdad a los que corren el riesgo de perderse por descuido.

penso esta cuestión del origen metafísico de *Mâyâ* y no habla de ésta sino de una manera más o menos práctica. Para él, *Mâyâ* es indefinible en cuanto a su causa, pero el *jnânî* sabe que existe, puesto que está inmerso en ella; sabe igualmente que es ilusoria, puesto que él puede escapar de ella; él obtiene esta liberación por la discriminación intelectual y por una concentración profunda y metódica sobre su propia esencia, la cual no es otra, en el fondo, que el infinito Sí mismo.

A Shankara no se le ocurre negar la validez relativa de los exoterismos que, por definición, se detienen en la consideración de un Dios personal. Este es el Absoluto reflejado en el espejo limitativo y diversificador de *Mâyâ*; él es *Ishwara*, el Principio creador, destructor, salvador y punitivo, y prototipo «relativamente absoluto» de todas las perfecciones. Este Dios personal y todopoderoso es perfectamente real en sí mismo, y con mayor razón en relación con el mundo y el hombre; pero ya es *Mâyâ* con respecto al Absoluto propiamente dicho. Para Shankara, el monoteísmo personalista es válido, y por lo tanto eficaz, dentro del marco de *Mâyâ*; pero como el espíritu humano se identifica en su esencia —de hecho difícilmente accesible— con el supremo Sí mismo, le es posible, con ayuda de la Gracia, escapar a la influencia de la Ilusión universal y alcanzar su propia Realidad inmutable. La *bhakti* o amor a la Divinidad personal es, para el *vedantismo* shankariano, una etapa necesaria hacia la Liberación —*moksha*— e incluso una concomitancia cuasi indispensable y natural del conocimiento supremo, el *jnana*: por una parte, el culto según la trascendencia encamina al espíritu hacia la consciencia de la inmanencia y, por consiguiente, de la identidad; así pues: hacia la superación de la dualidad y de la separatividad. Por otra parte, la consciencia de la trascendencia y la *bhakti* que de ella resulta se encuentran íntimamente ligadas en el alma misma del hombre. Quien dice «hombre» dice *bhakta*, y quien dice «espíritu» dice *jnânî*; la naturaleza humana está, como si dijéramos, tejida de estas dos dimensiones cercanas pero inconmensurables. Hay ciertamente una *bhakti* sin *jnâna*, pero no hay *jnâna* sin *bhakti*.

La perspectiva shankariana coincide en substancia con el platonismo en el sentido a la vez más amplio y más profundo, excepto en que los platónicos acentúan más la cosmología, y sin hablar de otras diferencias evidentes pero no esenciales.

Si Shankara representa el *jnâna*, Râmânuja es el gran portavoz de la *bhakti*⁷, lo que no equivale a decir que personifique y presente el esoterismo puro y simple, porque en su perspectiva hay —como en el esoterismo cristiano— formas de esoterismo relativo⁸,

⁷ Shankara y Râmânuja no fueron contemporáneos; el primero vivió en el siglo IX y el segundo en el XI de nuestra era. Râmânuja no es el único protagonista del vishnuismo bháktico, pero es el más grande y su doctrina es en todo caso perfectamente característica de esta perspectiva.

⁸ Adviértase que la *bhakti* depende siempre del principio esotérico en cuanto ella supera la piedad horizontal ligada a las prescripciones y a las acciones y en cuanto transforma al hombre al interiorizarlo.

pero su perspectiva global es, en todo caso, análoga a los mensajes directos y exotéricos de los tres monoteísmos surgidos de Abraham. Para Râmânuja, la Divinidad personal, el Dios creador y salvador, se identifica con el Absoluto sin ninguna reserva; según esta manera de ver, no hay lugar a considerar un *Atmâ* o una esencia que trascendería una *Mâyâ*, ni por consiguiente una *Mâyâ* que provocará o determinará la limitación hipostática de una Esencia. *Vishnú* crea el mundo, o la serie de los mundos, por emanación, y los reabsorbe después de la consumación de su ciclo respectivo; pero no es este emanacionismo el que nos interesa aquí, puesto que no es un punto de referencia en relación con las religiones monoteístas; la analogía está únicamente —o sobre todo— en el carácter personal de la Divinidad, después en la salvación por el solo amor de Dios, la *bhakti*, o, más comúnmente, la confianza en Él, la *prapatti*⁹ y, finalmente, en la beatitud eterna —para los elegidos revestidos de cuerpos celestiales— en el Paraíso del *Vishnú*. Como en el Paraíso de los monoteístas semíticos, los elegidos participan íntimamente, en diversos grados, en la naturaleza de la Divinidad, según el principio «unión sin confusión»; es la *unio mystica*, pero la criatura sigue siendo criatura. Por otra parte, esto es verdad también para el no-dualismo shankariano en la medida en que considera la modalidad estrictamente humana, la cual no podría «convertirse en Dios»; no se «convierte en Dios» sino lo que ya lo es, de suerte que esta expresión, contradictoria en suma, se muestra como una elipse que cubre realidades inconmensurables.

Haciendo abstracción de elementos secundarios que quedan fuera de la cuestión, las tres religiones semíticas comparten su perspectiva general con el monismo de Râmânuja y no con el no-dualismo de Shankara, aunque este no-dualismo se manifieste esporádicamente en el seno de estas religiones, en su esoterismo sapiencial precisamente. Un error que en todo caso conviene evitar es la idea de que las grandes autoridades teológicas, aunque fuesen padres de la Iglesia, sean, en razón de su importancia, promotores del esoterismo total; los Tomás de Aquino, los Ashart y los Maimónides encarnan la perspectiva religiosa general, cierto que con aperturas incidentales sobre la gnosis, pero no se les podría pedir que suministraran el equivalente íntegro del *Vedânta* advaitino y shankariano nada más que a causa del papel de primera magnitud que representan en su respectiva religión¹⁰. Es por otra parte este papel o esta importancia la que excluye que

⁹ Es esta diferencia entre *bhakti* y *prapatti*, el amor vertical del héroe y la confianza horizontal del justo, lo que constituye en el vedantismo mónista la polaridad esoterismo-exoterismo.

¹⁰ Cuando un Gregorio Palamas interpreta mal, subestima y difama a un Sócrates, un Platón, un Plotino, su actitud no tiene otra significación que la de la hostilidad de un Râmânuja hacia un Shankara; no hay absolutamente ningún motivo para hacer intervenir, en socorro de esta logomaquia banal, considera-

la doctrina explícita o pública de los grandes teólogos supere el punto de vista del monismo vishnuíta, pese a que —repetimos— se encuentran en ellos elementos que de hecho lo superan; pero ni estos doctores ni sus partidarios sacan las consecuencias que estos elementos implican.

Aquí es preciso insistir sobre dos cosas. Primeramente, que los mismos testigos de la Revelación, apóstoles o compañeros, no fueron necesariamente *jnânîs* y que la forma misma del Mensaje, o su intención directa, excluye que la mayoría de estos venerables testigos hayan tenido esta cualidad; una minoría la poseía necesariamente. En segundo lugar, que un sabio consumado es siempre un santo, pero un santo no es siempre un sabio; por ello la noción polémica de una «sabiduría de los santos», dirigida contra el esoterismo sapiencial, no es más que un malentendido y un abuso de lenguaje. Es conocida esta petición de principio de la teología militante: Platón, Plotino, Proclo y otros no fueron cristianos; no podían, pues, ser santos. Por consiguiente, sus doctrinas proceden de la «sabiduría según la carne»¹¹; mientras que se debía deducir de la elevación de sus doctrinas su posible santidad, por cuanto el cristianismo, a fin de cuentas, no podía prescindir de ellos¹². En cuanto a la filosofía profana y propiamente racionalista de los griegos, que personifica especialmente Protágoras y de la que Aristóteles no queda por completo indemne, representa una desviación de la perspectiva que normalmente da

ciones de «santidad» o de «misterios». No olvidemos que la perspectiva teológica se caracteriza extrínsecamente por su preocupación por defender intereses conceptuales y morales, mientras que la pura metafísica da cuenta de la naturaleza de las cosas, a la vez que es consciente de los aspectos y de los puntos de vista.

¹¹ A menos de pretender que sean cristianas, como se ha hecho con las «Disertaciones» de Epicteto, o a menos de conceder a la inteligencia considerada «natural» un papel honorable, como se hace con Aristóteles; en este caso, la «carne» se hace «naturaleza», lo que es mejor que nada, pero lo que está siempre por debajo de la verdad.—Si hay una «sabiduría según la carne», es ciertamente, y en el más alto grado, este pensamiento específicamente moderno en que lo irracional figura como suprarracional a la vez que mata lo racional. Según la «Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno» —una de las piezas maestras del «concilio»— «la raza humana ha pasado de un concepto más bien estático de la realidad a un concepto más dinámico y evolucionista»; ahora bien, un concepto es estático o no lo es. Decir que un concepto, o que el espíritu en general, se ha hecho dinámico después de haber sido estático desde siglos o desde milenios, significa concretamente que el pensamiento normal, el de los hombres inteligentes y disciplinados de todos los tiempos, ha sido reemplazado por un pseudo-pensamiento de palurdos y de primarios. Esta comprobación debería bastar como argumento; el resto no es más que eufemismo.

¹² Notemos que el maestro Eckhart llamaba a Platón «el gran sacerdote», y que Jîlî tuvo de él una visión «que llenaba todo el espacio de luz»; también, que los discípulos de Rûmî veían en Platón (Seyyidunâ Aflâtûn) una especie de profeta. Los autores musulmanes en general ven en él a un eminente maestro de la música, que, como Orfeo, encantaba a las bestias salvajes con su laúd, en la naturaleza virgen a donde se había retirado después de una controversia con Aristóteles, lo que está lleno de sentido. Añadamos que Platón, como Sócrates y como Pitágoras, fue el portavoz providencial del Orfismo.

lugar a la *gnôsis* o al *jnâna*; pero, cuando esta perspectiva se encuentra separada de la pura Intelcción o, lo que es lo mismo, de su razón de ser, se hace fatalmente hostil a la religión y se abre a todas las aventuras; los sabios de Grecia no tenían necesidad de los Padres de la Iglesia para saberlo, y los Padres de la Iglesia no pudieron impedir que el mundo cristiano cayera en esta trampa. Por lo demás, por el «civilizacionismo» que ella hace suyo a fin de no dejar escapar ninguna gloria, la Iglesia asume paradójicamente la responsabilidad del mundo moderno —calificado de «civilización cristiana»—, que no es, sin embargo, otra cosa que la excrecencia de la sabiduría humana estigmatizada por los Padres.

Como aquí hablamos de desviación intelectual, mencionaremos en esta ocasión dos oscurecimientos notorios de la perspectiva esotérica, a saber: la idolatría y el panteísmo, ambos surgidos de la idea de inmanencia en detrimento de la trascendencia, y conteniendo ambos prototipos legítimos, que coexisten por otra parte con las desviaciones y que hay que guardarse de confundir con ellas¹³. Hay, sin embargo, tipos de idolatría que tienen un origen puramente mágico y empírico, como hay clases de panteísmo que no tienen más origen que las conjeturas de los filósofos.

Sea lo que fuere, hay en la ecuación exotérica entre la inteligencia y el orgullo una enseñanza pertinente: quien quiera hacer uso de su inteligencia sin riesgo de equivocarse debe poseer la virtud de la humildad; debe tener consciencia de sus límites, debe saber que la inteligencia no procede de él mismo, debe ser lo bastante prudente como para no juzgar nada sin los datos suficientes. Pero esta consciencia, o esta humildad, forma parte precisamente de la inteligencia en cuanto ésta implica por definición la objetividad; si la humildad —no el «humilitarismo» sentimental con aplicaciones absurdas— constituye una cualificación *sine qua non* de la gnosis o del *jnâna* es porque la sapiencia se funda sobre la inteligencia y porque ésta, al ser objetiva en la medida en que es integral, implica forzosamente la consciencia imparcial de lo que es, incluidos nuestros límites eventuales. El peligro de orgullo interviene con el racionalismo, es decir, con el prejuicio de fiarse de una inteligencia simplemente razonante y sin tener en cuenta los datos indispensables cuya ausencia ni siquiera se siente.

Dicho esto, volvamos a la cuestión del esoterismo como fenómeno tradicional. Sería completamente falso creer que la gnosis se presenta, en el seno de una determinada religión, como una doctrina extraña y sobreañadida; bien al contrario, lo que en cada religión suministra la clave para el esoterismo total o no-dualista, no es ningún concepto secreto de carácter heterogéneo; es, por el contrario, la propia idea-fuerza de la religión;

¹³ Rûmî e Ibn Arabi lo comprendieron muy bien, lo que es tanto más notable cuanto que el Islam es rigurosamente monoteísta e iconoclasta.

y es necesario que sea así porque la religión, al presentarse con una exigencia absoluta —«fuera de la Iglesia no hay salvación»— se hace fiadora por esto mismo de la totalidad del mensaje y, por consiguiente, no puede excluir ninguna posibilidad esencial del espíritu humano. La gnosis cristiana tiene sin duda apoyos en Tomás de Aquino así como en Gregorio Palamas, pero estos apoyos se encuentran de hecho neutralizados por el «bhaktismo» general del cristianismo, a menos de aislarlos precisamente de este contexto; en todo caso, ellos no constituyen el fundamento de la sapiencia. La gnosis cristiana se apoya a priori, y necesariamente, sobre los misterios de la Encarnación y la Redención, y por tanto sobre el fenómeno cristiano en sí, como la gnosis musulmana, por su parte, se apoya ante todo sobre los misterios de la Trascendencia y de la Inmanencia, por consiguiente, sobre la verdad coránica o muhammadiana; además, la gnosis de ambas religiones se funda sobre el misterio del Amor divino, considerado en cada caso conforme a la acentuación característica. Amor de la teofanía a la vez divina y humana en el cristianismo, y amor del Principio a la vez trascendente e inmanente en el Islam.

Por lo que toca al esoterismo en sí, que no es otra cosa que la gnosis, debemos recordar dos cosas, aunque ya hayamos hablado de ellas en otras ocasiones. En primer lugar, es preciso distinguir entre un esoterismo absoluto y un esoterismo relativo; en segundo lugar, es preciso saber que el esoterismo, por una parte, prolonga el exoterismo —profundizándolo armoniosamente— porque la forma expresa la esencia y porque en este aspecto ambos son solidarios, pero por otra parte se opone a él —trascendiéndolo abruptamente— porque la esencia, por su ilimitación, es forzosamente irreductible a la forma, o dicho de otro modo, porque la forma, como límite, se opone a lo que es totalidad y libertad. Estos dos aspectos son fácilmente discernibles en el Sufismo¹⁴; es verdad que las más de las veces se mezclan en él, sin que se pueda decir si, por parte de los autores, hay piadosa inconsciencia o simplemente prudencia, o, también, discreción espiritual; esta mezcla es por otra parte algo natural hasta tanto no dé lugar a absurdos dialécticos¹⁵. El ejemplo de los sufíes muestra, en todo caso, que se puede ser musulmán

¹⁴ El primer aspecto se afirma notoriamente en un Ghazâlî, que obtuvo para el Sufismo derecho de ciudadanía en la religión oficial, mientras que el segundo —cuyo rastro coránico es la historia de Moisés y el desconocido (= *El Khidr*)— se vuelve a encontrar por ejemplo en un Niffârî, que especificaba que la revelación exotérica no afianza la revelación esotérica, es decir, la gnosis, y que la religión ve las cosas según la pluralidad, y no según la unidad, como hace la revelación interior. Igualmente Ibn Arabî: «Dios todopoderoso no es limitado por ninguna creencia, porque Él ha dicho (en el Corán): allí donde os volváis, allí está la Faz de Dios.»

¹⁵ Ma'rûf El-Karkhî decía que «si Dios es favorable a su servidor, le abre las puertas de las acciones

sin ser asharita; por las mismas razones y con el mismo derecho se puede ser cristiano sin ser escolástico ni palamita, o digamos más bien que se puede ser tomista sin aceptar el sensualismo aristotélico del Aquinate, como se puede ser palamita sin compartir los errores de Palamas sobre los filósofos griegos y sobre sus doctrinas. En otros términos, se puede ser cristiano siendo platónico, puesto que no hay ninguna competencia entre un voluntarismo místico y una intelectualidad metafísica, haciendo abstracción del concepto semítico de la *creatio ex nihilo*.

Este concepto o este símbolo concuerda por lo demás con el emanacionismo de los griegos desde el momento en que se contempla éste según su propia intención y no según el razonamiento creacionista de los semitas, el cual es refractario al misterio de la inmanencia —es decir, de la relación de continuidad entre la Causa y el efecto— y, por consiguiente, proyecta fácilmente la actividad divina en el tiempo humano; la creación pasa a ser entonces un acontecimiento histórico y un hecho «gratuito», es decir, un hecho separado de las necesidades ontológicas enraizadas en la Naturaleza divina. En continuidad; por otra parte, la Libertad divina no podría excluir la perfección de necesidad, como tampoco ésta excluye aquella, según las relaciones que exige la naturaleza de Dios¹⁶.

Por último, nos es preciso insistir sobre el siguiente punto: que las verdades trascendentes sean inaccesibles a la lógica de tal individuo o de tal grupo humano no puede significar que ellas sean intrínsecamente y *de jure* contrarias a toda lógica; porque la eficacia de la lógica depende siempre, por una parte, de la envergadura intelectual del pensador y, por otra, de la amplitud de la información o del conocimiento de los datos indispensables. La metafísica no se considera como verdadera —por aquellos que la comprenden— porque se enuncie de una manera lógica, sino que se puede enunciar de una manera lógica porque es verdadera, sin que —con toda evidencia— su verdad pueda ser jamás comprometida por los eventuales fallos de la razón humana.

En su celo por defender los derechos de la suprarracionalidad divina contra la lógica —*de facto* fragmentaria— de los racionalistas, algunos llegan hasta a reivindicar para el

(espirituales) y le cierra las puertas de las disputas teológicas», lo que es una manifestación entre otras de la independencia de los sufíes respecto a la teología, y lo que implica por otra parte bastante más de lo que el sentido literal nos transmite.

¹⁶ Ciertamente, no tendríamos nada que objetar contra la «gratuidad» de la creación si ella significase que Dios creó sin ser constreñido a hacerlo por otra fuerza que no fuese Él mismo; pero esta «gratuidad» no podría significar legítimamente que Dios no obedece a su propia naturaleza creando el mundo, es decir, que, siendo Dios, pueda dejar de crear. La teoría hindú de los ciclos cósmicos —*yuga, mahâyuga, kalpa, para*— da cuenta muy explícitamente del ritmo creador que emerge de la propia naturaleza divina, a saber, de esta potencia irradiante —*Mâyâ*— que exige la infinitud del Principio. Y es conocida esta idea agustiniana: el bien, por definición, tiende a comunicarse; y Dios es el Soberano Bien.

orden divino e incluso simplemente espiritual un derecho a la irracionalidad, luego al ilogismo, como si pudiera haber un derecho al absurdo intrínseco. Afirmar que Cristo anduvo sobre las aguas no es en absoluto contrario a la lógica o a la razón —aunque se pueda desconocer el fundamento del prodigio¹⁷— porque la ley de la gravedad es algo condicional, relativo, lo sepamos o no; e incluso sin saberlo, podemos al menos adivinarlo o tenerlo por posible, visto el nivel del fenómeno. Pero afirmar que Cristo habría andado sobre las aguas sin andar sobre las aguas, o elevándose por los aires, sería con toda seguridad contrario a la razón, puesto que un fenómeno o una posibilidad no podría ser bajo un solo y el mismo aspecto otro fenómeno u otra posibilidad, o la ausencia de lo que son; Dios puede exigir la aquiescencia al milagro o al misterio, pero no puede exigir la aquiescencia al absurdo intrínseco, y por tanto lógico y ontológico a la vez¹⁸.

El ejemplo más próximo y por lo tanto el más notable de lo que nosotros llamamos un «esoterismo relativo» nos viene suministrado por el Cristianismo: mientras que en el Judaísmo y el Islam el mensaje directo es exotérico —constituyendo el esoterismo el mensaje indirecto, porque es universal y, por consiguiente, supraformal— el Cristianismo es relativamente esotérico en su propio mensaje directo. Es esotérico no en relación con un teísmo personalista y un voluntarismo individualista —porque éste es su punto de vista general—, sino en relación con el formalismo moralista y ritualista del Judaísmo; esto equivale a decir que es esotérico en el marco del legalismo judío, como lo es el Visnuísmo bháktico en el marco del Hinduísmo formalista y horizontal. La idea inicial de Cristo —si nos es permitido expresarnos así— es en efecto que la razón de ser de la acción piadosa es la piedad de la intención, y que en ausencia de esta piedad la acción deja de ser piadosa; vale más realizar la piedad interior que cumplir sin amor a Dios ni al prójimo, y hasta por hipocresía, las manifestaciones o soportes exteriores de esta piedad; porque ésta, precisamente, tiene toda su razón suficiente en el amor a Dios.

El esoterismo de *bhakti* supera las formas exteriores, a saber, las prescripciones, como el esoterismo de gnosis, el *jnâna*, supera las formas interiores, a saber, los dogmas

¹⁷ Queremos decir con esto que también los milagros tienen su mecanismo, pero el encadenamiento causal es entonces «vertical» y no «horizontal»: el rayo del desarrollo causal atraviesa varios planos existenciales en lugar de no operar más que en uno solo.

¹⁸ Según Santo Tomás de Aquino, los principios de la lógica residen en Dios, y es según ellos como debemos pensar, de manera que una contradicción entre nuestra inteligencia y la verdad fundada en Dios es imposible. Ciertamente los absurdos extrínsecos existen, pero en su caso no hay contrasentido más que por nuestra ignorancia o nuestra torpeza de espíritu. «La recta razón es el templo de Dios», dijo San Juan de la Cruz.

antropomorfistas y las actitudes individualistas y sentimentales que a ellos se refieren; sin embargo, todo esoterismo tiene necesidad de soportes doctrinales, rituales y morales, sin olvidar los soportes estéticos referentes a la contemplación. Quien dice hombre, dice forma; el hombre es el puente entre la forma y la esencia, o entre la «carne» y el «espíritu».

Cuando se habla de esoterismo cristiano no puede tratarse más que de tres cosas: puede tratarse primeramente de gnosis crística, fundada sobre la persona, la enseñanza y los dones de Cristo y beneficiaria eventualmente de conceptos platónicos, lo que en metafísica no tiene nada de irregular¹⁹; esta gnosis se ha manifestado especialmente, aunque de una manera muy desigual, en escritos como los de Clemente de Alejandría, Orígenes, Dionisio el Areopagita —o el Teólogo o el Místico, si se prefiere—, Escoto Erígena, el maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, Jakob Boehme, Angelus Silesius²⁰. A continuación puede tratarse de algo completamente diferente, a saber, de esoterismo greco-latino —o próximo-oriental— incorporado al Cristianismo: pensamos aquí ante todo en el hermetismo y en las iniciaciones artesanales. En este caso, el esoterismo es más o menos limitado e incluso fragmentario, reside más bien en el carácter sapiencial del método —hoy perdido— que en la doctrina y el fin; la doctrina era sobre todo cosmológica y, por consiguiente, el fin no sobrepasaba los «pequeños misterios» o la perfección horizontal, o «primordial», si nos referimos a las condiciones ideales de la «edad de oro». En cualquier caso, este esoterismo cosmológico o alquímico, y «humanista» en un sentido todavía legítimo —porque se trataba de devolver al microcosmo humano la perfección del macrocosmo siempre conforme a Dios—, este esoterismo cosmológico cristianizado, decimos, fue esencialmente vocacional, puesto que ni una ciencia ni un arte pueden imponerse a todo el mundo; el hombre elige una ciencia o un arte por razones de afinidad y de cualificación, y no *a priori* para salvar su alma. Estando la salvación garantizada por la religión, el hombre puede, *a posteriori*, y sobre esta misma base, sacar provecho de sus dones y sus ocupaciones profesionales, y es incluso normal o necesario que lo haga cuando una ocupación ligada a un esoterismo alquímico o artesanal se imponga a él por un motivo cualquiera.

¹⁹ De una manera general, siempre son posibles influencias intertradicionales en ciertas condiciones, pero fuera de todo sincretismo. Indiscutiblemente, el Budismo y el Islam han tenido una influencia sobre el Hinduismo, no añadiéndole elementos nuevos, por supuesto, sino favoreciendo o determinando la eclosión de elementos preexistentes.

²⁰ En otros términos: se encuentran elementos de esoterismo sapiencial en el gnosticismo ortodoxo —el cual se prolonga en la teosofía de Boehme y de sus continuadores—, después en la mística dionisiana de los renanos y por supuesto en el hesicismo; sin olvidar ese elemento parcial de esoterismo metódico que fue el quietismo de un Molinos, del que se encuentran huellas en San Francisco de Sales.

Finalmente, y ante todo, fuera de toda consideración histórica o literaria, se puede y debe entender por «esoterismo cristiano» la verdad pura y simple —metafísica y espiritual— en cuanto se expresa o se manifiesta a través de las formas dogmáticas, rituales y de otra clase, del Cristianismo; o, formulado en sentido inverso, este esoterismo es el conjunto de los símbolos cristianos en cuanto ellos expresan o manifiestan la metafísica pura y la espiritualidad una y universal. Esto es independiente de la cuestión de saber hasta qué punto un Orígenes o un Clemente de Alejandría tenían consciencia de lo que se trataba; cuestión por lo demás superflua, puesto que es evidente que, por razones más o menos extrínsecas, ellos no podían tener consciencia de todos los aspectos del problema, por cuanto fueron ampliamente solidarios de la *bhakti* que determina la perspectiva específica del Cristianismo. En cualquier caso es importante no confundir el esoterismo de principio con el esoterismo de hecho, o una doctrina virtual, que tiene todos los derechos de la verdad, con una doctrina efectiva, que eventualmente no mantiene todo cuanto promete su propio punto de vista.

En relación con el legalismo judío, el Cristianismo es esotérico por el hecho de ser un mensaje de interioridad: para él, la virtud interior tiene más importancia que la observancia exterior hasta el punto de abolir ésta. Pero al ser voluntarista el punto de vista, éste puede ser trascendido por una nueva interioridad, la de la pura Intelección que reduce las formas particulares a sus esencias universales y que reemplaza el punto de vista de la penitencia por el del conocimiento purificador y liberador. La gnosis es de naturaleza crística en el sentido de que, por una parte, ella procede del Logos —del Intelecto a la vez trascendente e inmanente— y, por otra, es un mensaje de interioridad y, por consiguiente, de interiorización.

Nos falta responder aquí a la objeción de que la actitud del esoterismo implica una especie de duplicidad hacia la religión, que se finge practicar a la vez que se da a las cosas un alcance diferente; éste es un recelo que no tiene en cuenta la perspectiva de la gnosis ni su asimilación por el alma, en virtud de las cuales la inteligencia y la sensibilidad combinan espontáneamente puntos de vista diferentes sin traicionar ni su realidad particular ni sus exigencias propias²¹; la comprensión concreta de los niveles cósmicos y

²¹ Es sabido que, para el hindú contemplativo, esta especie de agilidad metafísica es como una segunda naturaleza y no presenta ninguna dificultad; es decir, que el hindú es particularmente sensible a lo que hemos llamado en más de una ocasión la «transparencia metafísica de los fenómenos».—Sin duda, *bilinguis maledictus*: el lenguaje de doble sentido está maldito; pero, precisamente, éste se sitúa en un único plano y no, como el esoterismo, sobre dos planos diferentes; si esta bidimensionalidad fuese ilegítima, sería imposible interpretar el Cantar de los Cantares en un sentido distinto del literal, y una gran parte de

espirituales excluye toda mentira íntima. Hablar a Dios sabiendo que su Personalidad necesariamente antropomorfa es un efecto de *Mâyâ* no es menos sincero que hablar a un hombre sabiendo que también él, y con mayor razón, no es más que un efecto de *Mâyâ*, como todos lo somos; de la misma manera, no es carecer de sinceridad pedir un favor a un hombre, sabiendo que el autor del don es forzosamente Dios. La Personalidad divina, hemos dicho, es antropomorfa; además de que en realidad es el hombre quien se parece a Dios y no a la inversa, Dios se hace necesariamente hombre en sus contactos con la naturaleza humana.

La lealtad religiosa no es otra cosa que la sinceridad de nuestras relaciones humanas con Dios, sobre la base de los medios que Él ha puesto a nuestra disposición; al ser estos medios de orden formal, excluyen *ipso facto* otras formas sin que por ello les falte nada desde el punto de vista de nuestra relación con el Cielo; en este sentido intrínseco, la forma es realmente única e irremplazable, precisamente porque nuestra relación con Dios lo es. Sin embargo, esta unicidad del soporte intrínseco y la sinceridad de nuestro culto en el marco de este soporte no autorizan lo que podríamos llamar el «nacionalismo religioso»; si condenamos esta actitud —inevitable para el término medio de los hombres, pero ésta no es la cuestión— es porque ella implica opiniones contrarias a la verdad, tanto más contradictorias cuando el fiel reivindica una sabiduría esotérica y dispone de datos que le permiten confirmar los límites del formalismo religioso con el que se identifica sentimental y abusivamente²².

Para comprender bien la relación normal entre la religión común y la sapiencia, o entre la *bhakti* y el *jnânâ*, es preciso saber que en el hombre hay, en principio, una doble subjetividad, la del «alma» y la del «espíritu»; ahora bien, una de dos: o el espíritu se reduce a la aceptación de los dogmas revelados, de suerte que sólo el alma individual es el sujeto de la vía hacia Dios, o el espíritu tiene consciencia de su naturaleza y tiende hacia el fin hacia el que está adecuado, de suerte que es él, y no el «yo», quien es el sujeto de la vía, sin abolir por ello las necesidades y los derechos de la subjetividad ordinaria, la del alma sensible e individual precisamente. El equilibrio de las dos subjetividades, la afectiva y la intelectual —las cuales coinciden por otra parte necesariamente

la exégesis patristica y mística quedaría desmentida. Cristo hizo uso tanto de la parábola como de la metáfora.

²² A falta de estos datos o de estas informaciones, no hay motivo para formular este reproche de «nacionalismo religioso»; por una parte, los «sarracenos» de la edad media no tenían para los cristianos más que una realidad simbólica —se ignoraba lo que es el Islam— y, por otra, los cristianos de esta época no disponían de ninguna medida objetiva o de ningún punto de comparación para poder comprobar la particularidad y las limitaciones de su propio universo. La actitud de los medievales es comparable con un patriotismo natural y en sí mismo inocente y no con un nacionalismo forzosamente hipócrita por la inge-

en un cierto punto²³, da lugar a la serenidad cuyo perfume nos ofrecen los escritos vedánticos; la mezcla errónea de las subjetividades —en los esoterismos parciales o mal desenvueltos— produce por el contrario esta contradicción que podríamos llamar paradójicamente un «individualismo metafísico»: a saber, una mística atormentada de manifestaciones a menudo irritantes, pero a fin de cuentas heroica y abierta a la Misericordia; el Sufismo nos ofrece ejemplos de esto.

El ego como tal no puede reivindicar, en buena lógica, la experiencia de lo que está más allá de la egoidad; el hombre es el hombre y el Sí mismo es el Sí mismo. Es preciso guardarse de transferir el individualismo voluntarista y sentimental del celo religioso al plano de la consciencia transpersonal²⁴; no se puede querer la gnosis con una voluntad que sea contraria a la naturaleza de la gnosis. No somos nosotros quienes conocemos a Dios, es Dios quien se conoce en nosotros.

La cuestión que se plantea aquí es la de saber cuál es el fondo del alma: si este fondo está hecho de celo interesado o si está hecho de contemplación desinteresada; dicho de otro modo: si el alma encuentra su felicidad y su expansión en una pasión dirigida hacia Dios, en el fervor por la recompensa celestial —lo que es ciertamente honorable sin agotar sin embargo toda la posibilidad espiritual del hombre—, o si el alma encuentra su felicidad y su expansión en una profunda toma de consciencia de la naturaleza de las cosas, y por consiguiente en su retorno a la Substancia de la que ella es un accidente. Por una parte, las dos cosas se excluyen, pero, por otra, se combinan; todo es aquí cuestión de relaciones y de proporciones.

La doctrina metafísica o esotérica se dirige a otra subjetividad que el mensaje religioso general: éste habla a la voluntad y al hombre pasional, y aquélla, a la inteligencia y al hombre contemplativo; el aspecto intelectual del esoterismo es la teología, mientras que el aspecto emocional del esoterismo es el sentido de la belleza en cuanto ella posee una virtud interiorizante; belleza de la naturaleza y del arte, y también, e incluso ante todo, belleza del alma, proyección lejana de la Belleza de Dios.

niosidad de su prejuicio y de sus mentiras.

²³ Porque el alma, a la vez que está hecha de amor, es inteligente, por tanto capaz de objetividad y de superación, y el espíritu, a la vez que está hecho de inteligencia, es sensible a la belleza, a la bondad, a la felicidad, y se reconoce en ellos.

²⁴ Cuando un místico musulmán afirma que preferiría ir al infierno que al cielo si tal fuese la voluntad de Dios, cubre abusiva y paradójicamente el desprendimiento intelectual, o la serenidad contemplativa, con el lenguaje del individualismo pasional; es decir, que mezcla absurdamente las dos subjetividades, la del intelecto transpersonal y la del alma individual, porque ésta, ontológicamente enfocada hacia la felicidad, no puede ni debe en ningún caso querer ir al infierno, mientras que para el Intelecto la cuestión no se plantea; allí donde está el Intelecto está el cielo.

Esta compleja cuestión de la subjetividad merece, o exige, que le consagremos algunas consideraciones suplementarias, a riesgo de repetirnos sobre algún punto, pero con la esperanza de aportar precisiones, si no exhaustivas, al menos suficientes.

En el hombre hay una subjetividad o una consciencia que está hecha para mirar hacia el exterior y para percibir el mundo, ya sea éste terrenal o celestial; y además hay en el hombre una consciencia que está hecha para mirar hacia el interior, en dirección al Absoluto o al Sí mismo, ya sea esta visión relativamente separativa o unitiva. Es decir, que hay en el hombre una consciencia que es descendente y que obedece a la intención creadora de Dios, y otra que es ascendente y que obedece a la intención divina salvadora o liberadora; las dos son inconmensurables, aunque entre ellas exista una región en la cual se entrecruzan y dan lugar a una subjetividad única, y a un equilibrio existencial entre las dos consciencias divergentes; es por esto por lo que el hombre espiritualmente realizado puede ver a Dios en las cosas, y también los prototipos principales de las cosas en Dios. La consciencia psíquica y mental percibe las apariencias; la consciencia intelectual o cardíaca percibe la Esencia; pero la consciencia intermedia vive de las dos dimensiones a la vez. Viendo los fenómenos, ella ve a Dios en ellos, y ella los ve en Dios; percibe que cada cosa es la manifestación de una posibilidad divina, en modo analógico o privativo, y, al mismo tiempo, pero desde otro punto de vista, ve las cosas como inmersas en un mismo clima divino; en el primer caso, los objetos dejan transparentar la Realidad divina o sus modos, mientras que en el segundo caso la subjetividad participa extintiva y unitivamente en la Consciencia divina.

En todo caso, la subjetividad humana es un prodigio tan inaudito que basta para probar tanto a Dios como la inmortalidad del alma: a Dios porque esta subjetividad extraordinariamente amplia y profunda no se explica más que por un Absoluto que la prefigura substancialmente y que la proyecte en el accidente; y la inmortalidad, porque la cualidad incomparable de esta subjetividad no encuentra ninguna razón suficiente, o ningún motivo proporcionado a su excelencia, en el marco estrecho y efímero de una vida terrestre. Si es para vivir como hormigas, los hombres no tienen ninguna necesidad de sus posibilidades intelectuales y morales, lo que equivale a decir que no tienen necesidad de ser hombres; la propia existencia del hombre sería entonces un lujo tan inexplicable como inútil. No comprenderlo es la más monstruosa y también la más misteriosa de las cegueras.

El hombre que comprende la razón de ser de la subjetividad humana está salvado: ser, en la relatividad, un espejo de lo Absoluto, al mismo tiempo que una prolongación de la Subjetividad divina. Manifestar lo Absoluto en la contingencia, lo Infinito en la finitud, la Perfección en la imperfección.

La salvación exotérica es la fijación del sujeto humano individual, o del alma, en el aura incorruptible del Objeto divino, si podemos expresarnos así; la salvación esotérica, en cambio, es la reintegración del sujeto humano intelectual, o del espíritu, en la Subjetividad divina; este segundo modo de salvación —la liberación (*moksha*) de los vedantistas— implica el primer modo, porque el hombre como tal no puede jamás convertirse en Dios. Ciertamente, la substancia inmutable del hombre, que coincide con el supremo Sí mismo, se libera de este accidente que es el ego; pero ella no lo destruye, como tampoco la realidad de Dios impide la existencia del mundo.

El individuo humano tiene una gran preocupación que prevalece sobre todas las demás: salvar su alma; para conseguirlo, tiene que adherirse a una religión, y para poder adherirse a una religión tiene que creer en ella; pero como no se puede creer más que lo que, con la mejor voluntad del mundo, es creíble, el hombre que conoce suficientemente dos o más religiones, y que tiene además imaginación, puede sentirse impedido de adherirse a una de ellas por el hecho de que se presenta dogmáticamente como la única legítima y la única salvadora; porque ella se presenta, pues, con una exigencia absoluta, eventualmente sin ofrecer en su formulación característica determinados elementos convincentes y apaciguadores que se han podido encontrar en otras religiones, y sin poder persuadirnos de la no validez de estos elementos y de estas religiones. Que los Salmos o el Evangelio sean sublimes se debe admitir sin la menor vacilación; pero creer que ellos contienen en su propia literalidad, o en su clima psicológico, todo lo que ofrecen las Upanishads o la Bhagavadgîta es otra cuestión. Ahora bien, el esoterismo sapiencial, total y universal —no parcial y formalista— es el único que puede satisfacer toda necesidad legítima de causalidad, al ser su terreno el de las intenciones profundas y no el de las expresiones cargadas de prejuicios; sólo él puede responder a todas las cuestiones que se plantean por el hecho de las divergencias y limitaciones religiosas, lo que equivale a decir que, en las condiciones objetivas y subjetivas que aquí tenemos en cuenta él constituye la única clave que permite abordar una religión, dejando aparte toda cuestión de realización esotérica. Al mismo tiempo, el esoterismo íntegro indicará lo que, en tal o cual religión, es realmente fundamental desde el punto de vista metafísico y místico —operativo o alquímico, si se quiere— y, por consiguiente, lo que permite alcanzar la *religio perennis*.

Puesto que las religiones deben tener en cuenta las contingencias psicológicas y sociales y que ellas se limitan a ciertos aspectos, no por lo que incluyen sino por lo que excluyen, y que, sin embargo, se presentan necesariamente con una exigencia absoluta de adhesión, ellas no tienen, por así decirlo, el derecho a cerrarse a todo argumento que

sobrepase su perspectiva dogmática; y, en efecto, la Providencia que opera en ellas por el hecho de su origen divino tiene en cuenta la situación que resulta de las condiciones muy particulares de nuestra época²⁵, como tuvo en cuenta en todo tiempo, en una forma o en otra, ciertas situaciones excepcionales.

Las religiones dan cuenta, desde diversos ángulos de visión, del Principio divino y de la vida eterna; pero no pueden dar cuenta, como lo hace el esoterismo, del fenómeno religioso como tal y de la naturaleza de los ángulos de visión. Sería absurdo pedírselo, y esto por dos razones: en primer lugar por la razón evidente de que por definición toda religión debe presentarse como la única posible, al depender su punto de vista de la Verdad y debiendo excluir, por consiguiente, todo peligro de relativismo, y después, porque en su contenido intrínseco y esencial, que precisamente trasciende la relatividad de la formulación o del simbolismo, las religiones mantienen plenamente la promesa que implica el carácter total de su exigencia; plenamente, es decir, teniendo en cuenta lo que puede exigir la posibilidad más profunda del hombre.

La negación coránica de la Cruz significa el rechazo de la redención histórica como *conditio sine qua non* de la salvación, puesto que, para los cristianos, la Cruz no tiene sentido más que por esta redención histórica, única y exclusiva. En el marco del Cristianismo, la idea de que la redención es *a priori* la obra intemporal del Logos principal, no humano y no histórico, que ella pueda y deba manifestarse de diversas maneras, en diversas épocas y en diversos lugares, que el Cristo histórico, manifieste este Logos en un cierto mundo providencial, sin que sea necesario o posible delimitar ese mundo de una manera exacta; esta idea, decimos, es esotérica en relación con el dogmatismo cristiano, y sería absurdo pedirla a la teología.

Con toda evidencia, la ciencia esotérica de la relatividad de las formas religiosas es de un orden más contingente que la doctrina fundamental de cada una de estas formas, sin hablar de su esencia que, acabamos de decirlo, coincide con el principio mismo del esoterismo.

Simplificando las cosas, podríamos decir que el exoterismo pone la forma —el credo— por encima de la esencia —la Verdad universal— y no acepta ésta más que en

²⁵ El hecho de que en nuestra época todo es leído y todo es conocido tiene por consecuencia, en los medios religiosos, no que se acepten tal como son las espiritualidades ajenas, sino que se adopte a su respecto una actitud matizada y a menudo tolerante; salvo en ciertos medios que confunden la ortodoxia tradicional con un derecho a la calumnia y que dañan así la causa que se empeñan en defender. Rechazar el Islam es una cosa, pretender que cierra el Paraíso a la mujeres o que los musulmanes no tienen ninguna virtud, es otra muy distinta.

función de aquélla; la forma, por su origen divino, es aquí el criterio de la esencia. Muy al contrario, el esoterismo pone la esencia por encima de la forma y no acepta ésta más que en función de aquélla; para él, y según la jerarquía real de los valores, la esencia es el criterio de la forma; la Verdad una y universal controla las diversas formas religiosas de la Verdad. Si la relación es inversa en el exoterismo, no es, evidentemente, como consecuencia de una subversión, sino porque la forma en cuanto cristalización de la esencia garantiza la Verdad; ésta es juzgada inaccesible fuera de la forma —o, más precisamente, de una forma con una exigencia absoluta— y con razón, en lo que concierne al término medio de los hombres, sin lo cual el fenómeno de la Revelación dogmática no se explicaría.

Lo que caracteriza al esoterismo en la misma medida en que es absoluto es que, en contacto con un sistema dogmático, por una parte universaliza el símbolo o el concepto religioso, y, por otra, lo interioriza; lo particular o lo limitado es reconocido como la manifestación de lo principal y lo trascendente, y éste a su vez se revela como inmanente. El Cristianismo universaliza la noción de «Israel», a la vez que interioriza la Ley divina; reemplaza la circuncisión de la carne por la del corazón, el «Pueblo elegido» por una Iglesia que engloba hombres de todas las procedencias, las prescripciones exteriores por las virtudes, todo ello con las miras puestas, no en la obediencia a la Ley, sino en el amor a Dios y, a fin de cuentas, en la unión mística. Estos principios o estas transposiciones difícilmente podían ser ignorados por los Esenios y, eventualmente, por otros iniciados judíos, pero la originalidad del Cristianismo consiste en que hizo de ello una religión y que sacrificó a ello el formalismo mosaico.

Según un principio que ya hemos señalado, el esoterismo absoluto, en el Cristianismo, no puede proceder más que del propio mensaje crístico, y no de otro, pese a ciertas convergencias doctrinales cuya posibilidad u oportunidad ya hemos señalado. Ahora bien, la idea-fuerza del Cristianismo es que «Dios se hizo hombre a fin de que el hombre se hiciera Dios»: es decir, en lenguaje vedántico —puesto que nuestro punto de referencia es Shankara—, «*Atmâ* se ha convertido en *Mâyâ* a fin de que *Mâyâ* se convierta en *Atmâ*»²⁶. La unión con Cristo implica la identidad con él²⁷; y nosotros añadiremos que la unión con la Virgen implica la identificación con el aspecto de dulzura y de infinitud del Logos, porque la *shakti* del Absoluto es el Infinito; todas las cualidades y pre-

²⁶ En lenguaje budista: *Nirvâna* se ha hecho *Samsâra* a fin de que *Samsâra* se convierta en *Nirvâna*. El *Nirvâna* convertido en *Samsâra* es el Buda; para los zenistas, la unión al Buda se hace en el Vacío inmanente; para los amidistas, se hace en el Nombre misericordioso de Buda.

²⁷ El rito de la comunión es el signo más evidente de esto. A este rito vivido pasivamente —aunque santamente— debe añadirse un complemento activo de naturaleza análoga, a saber, la invocación cuasi sacramental o eucarística del nombre de Jesús, la cual se remonta a los orígenes mismos del Cristianismo.

rogativas de María se dejan reducir a los perfumes de la divina Infinitud. María es una dimensión de Jesús, la que él expresó al decir: «Mi yugo es suave y mi fardo ligero»; así pues, es ventajoso dirigirse a esta dimensión en particular a fin de alcanzar la totalidad. En sí misma, la Virgen personifica igualmente la Sabiduría informal, por el hecho de que ella es la Mujer «vestida de sol» y madre de la Revelación: ella es la Sabiduría en su aspecto de irradiación, luego de Belleza y de Misericordia²⁸.

Mientras que en el *Vedânta* shankariano y no dualista es el Intelecto esencial —la Consciencia divina inmanente— el que opera la reintegración en el Sí mismo, en el Cristianismo este Intelecto salvador se objetiva y se personifica en Cristo y secundariamente en la Virgen²⁹; en el Hinduismo, este mismo papel incumbe, según diferentes puntos de vista y a veces combinándose, ya al gran *avatârâ* o a su *shaktî*, ya al *guru*. La función del Cristo histórico es la de despertar y actualizar al Cristo interior; ahora bien, a semejanza del Logos que Jesús manifiesta humana e históricamente, el Cristo interior o el Corazón-Intelecto es universal y por tanto transpersonal³⁰. Él es «verdadero hombre y verdadero Dios», y por consiguiente, hablando analógicamente, *Mâyâ* y *Atmâ*, *Samsâra* y *Nirvâna*: juego de cubrimiento y de descubrimiento y Realidad inmutable; drama cósmico y Paz divina.

Es un error fundamental confundir el *jnânî* con el racionalista, pese a que el racionalismo sea de hecho una desviación de la perspectiva intelectual; porque el *jnânî* o, digamos, el intelectual por naturaleza, no desea ni pretende a priori conocer el fondo de las cosas; comprueba que ve lo que ve, es decir, que conoce lo que su discernimiento «naturalmente sobrenatural» le revela, lo quiera él o no; y se encuentra así en la situación de un hombre que fuese el único en ver nuestro sistema solar a partir de un punto en el espacio y que, por este hecho, conociera las causas de las estaciones, de los días y

²⁸ Al no haber tenido Jesús un padre humano, su cuerpo y su sangre le venían de María, lo que sigue siendo verdadero para las especies eucarísticas y revela un nuevo aspecto de su cualidad de «Corredentora».

²⁹ Según el bienaventurado P. Kolbe, «Concepción Inmaculada es uno de los nombres del Espíritu Santo», y «se puede afirmar que, al desposar a María, el Espíritu se ha casi encarnado en ella»; ella está «unida al Espíritu Santo hasta el punto de poder presentarse en su Nombre»; finalmente, «la inmaculada personifica la Misericordia de Dios».

³⁰ San Justino Mártir hace notar, en su *Primera Apología*, que Cristo es el «primogénito de Dios» y «el Logos en el cual participa toda la raza humana», y concluye: «Los que vivieron de acuerdo con el Logos (= Intelecto), que está en todos los hombres, son cristianos —incluso si son llamados impíos— como Sócrates y Heráclito y otros entre los griegos... Los que vivieron por el Logos, y los que ahora viven así, son cristianos, sin temor y sin turbación.»

de las noches, del movimiento aparente de los astros, empezando por el sol. La religión general, dogmática, formalista, es solidaria —analogicamente hablando— de lo que aparece a una subjetividad humana determinada; el esoterismo, mientras acepta este sistema de apariencia a título de simbolismo y en el plano de una *bhakti* concomitante, tiene consciencia de la relatividad de lo que podríamos llamar paradójicamente los «fenómenos metafísicos». El racionalista, que reivindica una intelección cuyo principio sin duda concibe, pero de la que carece, y que confunde la razón con el Intelecto, realiza una desviación comparable al falso inspiracionismo de las sectas heréticas; pero como «la corrupción de lo mejor es lo peor», el racionalismo es mucho más nefasto que el falso misticismo, que al menos no ha intentado negar a Dios y la vida futura. Conviene recordar aquí lo que hemos dicho en otras ocasiones, a saber, que hay dos fuentes de certeza, exterior la una e interior la otra, la Revelación y la Intelección, habiendo usurpado el sentimentalismo la primera y el racionalismo la segunda; ahora bien, de hecho, la Intelección debe compaginarse con la Revelación como la Revelación debe iluminarse por la Intelección³¹.

Por lo demás, es falso decir, como quieren los fideístas oportunamente sensualistas, que la razón no recibe sus contenidos más que de dos fuentes, a saber, del exterior y de lo alto; la asimetría del esquema indica ya su insuficiencia. En realidad, la razón puede recibir sus contenidos del exterior y del interior, de abajo y de arriba: del exterior, los obtiene ya por los sentidos, ya por la Revelación; del interior, los obtiene ya del alma, ya de la Intelección. Es decir, que lo alto y lo bajo, o lo sobrenatural y lo natural, intervienen tanto en el interior como en el exterior; pudiendo por otra parte estos diversos factores combinarse en virtud de la transparencia metafísica de las cosas y conforme al principio platónico del «recuerdo».

El *jnânâ* parte de la idea de que el hombre es libre para escoger su destino; para los que desean salvarse, están los misterios y las iniciaciones; la muchedumbre de los profanos sigue su camino. La *bhakti* convertida en religión, por el contrario, tiene de particular que intenta forzar a los hombres a salvarse, lo que tiene la ventaja de transformar ciertas naturalezas y la desventaja de crear la estrechez de espíritu y el fanatismo, en el sentido propio y no abusivo de estos términos.

Aquí es necesario explicar dos paradojas: la de las iniciaciones artesanales y la del emperador. Las iniciaciones artesanales proceden del *jnânâ*, pero reducido a una cosmo-

³¹ Es con ésta y, con mayor razón, con el Logos inmanente, con la que se relaciona el *daimonion* de Sócrates y también la máxima délfica: «Conócete ti mismo».

logía y una alquimia, como hemos observado más arriba: se trata de devolver al hombre a la norma primordial, no por un heroísmo sentimental, sino simplemente fundándose en la naturaleza de las cosas y con la ayuda de un simbolismo artesanal³²; ahora bien, es plausible que, en el caso de la masonería, esta perspectiva haya podido ceder el terreno a un universalismo humanista que no es más que la caricatura del punto de vista intelectual, siendo la causa lejana el Renacimiento y la causa próxima el «siglo de las luces». En cuanto al caso del emperador, tiene de paradójico que la función de este monarca por una parte concierne al mundo y no a la religión, y por otra parte continúa el papel de *pontifex maximus* de la religión romana, la cual fue de tipo *jnânâ* por su origen ario y a pesar de la degeneración de su forma general y mayoritaria; es esta calidad de pontífice, por así decirlo «gnóstica», o esta investidura celestial directa —de la que Dante y otros gibelinos parecen haber tenido consciencia plena— la que explica con qué derecho, y sin encontrar oposición, pudo Constantino convocar el concilio de Nicea; esta misma cualidad, por difuminada que pudiera estar de hecho, explica la tolerancia y realismo de los emperadores con respecto a las minorías no cristianas, a las que a veces debían proteger contra los sacerdotes, y uno de cuyos ejemplos más patentes fue la «entente» entre cristianos y musulmanes en Sicilia bajo el emperador Federico II.

La diferencia entre los puntos de vista exotérico y esotérico aparece claramente cuando se comparan las actitudes morales respectivas: del lado del exoterismo, las virtudes dan fácilmente lugar a prejuicios que, por exceso de celo, se oponen a la realidad y por consiguiente a la inteligencia; del lado del esoterismo de principio —el que es plenamente fiel a su naturaleza— «no hay derecho superior al de la verdad», como lo estipula una máxima hindú, y todo bien debe resultar de la naturaleza de las cosas y no de nuestros sentimientos en cuanto ellos pierden el rastro de esa naturaleza. Desde el punto de vista esotérico o sapiencial, la humildad por ejemplo no es el deseo de rebajarse ni la autosugestión de una bajeza que en realidad no se tiene, sino la consciencia de una bajeza en principio ontológica y luego personal —porque todo individuo tiene límites, si no defectos—, y esta consciencia objetiva y desinteresada disuelve la ambición y la vanidad en sus raíces. Es decir, que el esoterismo o la sapiencia opera, no por medio de una tendencia sentimental autora de complicaciones inextricables, sino por medio de discernimiento y, por consiguiente, fuera de todo individualismo deformante y por lo

³² Sin duda está permitido decir, *grosso modo*, que la iniciación artesanal representa una vía «racional» y «operativa», pero a un nivel modesto y de una manera eventualmente fragmentaria, mientras que el exoterismo religioso equivale a una vía «emocional» y «penitencial», pero a un nivel humanamente elevado.

demás inconfesado; la contradicción —inevitable, sin embargo, a su nivel— del exoterismo es la aspiración individualista a la superación de la hinchazón individual; es querer realizar la objetividad mediante la subjetividad. Por eso el hombre sentimentalmente humilde, luego humilde por celo, debe huir de las situaciones halagüeñas que para él significan tentaciones de orgullo, mientras que el hombre profundamente consciente de la naturaleza de las cosas no tiene nada de que huir, porque los errores no pueden seducirlo.

En cualquier caso, esta distinción entre dos perspectivas concretas —porque no se trata de filosofía— quedaría sin duda demasiado esquemática si no añadiéramos que el hombre permanece siempre humano, es decir, que la actitud más objetiva va acompañada legítimamente de un elemento subjetivo en la medida en que este elemento no compromete la objetividad; y que, inversamente, la actitud más subjetiva se nutre forzosamente de un elemento objetivo, puesto que la humildad en sí misma está en función de una verdad. Es preciso tener en cuenta igualmente combinaciones entre las dos perspectivas en presencia, porque ocurre que un subjetivismo se encuentra aireado por un elemento de objetividad, y que, al contrario, un objetivismo se encuentra entorpecido por un elemento de subjetividad; el *yin-yang* chino, aparte sus otros significados, es un signo del hombre o, digamos, de la complejidad del alma.

Lo que acabamos de decir de la humanidad se aplica igualmente a la caridad y a las demás virtudes, las cuales se encuentran por otra parte comprendidas todas, de una cierta manera, en la humildad. El hecho de que el exceso de un bien constituye un mal concierne, no a las virtudes en sí, sino a nuestro esfuerzo hacia ellas, porque este esfuerzo puede estar mal inspirado; no puede haber un exceso de virtud intrínseco, como no podría haber un exceso de objetividad o, lo que es lo mismo, de verdad.

Uno de los modos de la dimensión esotérica es lo que se ha convenido en llamar el quietismo, del que queremos dar cuenta en pocas palabras. Se suele hacer una asociación de ideas entre el quietismo y la sexualidad espiritualizada, en el sentido en que se cree poder reducir estas dos posiciones a tentaciones de «facilidad», como si lo fácil fuese sinónimo de falso y lo difícil sinónimo de verdadero, y como si el quietismo verdadero y la sexualidad espiritualizada no implicasen aspectos, si no de penitencia, al menos de exigencia y de gravedad. En realidad, el quietismo se basa en las ideas de substancia existencial y de inmanencia divina y en la experiencia de la Presencia de Dios: consiste en «reposar en el propio ser» o, para expresarnos de otra manera, en reposar en la divina Paz; ahora bien, esta actitud exige esencialmente, primero, una comprensión suficiente del misterio, y después una actitud activa y operativa, a saber, la

oración perpetua o la «plegaria del corazón», la cual implica una ascesis profunda si ella no se limita a una improvisación totalmente profana y pasajera y más nociva que útil. De cualquier modo, el hecho de que un cierto quietismo sentimental haya ignorado los aspectos rigurosos y activos de la santa quietud no autoriza a anatematizar el quietismo en sí; como tampoco, el gnosticismo sectario e intrínsecamente herético autoriza a condenar la verdadera gnosis, ni el libertinaje autoriza a calumniar el tantrismo.

Además del reproche de «facilidad», está el de «inmoralidad»: la espiritualidad que valoriza el elemento sexual parece como comprometida de antemano por su aparente búsqueda del «placer», como si el placer pudiese despojar a un símbolo de su valor, y como si la experiencia sensible no se encontrase supercompensada por la experiencia contemplativa concomitante e interiorizadora; y, por último, como si el desagrado fuese un criterio de valor espiritual. Se reprocha también al quietismo el ser inmoral por el hecho de que admite un estado en que el hombre está más allá del pecado, idea que se refiere a una santidad —evidentemente incomprendida— en que los actos del hombre son como oro porque su substancia es el oro y todo cuanto toca se convierte en oro; lo que excluye con toda evidencia los actos intrínsecamente malos, sea respecto a Dios, sea respecto al prójimo. De hecho, el quietismo ha sido a menudo ascético, pero por su naturaleza admite sin reticencias la integración espiritual de la sexualidad, por cuanto se encuentra por decirlo así existencialmente en relación con la belleza, luego con el amor, o, más precisamente, con el aspecto contemplativo y apaciguante del amor. Pero este amor es también una muerte (*amor = mors*) sin lo cual no sería espiritual; «soy negra pero bella»³³.

³³ «El que no ama el vino, la mujer y el canto, será un loco toda su vida» (*Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang, der bleibt ein Narr sein Lebelang*): esta vieja sentencia alemana podría muy bien tener un origen esotérico que la aproximaría a expresiones análogas de Omar Khayyam y otros. El «vino» es, en efecto, el «Amor», según las tradiciones más diversas: sea la doctrina esotérica en cuanto ella es la embriaguez contemplativa pasajera (*hâl*) o permanente (*maqâm*); la «mujer» es la Belleza o la visión atractiva y liberadora de Dios en las formas que lo manifiestan, o que manifiestan su radiante Bondad; el «eterno femenino» representa también esta misma Bondad, en cuanto ella perdona, acoge y unifica, liberándonos de los endurecimientos formales y otros; por último, el «canto» es la oración quintaesencial del corazón, la «alabanza» que hace «fundirse» el corazón y lo reintegra en la Esencia. Es muy poco verosímil —dicho sea de paso— no que Lutero haya pronunciado esta sentencia, como se afirma, sino que sea su autor, porque ella existe también en una forma italiana sin que se pueda indicar su origen, según parece (*Chi non ama il vino, la donna e il canto, un pazzo egli sarà e mai un santo*); en esta forma, la intención esotérica se encuentra incluso reforzada por la alusión a la «santidad»: no será jamás un santo —según el esoterismo— aquel que no ha conocido estas tres cosas (*vino, donna y canto*). También Omar Ibn El-Fârid en su *Khamriyah*: «No ha vivido aquí abajo quien haya vivido sin embriaguez»; el hombre «sin inteligencia» es precisamente el «loco» (*Narr* o *pazzo*), es decir, el profano o el mundano.

El hombre de gnosis tiene siempre consciencia —ésta es al menos su predisposición y su intención— del arraigo ontológico de las cosas: para él, lo accidental no es solamente esto o aquello, es ante todo la manifestación diversificada e inagotable de la Substancia; intuición que, en la medida en que es concreta y vivida, exige y favorece no solamente el discernimiento y la contemplación, sino también la nobleza de carácter, porque el conocimiento del Todo compromete al hombre total. Esta nobleza está por lo demás ampliamente comprendida en la misma contemplación, puesto que el hombre sólo es llevado a contemplar lo que él mismo ya es de una cierta manera y en un cierto grado.

Lo accidental es el sujeto y el objeto contingentes; es la contingencia, pues sólo la Substancia es el Ser necesario. Lo accidental es el mundo que nos rodea y la vida que nos arrastra; es el aspecto, o la fase, del objeto y el punto de vista —o el presente— del sujeto; es nuestra herencia, nuestro carácter, nuestras tendencias, nuestras capacidades, nuestro destino; el hecho de haber nacido con tal forma, en tal lugar, en tal momento y de sufrir tales sensaciones, tales influencias y tales experiencias. Todo esto es lo accidental, y todo esto no es nada, porque lo accidental no es el Ser necesario; los accidentes son limitados por una parte y pasajeros por otra. Y el contenido de todo esto es, en el fondo, la Felicidad; es ella la que nos atrae con mil reverberaciones y bajo mil disfraces; es ella lo que queremos en todas nuestras veleidades sin saberlo. En lo accidental opresivo y dispersante no somos verdaderamente nosotros mismos; no lo somos más que en la prolongación sacramental y liberadora de la Substancia, siendo el verdadero ser de toda criatura, en última instancia, el Sí mismo³⁴.

Si comparamos la divina substancia con el agua, podremos decir que los accidentes son como las olas, las gotas, la nieve, el hielo, fenómenos del mundo o fenómenos del alma. La Substancia es pura Potencia, puro Espíritu, pura Felicidad; lo accidental transcribe estas dimensiones de modo limitativo, incluso de modo privativo; por una parte, lo accidental «no es», y, por otra, «no es otra cosa» que la Substancia. Esotéricamente hablando, no hay más que dos relaciones que considerar, la de la trascendencia y la de la inmanencia: según la primera, la realidad de la Substancia aniquila la del accidente;

³⁴ Exotéricamente, se dirá que somos infieles a nosotros mismos en el pecado, lo que es verdad, pero insuficiente; somos infieles también en esos antros de sueño que nos seducen y nos aprisionan, y que para la mayoría de los hombres constituyen la «vida real»; son esos antros los que alimentan el mercado de veneno que es la «cultura» mundana. El sueño terreno es un pecado indirecto: sin duda, él no excluye la práctica religiosa, pero compromete el amor a Dios; salvo cuando es de tal naturaleza que pueda insertarse en él a título transitorio, gracias a una apertura hacia lo alto que comunique un perfume ya celestial e invite a la superación.

según la segunda, las cualidades del accidente —comenzando por su realidad— no pueden ser más que las de la Substancia. Exotéricamente hablando, el primer punto de vista es absurdo puesto que las cosas existen; y el segundo es impío, es panteísmo, puesto que las cosas no pueden ser Dios; el esoterismo da plenamente cuenta de que, por una parte, las cosas existen y, por otra, de que ellas no son Dios, pero, a estas dos comprobaciones iniciales añade una dimensión de profundidad que contradice su exclusivismo superficial y en cierto modo planimétrico. Mientras que el exoterismo se encierra en el mundo de lo accidental y de ello se enorgullece con gusto cuando quiere marcar su sentido de lo real frente a lo que se le aparecen como nubes, el esoterismo tiene consciencia de la transparencia de las cosas y de la Substancia subyacente, cuyas manifestaciones son la Revelación, el Hombre-Logos, el Símbolo doctrinal y sacramental, y también, en el microcosmo humano, la Intelección, el Corazón-Intelecto, el Símbolo vivido. Ahora bien, «manifestar» es «ser», el Nombre y lo Nombrado son misteriosamente idénticos. El santo y, con mayor razón, el Hombre-Logos es, por una parte, Manifestación de la Substancia en lo accidental y, por otra, Reintegración del accidente en la Substancia³⁵.

³⁵ Esto es lo que representan respectivamente, en el Islam, la «Noche del Destino» (*Laylat el-Qadr*) y la «Noche de la Ascensión» (*Laylat el-Mi'râj*).

EL MISTERIO DEL VELO

El velo evoca por sí mismo la idea de misterio, por el solo hecho de que oculta a la mirada algo demasiado sagrado o demasiado íntimo; pero posee igualmente un misterio en su propia naturaleza, por cuanto se convierte en el símbolo del ocultamiento universal; es decir, que el velo cósmico y metacósmico es un misterio porque procede de las profundidades de la Naturaleza divina. Según los vedantistas, no se puede explicar *Mâyâ*, aunque no se pueda evitar el comprobar su presencia; *Mâyâ*, como *Atmâ*, es sin origen y sin fin.

La noción hindú de la «Ilusión», *Mâyâ*, coincide en efecto con el simbolismo islámico del «Velo», *Hijâb*: la Ilusión universal es una potencia que por una parte oculta y por otra parte revela; es el Velo ante el Rostro de *Allah*¹, o también, según una extensión del simbolismo, es la serie de los setenta mil velos de luz y de oscuridad que, ya sea por clemencia, ya sea por rigor, tamizan la Irradiación fulgurante de la Divinidad².

El Velo es un misterio porque la Relatividad lo es. Lo Absoluto, o lo Incondicionado, es misterioso a fuerza de evidencia; pero lo Relativo, o lo condicionado, lo es a fuerza de ininteligibilidad. Si no se puede comprender el Absoluto es porque su luminosidad es cegadora; por el contrario, si no se puede comprender lo Relativo, es porque su oscuridad no ofrece ningún punto de referencia. Al menos, ello es así cuando consideramos la Relatividad en su apariencia de arbitrariedad, porque ella se hace inteligible en la medida en que comunica el Absoluto, o en la medida en que aparece como emancipación del Absoluto. Comunicar el Absoluto, velándolo, es la razón de ser de lo Relativo.

Es necesario, pues, intentar traspasar el misterio de la Relatividad a partir del Absoluto o en función del Absoluto, lo que nos obliga —o nos permite— discernir la raíz de la Relatividad en el Absoluto mismo: y esta raíz no es otra que la Infinitud, la cual es inseparable de lo Real que, siendo absoluto, es necesariamente infinito. Esta Infinitud implica la Irradiación, porque el bien tiende a comunicarse, como observa San Agustín; la Infinitud de lo Real no es otra cosa que su potencia de Amor. Y el misterio de la Irradiación lo explica todo: irradiando, lo Real se proyecta de alguna manera «fuera de Sí mismo» y, al alejarse de Sí mismo, se hace Relatividad en la misma medida de este ale-

¹ En la terminología sufí derivada del Corán, se llama «Rostro» (*Wajh*) a la Esencia divina (*Dhât*), lo que a primera vista parece paradójico, pero que se hace comprensible por el simbolismo de la ocultación.

² Omar Khayyam: «Ni tú ni yo resolveremos el misterio de este mundo; ni tú ni yo leemos esta escritura secreta. A ambos nos gustaría saber lo que oculta este velo, pero cuando el velo caiga ya no habrá ni tú ni yo.»

jamiento. Es cierto que este «fuera de» se sitúa forzosamente en lo Real mismo, pero no por ello deja de existir como exterioridad y a título simbólico, es decir, que es «pensado» por lo Infinito en virtud de su tendencia a la Irradiación, y, por tanto, a la expansión en un vacío en realidad inexistente. Este vacío no tiene realidad más que por las Irradiaciones que en él se proyectan; la Relatividad no es real más que por sus contenidos, que son, esencialmente, los del Absoluto. Es así como el espacio no tiene existencia más que por lo que contiene; un espacio vacío no sería ya un espacio, sería la nada.

Así pues, el prototipo principal del Velo es la dimensión divina de la Infinitud, que, como si dijéramos, irradia de lo Incondicionado a la vez que permanece como una cualidad rigurosamente intrínseca del mismo; en lo Absoluto, *Shiva* y *Shakti* son idénticos. La *Mâyâ* separativa y caprichosa, la que ilusiona, no surge inexplicablemente de la nada; procede de la propia naturaleza de *Atmâ*; porque teniendo el bien por definición tendencia a comunicarse, el «Bien Soberano» no puede no irradiar por sí mismo y en su Esencia, y después —y por vía de consecuencia— a partir de sí mismo y fuera de sí mismo; por ser Verdad, «Dios es Amor».

Esto equivale a decir que en Dios hay un primer Velo, a saber, la tendencia puramente principal y esencial a la comunicación, y por lo tanto a la contingencia, tendencia que permanece estrictamente en la Esencia divina. El segundo Velo es el efecto por así decirlo extrínseco del primero: es el Principio ontológico, el Ser creador que concibe las Ideas o las Posibilidades de las cosas. El Ser da lugar a un tercer Velo, el Logos creador, que produce el Universo, y éste es también, y en alguna medida *a fortiori*, un Velo que a la vez disimula y transmite los tesoros del Soberano Bien.

Absoluto, Infinitud, Perfección; este tercer término designa el resultado de la Irradiación operada por el Infinito en virtud del Absoluto, o, digamos más bien: por la Infinitud necesariamente propia del Absoluto. La primera Hipóstasis que surge en la Relatividad, a saber, el Ser, el Principio personal y creador, es la primera perfección, en el sentido de que Él es la Toda-Perfección; ahora bien, la Perfección está esencialmente tejida de Absolutidad y por tanto de Infinitud, pero en modo relativo y, por consiguiente, diferenciado; de ahí la profusión de Cualidades divinas.

En el Ser —el *Ishwara* de los vedantistas— el Absoluto da lugar al polo determinativo y, como si dijéramos, masculino o paternal del Ser, *Purusha*, mientras que la Infinitud se refleja como el polo a la vez receptivo y productivo y, como si dijéramos, maternal del Ser, *Prakriti*. La nueva Hipóstasis que resulta de ello, en la cima o en el centro mismo de la Existencia y, por tanto, más acá del Ser y en la creación, es el Intelecto universal, *Buddhi*; es el «Espíritu» ya creado pero sin embargo todavía divino, y es en

suma la prolongación eficiente de la Inteligencia creadora e iluminadora de Dios, en la creación misma³.

La Perfección realiza esta paradoja: combinar lo Absoluto, que es infinito, con la Relatividad, luego con un grado o un modo de limitación; ahora bien, es precisamente la limitación la que permite percibir tal o cual potencialidad de absolutidad o de infinitud, lo que prueba que la Relatividad, si por una parte cubre limitando, por otra parte, descubre especificando.

El Supra-Ser es lo Absoluto o lo Incondicionado, que por definición es infinito, luego ilimitado; pero se puede decir también que el Supra-Ser es lo Infinito, que por definición es absoluto; en el primer caso, el acento se pone sobre el simbolismo de la virilidad; en el segundo caso, sobre la feminidad; la suprema Divinidad es ya Padre, ya Madre⁴. Las nociones de Absoluto y de Infinito no indican, pues, por sí mismas una polaridad, salvo cuando se las yuxtapone, lo que corresponde ya a un punto de vista relativo. Por una parte, como hemos dicho, el Absoluto es el Infinito, y viceversa; por otra parte, el primero sugiere un misterio de unicidad, de exclusión y de contracción y, el segundo, un misterio de totalidad, de inclusión y de expansión.

La Relatividad, lo hemos dicho, emprende su vuelo en el aspecto de Ilimitación de lo Incondicionado, y procede por velamientos sucesivos hasta el punto límite de alejamiento, punto que no es jamás alcanzado, puesto que es ilusorio, o que no es alcanzado más que simbólicamente; para nuestro mundo, este punto límite es la materia, pero se pueden concebir puntos límites indefinidamente más solidificados, y con mayor razón mucho más sutiles. Ahora bien, no hay cosmogénesis sin teogénesis; éste término es metafísicamente plausible, pero es malsonante por el hecho de que parece atribuir a las Hipósta-

³ El pensamiento específicamente teológico, poco apto para dar cuenta de esta simultaneidad de lo increado y lo creado, la envuelve en el mayor misterio; es éste el punto de unión entre el Espíritu Santo trascendente e inmutable y el Espíritu Santo inmanente y actuante, y también, desde otro punto de vista, entre el Espíritu Santo y el alma inmaculada de la Virgen. El Corán dice del «Espíritu» (*Râh*): «Y te interrogarán sobre el Espíritu. Diles: el Espíritu procede del Mandamiento (*amr*) de mi Señor. Y no se os ha aportado (a este respecto) sino un poco de la Ciencia (divina). Y si Nos (*Allâh*) quisiéramos, podríamos ciertamente quitarte lo que te hemos revelado...» (Sura del Viaje nocturno, 85 y 86). La palabra «Mandamiento» indica una emanación directa; en resumen, todo este pasaje tiene por función envolver en el misterio la cuestión del «Espíritu» y prevenirla contra toda curiosidad profana y virtualmente profanadora. En exoterismo, no es verdad más que lo que estimula la piedad, no lo que amenaza turbarla.

⁴ Tenemos un célebre ejemplo de esta divina Feminidad en la Isis de los egipcios, que mencionamos aquí a causa de su conexión con el Velo: Ella es *Mâyâ*, no como opuesta, sino como aspecto o función de *Atmâ*, luego como su *Shakti*, y menos en el aspecto de la ilusión cósmica que en el de la desilusión iniciática. Retirando los velos, que son los accidentes y las tinieblas, ella deja libre la desnudez, que es Substancia y Luz; al ser inviolable puede cegar o matar, pero, por ser generosa, regenera y libera.

sis un devenir, cuando no puede tratarse más que de sucesión principal en dirección a lo relativo. El punto de término de la teogénesis es la Hipóstasis más relativa o más exterior, a saber, el «Espíritu de Dios» que, siendo ya creado puesto que ocupa el centro luminoso de la creación, es sin embargo todavía divino; él es el Logos que prefigura, por una parte, al género humano como representante natural de Dios sobre la tierra y, por otra parte, al *Avatâra*, como representante sobrenatural de Dios entre los hombres.

La polaridad «Incondicionado-Ilimitado» —en la medida en que se puede tratar aquí de una polaridad, lo que resulta, no del sentido de estas palabras, sino únicamente de su yuxtaposición comparativa, la cual restringe precisamente sus significados—, esta polaridad, decimos, se repite en la estructura misma del Velo, o de *Mâyâ*, o de la Relatividad, lo que nos lleva al simbolismo del tejido: el primer término de la polaridad es la urdimbre, o la dimensión vertical o masculina, mientras que el segundo término es la trama, o la dimensión horizontal o femenina; y cada una de estas dimensiones, en todos los niveles, contiene los elementos de Existencialidad, Consciencia y Felicidad, conforme al ternario vedántico, y de una manera bien activa, o bien pasiva, según que los elementos procedan de la urdimbre o de trama. La complementariedad «Incondicionado-Ilimitado», que incluye estos tres elementos, produce así, en un juego indefinido y tornasolado, el río inconmensurable de los fenómenos; el universo es así un velo que por una parte exterioriza la Esencia y por otra se sitúa en esta misma, en cuanto Infinitud.

En lenguaje islámico, la polaridad divina, que acabamos de comparar con la urdimbre y con la trama, se expresa mediante la letra *alif*, que es vertical, y la letra *bâ*, que es horizontal; son las dos primeras letras del alfabeto árabe, una de las cuales simboliza lo determinativo y la actividad, y la otra la receptividad o la pasividad⁵. Las mismas funciones se expresan mediante las imágenes del Cálamo (*Qalam*) y de la Tabla (*Lawh*): en todo fenómeno y en cada nivel cósmico hay una «Idea» que se encarna en un receptáculo existencial; el Cálamo es el Logos creador, mientras que las Ideas que contiene y que proyecta proceden de la «Tinta» (*Midâd*). Encontramos la misma polaridad en el microcosmo humano, siendo el hombre a la vez «vicario» (*khalîfah*) y «servidor» (*'abd*)⁶, o intelecto y alma.

⁵ Sin embargo, la trama, representada por la lanzadera, es activa, lo que no contradice la pasividad femenina, porque la mujer es activa en el alumbramiento, mientras que el hombre, en este aspecto, permanece pasivo; esto es lo que explica por qué, en la doctrina hindú, la actividad creadora es atribuida a la Substancia universal, *Prakriti*, que en efecto «produce» los seres, mientras que *Purusha* los «concibe» como ideas. Esta apariencia de inversión suministra una ilustración a la doctrina taoísta del *Yin-Yang*, que es, en suma, la teoría de la compensación recíproca; sin esta compensación, las dualidades serían absolutas e irreductibles, lo que es una imposibilidad, puesto que la Realidad es una.

⁶ Es por esto por lo que el Profeta es nombrado a la vez *Rasûl*, «Enviado», y *Abd*, «Servidor»; éste se

Según un célebre *hadîth*, Dios era un tesoro oculto que quiso ser conocido y que por esta razón creó el mundo. Estaba oculto a los hombres todavía inexistentes; es por consiguiente la inexistencia de los hombres la que constituyó el primer velo; Dios creó pues el mundo para los hombres a fin de ser conocido por ellos y proyectar su propia Felicidad en innumerables consciencias relativas. Es por esto por lo que se ha dicho que Dios creó el mundo por amor.

Allí donde está *Atmâ*, allí está *Mâyâ*, la Vida intrínseca y el Poder de despliegue extrínseco. En lenguaje islámico, y, haciendo abstracción de la noción de *Hijâb*, se dirá que allí donde está *Allâh*, allí está la *Rahmah*, la infinita Clemencia y Misericordia, y esto es lo que expresa esta fórmula fundamental que inicia las suras del Corán y, en la vida humana, todo escrito y toda empresa: «En el nombre de Dios el Muy Clemente, el Muy Misericordioso.» El hecho de que se añadan estos nombres de infinita Bondad al nombre de *Allâh* indica que la Bondad está en la esencia misma de Dios y que ella no es, como la mayoría de las Cualidades divinas, un elemento que no aparece más que por refracción en el plano ya relativo de los atributos; es decir, que la *Rahmah* pertenece a la *Dhât*, la Esencia, y no a los atributos, *Çifât*⁷. La *Rahmah* es *Mâyâ*, no en el aspecto de Relatividad y de Ilusión, sino en el de Infinitud, de Belleza, de Generosidad⁸.

En el Vedânta, *Atmâ* se reviste de tres grandes velos (o «envolturas» = *koshas*), que corresponden analógicamente, prefigurándolos causalmente, a los estados de vigilia, de sueño con sueños y de sueño profundo: estos velos o estados son *Vaishwânara*, *Taijtâsa*, *Prâjna*; lo que velan es la Realidad incondicionada e inefable, *Turîya*, que en el microcosmo humano será la Presencia divina en el fondo del corazón. Esta realidad, o este cuarto «estado» en sentido ascendente, es el Supra-Ser, o *Atmâ* en sí mismo; es de él del que se dice que es «ni manifestado (*vyakta*) ni no-manifestado (*avyakta*)», y esto exige la siguiente precisión importante.

extingue delante de Dios y aquél lo prolonga.

⁷ *Allâh* «era» bueno y amante «antes de» la creación, y esto es lo que expresa el nombre *Rahmân*, «Muy Clemente»; y Él es bueno y amante «desde» la creación y hacia ella, y esto es lo que expresa el nombre *Rahîm*, «Muy Misericordioso». Según el Corán, *Ar-Rahmân* es sinónimo de *Allâh* —lo que indica que procede de la *Dhât* y no de los *Çifât*— y es *Ar-Rahmân* quien creó al hombre, le enseñó el lenguaje (*bayân*, la capacidad de expresarse con la inteligencia, y, por tanto, de pensar) y reveló el Corán. Adviértase que el Nombre *Rahîm* pertenece a los Atributos y no a la Esencia, y que sin embargo prolonga al Nombre *Rahmân* en el orden creado.

⁸ En otros términos, es *Shakti* más bien que *Mâyâ*; es decir, que *Mâyâ*, en cuanto es inherente a *Atmâ*, no tiene ninguna ambigüedad, que es, pues, propiamente la *Shakti*, la Potencia de Vida divina y de Manifestación cósmica.

La idea de lo no-manifestado tiene dos sentidos diferentes; hay lo no-manifestado absoluto, *Parabrahman* o *Brahma nirguna* («no cualificado»), y lo no-manifestado relativo, *Ishwara* o *Brahma saguna* («cualificado»); este no-manifestado relativo, el Ser como principio «existenciador» o matriz de los arquetipos, puede ser llamado lo «manifestado potencial» en relación con lo «manifestado efectivo», el mundo; porque en el propio orden divino, el Ser es la «manifestación» del Supra-Ser, sin la cual la manifestación propiamente dicha, o Existencia, no sería ni posible ni concebible. Decir que lo no-manifestado absoluto es el principio a la vez de lo manifestado —el mundo— y de lo no-manifestado relativo —el Ser— sería una tautología: el Supra-Ser, al ser el principio del Ser, es implícitamente el principio de la Existencia. Desde el punto de vista de lo no-manifestado absoluto, la distinción entre lo manifestado potencial —que es lo no-manifestado relativo y creador— y lo manifestado efectivo o lo creado, o sea, entre el Ser y la Existencia, no tiene ninguna realidad; esto no es, desde el punto de vista del Supra-Ser, ni una complementariedad ni una alternativa.

En el orden principal o divino, conviene considerar primeramente lo Absoluto en sí mismo, y, en segundo lugar, lo Absoluto en cuanto se despliega en *Mâyâ*, o en el modo de *Mâyâ*; en este segundo aspecto, «toda cosa es *Atmâ*». De una manera análoga, pero en el mismo marco de *Mâyâ*, se pueden considerar las cosas, primeramente en sí mismas, luego en el aspecto de la existencia separada que las determina como fenómenos, y en segundo lugar en el Ser, por tanto como arquetipos. Todo aspecto de relatividad —incluso principal— o de manifestación es *vyakta*, y todo aspecto de absolutidad —incluso relativa— o de no-manifestación es *avyakta*.

Para realizar el Supra-Ser, que es el Sí mismo absoluto, es preciso, según la *Katha Upanishad*, pasar «más allá de la obscuridad»; ahora bien, este «más allá de la obscuridad» es con toda evidencia la luminosidad intrínseca del Sí mismo, la cual se revela después de la obscuridad que presenta lo no-manifestado en relación con la ilusoria luminosidad de lo manifestado. Como «los extremos se tocan», el máximo de conocimiento «interior» tendrá por complemento el máximo de conocimiento «exterior», no ciertamente en el sentido de un saber científico, sino en el sentido de que el hombre que ve a Dios perfectamente en el interior o más allá de los fenómenos, lo verá perfectamente en el exterior o en los fenómenos⁹; de suerte que la «elevación» del espíritu hacia Dios entraña subjetivamente un «descendimiento» de Dios en las cosas¹⁰. Esta «visión

⁹ Dios, en cuanto se manifiesta por el cosmos, es llamado «El Exterior» (*Azh-Zhâhir*) en el Corán.

¹⁰ «No soy yo quien ha dejado el mundo, es el mundo el que me ha dejado», nos dijo una vez un *faqîr*

divina» del mundo trae consigo fácilmente un «mandato celestial» o una misión espiritual, cualquiera que sea su grado, pero tanto más elevada cuanto más profundo y total sea el conocimiento interior; inversamente, se podría decir que tal mandato predestinado coincide providencialmente con el conocimiento supremo; pero no se podría afirmar, en todo caso, que un grado de conocimiento o de realización implica *ipso facto* una misión profética legisladora, pues si no todo sabio perfecto debería ser un fundador de religión.

En cualquier caso, lo que se trataba de señalar aquí es que el levantamiento del velo en la dimensión interior e intelectual se acompaña de una iluminación o de una transparencia de los velos en los cuales y por los cuales vivimos; y de los cuales somos, por el hecho mismo de nuestra existencia.

El velo puede ser espeso o transparente, único o múltiple; cubre o descubre, violenta o suavemente, súbita o progresivamente; incluye o excluye y así separa dos regiones, una interior y otra exterior. Todos estos modos se manifiestan tanto en el microcosmo como en el macrocosmo, o tanto en la vida espiritual como en los ciclos cósmicos.

El Velo impenetrable sustrae a la mirada algo demasiado sagrado o demasiado íntimo; el velo de Isis sugiere los dos aspectos, puesto que el cuerpo de la Diosa coincide con el Santo de los Santos. Lo «sagrado» se refiere al aspecto divino *Jalâl*, la «Majestad»; lo «íntimo», por su parte, se refiere al *Jamâl*, a la «Belleza»; Majestad cegadora y Belleza embriagadora. El Velo transparente, por el contrario, revela tanto lo sagrado como lo íntimo, como un santuario que abre su puerta o como una novia que se entrega, o como un novio que acoge y toma posesión.

Cuando el Velo es espeso, oculta a la Divinidad: está hecho de las formas que constituyen el mundo, pero éstas son también las pasiones del alma; el Velo espeso está tejido de fenómenos sensoriales alrededor de nosotros y de fenómenos pasionales en nosotros mismos; y advertamos que un error es un elemento pasional en la medida en que es un error importante y en la medida en que el hombre se aferra a él. El espesor del Velo es a la vez objetivo y subjetivo, en el mundo y en el alma: es subjetivo en el mundo en la medida en que nuestro espíritu no penetra la esencia de las formas, y es objetivo en el alma en el sentido de que las pasiones o los pensamientos son fenómenos.

Cuando el Velo es transparente, revela la Divinidad: está hecho de las formas en cuanto éstas comunican sus contenidos espirituales, los comprendemos o no; de una manera análoga, las virtudes dejan traslucir las Cualidades divinas, mientras que los

árabe; añadiremos que, por compensación, Dios se hace presente en el mundo en la misma medida en que el mundo se hace ausente para nosotros.

vicios indican su ausencia o, lo que viene a ser lo mismo, su contrario. La transparencia del Velo es a la vez objetiva y subjetiva, lo que se comprenderá sin esfuerzo después de lo que acabamos de decir; porque si por una parte las formas son transparentes, no en el aspecto de su existencia, sino en el de sus mensajes, por otra parte es nuestro espíritu el que las hace transparentes por su penetración. La trascendencia espesa el Velo; la inmanencia lo vuelve transparente, sea en el mundo objetivo, sea en nosotros mismos, por el hecho de nuestra toma de consciencia de la Esencia subyacente, aunque, en otro aspecto diferente, la comprensión de la trascendencia sea un fenómeno de transparencia, mientras que, por el contrario, el goce grosero de lo que nos es ofrecido en virtud de la inmanencia, es con toda evidencia un fenómeno de espesamiento¹¹.

En el Islam, la ambigüedad del Velo se expresa mediante las dos nociones de «abstracción» (*tanzîh*) y de « semejanza » (*tashbîh*). Desde el primer punto de vista, la luz sensible no es nada en comparación con la Luz divina, que es la única que «es»; «ninguna cosa se Le parece», dice el Corán, proclamando así la trascendencia. Desde el segundo punto de vista, la luz sensible «es» la luz divina —o «no es otra cosa» que ésta— pero manifiesta en un determinado plano de existencia, o a través de un determinado velo existencial; «Dios es la Luz de los cielos y de la tierra», dice también el Corán; por tanto la luz sensible se Le parece, «es Él» en un cierto aspecto, el de la inmanencia. A la «abstracción» metafísica corresponde la «soledad» mística, *khalwah*, cuya expresión ritual es el retiro espiritual; la «semejanza», por su parte, da lugar a la gracia de la «irradiación», *jalwah*¹², cuya expresión ritual es la invocación de Dios practicada en común. Misterio de trascendencia o de «contracción» (*gabd*), por una parte, y misterio de inmanencia o de «dilatación» (*bast*), por otra; la *khalwah* separa del mundo, la *jalwah* lo transforma en santuario.

Según una teoría de Ibn Arabî, Adán y Muhammad se corresponden en el sentido de que tanto el uno como el otro manifiestan la síntesis —inicial en el primer caso y terminal en el segundo—, mientras que Set y Jesús se corresponden en el sentido de que el primero manifiesta la exteriorización de los dones divinos y, el segundo, su interiorización hacia el fin del cielo; mostramos aquí el sentido, no las palabras de esta doctrina. Se podría decir también que Set manifiesta el *tashbîh*, la «semejanza» o la «analogía»,

¹¹ Mencionemos en este contexto, desde el punto de vista del arte sagrado, la nube en la pintura taoísta: esa nube expresa a veces más que el paisaje, al que por una parte disimula y por otra realza, creando así una atmósfera a la vez de secreto y de translucidez.

¹² Palabra derivada de *jilwah*, «la acción de quitar el velo», hablando de una novia; el sentido de «irradiación» se encuentra comprendido en la propia raíz de la palabra. La *jalwah* es la consciencia concreta de la divina Omnipresencia, consciencia que permite comprender el «lenguaje de los pájaros», metafóricamente hablando, y oír la alabanza universal que sube hacia Dios.

luego el simbolismo, la participación de lo humano en lo divino y que, inversamente, Jesús manifiesta la «abstracción», luego la tendencia hacia un puro «más allá», al no ser de este mundo el reino de Cristo. Adán y Muhammad manifiestan entonces el equilibrio entre el *tashbîh* y el *tanzîh*; Adán, a *priori* y Muhammad a *posteriori*. Set, el revelador de los oficios y de las artes, ilumina el velo de la existencia terrenal; Cristo desgarrar el velo oscuro¹³; el Islam, así como la Religión primordial, combina las dos actividades.

Al lado de la palabra *hijâb*, «velo», está también la palabra *sitr*, que significa a la vez «cortina», «velo», «cobertura» y «pudor»; igualmente *satîr*, «casto», y *mastûr*, «púdico»¹⁴. Desde el punto de vista sexual, se vela lo que es, en diferentes aspectos, terrenal y celestial, caído e incorruptible, animal y divino, a fin de protegerse contra la eventualidad, bien de una humillación, o bien de una profanación, según las perspectivas o las circunstancias.

Hay sedas tornasoladas en las que dos colores opuestos aparecen alternativamente sobre una misma superficie, según la posición de la tela; este juego de colores evoca la ambigüedad cósmica, a saber, la mezcla de «proximidad» (*gurb*) y de «alejamiento» (*bu'd*) que caracteriza al tejido del que está hecho el mundo y del que estamos hechos nosotros. Esto nos lleva a la cuestión de la actividad subjetiva del hombre ante la ambigüedad objetiva del mundo: el hombre noble, y por consiguiente el hombre espiritual, mira en los fenómenos positivos la grandeza sustancial y no la pequeñez accidental, pero está obligado a discernir la pequeñez cuando ella es sustancial y, por consiguiente, determina la naturaleza de un fenómeno. El hombre vil, por el contrario, y a veces el hombre simplemente mundano, ve lo accidental antes que lo esencial y se aferra a la consideración de los aspectos de pequeñez que entran en la constitución de la grandeza, pero que no pueden empequeñecerla de ningún modo, salvo a los ojos del hombre que estuviese él mismo hecho de pequeñez.

Los dos colores tornasolados, es obvio, pueden tener un significado únicamente positivo: actividad y pasividad, rigor y dulzura, fuerza y belleza, y otras complementariedades. El Velo universal implica un juego de contrastes y de choques, y también, e incluso más profundamente o más realmente, un juego de armonía y de amor.

¹³ No hace falta decir que el Cristianismo, en su forma general y característica, ve en este desgarramiento sacrificial la única solución posible; sin embargo, contiene la actitud inversa o complementaria en la medida en que es esotérico.

¹⁴ Es de notar también la invocación *yâ Sâtir*, «¡Oh el que Cubre!», para expresar un deseo de protección.

El árbol del centro es simbólicamente idéntico al velo que separa la creación del creador¹⁵. El pecado de la primera pareja humana fue haber levantado el velo, y la consecuencia fue su exilio detrás de un nuevo velo más exterior y que les separaba de la intimidad con Dios. De caída en caída, el hombre se va creando nuevos velos separativos; y es así como todo pecado es para el individuo un velo que le separa de una gracia precedente. Inversamente, todo retorno a Dios opera la caída de un velo y la recuperación de un Paraíso perdido.

A fin de cuentas, cuando San Agustín exclama «feliz culpa» al referirse al pecado de Adán y Eva, indica en suma el carácter necesario de la caída: muchas doctrinas cosmogónicas presentan en efecto la pérdida de la beatitud original como un hecho neutro y como una etapa inevitable en la plena realización del hombre, acentuando por consiguiente sus efectos compensatorios como lo hace el Cristianismo a *posteriori*. Esto es lo que muestra la unión sexual, imagen clásica de la caída, al menos según la sensibilidad cristiana; el Islam y otras religiones insisten por el contrario en la virtud liberadora y perfeccionadora de la sexualidad, pero sin negar jamás los méritos posibles de la castidad ni su necesidad en ciertos casos. En cualquier caso, todo en el orden natural es más o menos relativo, y le es posible al hombre realizar la alquimia sexual de una manera puramente interior, como también es posible lo inverso; esto es evidente y ya lo hemos dicho explícita o implícitamente. Del mismo modo, no enunciamos nada nuevo recordando que el hombre lleva en sí mismo el Paraíso perdido, que en realidad permanece siempre accesible, no fácilmente, sino bajo condiciones tradicionales y personales rigurosas; *intrate per angustam portam*. El ángel de la espada flamígera, o el dragón guardián del santuario¹⁶, no dará libre paso más que a aquél que, habiendo vencido la caída, no ha sido rozado por el pecado; a aquél, cuya «bajada a los infiernos» fue de entrada

¹⁵ Según ciertas mitologías y también en antiguas miniaturas cristianas, los dos árboles, el de la vida y el de la muerte, no forman más que uno solo, siendo reconocible su oposición por la diferencia de las ramas o de los frutos. Este simbolismo evoca precisamente el de los dos lados del velo, uno que incluye y otro que excluye.

¹⁶ La serpiente del Génesis no deja de tener relación con el dragón, pero éste es positivo, como lo muestra el paralelo con el ángel o los querubines. Al ser la perspectiva de la Biblia *a priori* moral y no iniciática —como lo prueba por otra parte la presentación del caso de Salomón— las palabras de la serpiente tienen un carácter maléfico, mientras que según la perspectiva sapiencial el dragón invita, no al pecado, sino a la prueba iniciática y a la victoria, advirtiendo al hombre del peligro que corre. Ciertamente, el hombre ha caído en el sufrimiento y en la muerte, pero éste es el precio de una posibilidad superior de perfección, sin lo cual no habría lugar a hablar de una «feliz culpa». Los budistas dirían que no se puede vencer el *samsâra* más que conociéndolo.

una «feliz culpa», o a aquél que, conociendo así el «santo y seña», posee la llave del Jardín celestial y de la Liberación.

Se habla a menudo de una multitud de Velos, lo que indica la complejidad del cubrimiento o, más precisamente, los grados ontológicos y existenciales¹⁷, y también, desde el punto de vista humano, el carácter provisional y no irremediable de la separación. La pluralidad del Velo promete un movimiento progresivamente acogedor, o, por el contrario, hace temer un movimiento inverso de exclusión sucesiva¹⁸.

El Velo que se abre suavemente indica la acogida en alguna beatitud; el Velo que se abre bruscamente —o el desgarramiento del Velo— significa por el contrario *un fiat lux* súbito, una iluminación deslumbradora, un *satori*, como se diría en el Zen, si no es —a escala cósmica— *un dies irae*: la irrupción inesperada de una luz celestial a la vez vengadora y salvadora y, a fin de cuentas, equilibradora. En cuanto al Velo que se cierra suavemente, lo hace caritativamente y sin intención de rigor; si, por el contrario, se cierra bruscamente, indica una desgracia.

A título de ilustración tradicional del misterio del levantamiento del velo quisiéramos mencionar aquí el *râsa-lîlâ*, la danza de las gopis en compañía de Krishna; igualmente el robo de los saris por Krishna en el baño de las gopis. La pérdida de los vestidos significa en cada uno de estos casos un retorno a la Esencia, sea en el éxtasis del perfecto abandono a Dios, como en el primer ejemplo, sea a través de una prueba espiritual, como en el segundo; el robo de los saris simboliza la pérdida de la individualidad en el amor a Dios, y después, su restitución en un plano superior, el del desapego; pero puede simbolizar también, de una manera más general, la exigencia divina de que el alma comparezca desnuda ante su Creador. Y recordamos que el vestido es una imagen no solamente de la individualidad, sino también del formalismo exotérico, debiendo ser trascendidas las dos cortezas de una manera o de otra, y después retomadas en un plano superior y con una intención nueva¹⁹; superación intelectual en el segundo caso, relati-

¹⁷ Procediendo los primeros del orden divino y los segundos del orden cósmico.

¹⁸ El Sufismo hace amplio uso del simbolismo de los velos múltiples (*hujûb*): por ejemplo, cada virtud, en la medida en que el hombre se la atribuye a sí mismo, es uno de los velos que separan de Dios; todo lo que no es Dios, todo lo que no es considerado en función de Dios, o todo lo que es comprendido o cumplido imperfectamente, es un velo. Desde el punto de vista del esoterismo riguroso y sapiencial, la religión común o el exoterismo es un velo, y hasta se ha llegado a decir que, al adherirse a determinado culto, los fieles se adoran a sí mismos, al estar su dios hecho a su imagen; expresión abrupta, pero plausible con ciertas reservas evidentes.

¹⁹ Este simbolismo no tiene, sin embargo, nada de exclusivo, porque con la misma razón se podría hablar de dos desnudeces, una inferior y otra superior: la impuesta por Krishna en el momento del baile y

vizando las formas a *priori* y universalizándolas a *posteriori*, y superación moral en el primero, objetivando el ego primeramente y después reanimándolo con un perfume de santa infancia.

El simbolismo del Velo se amplía cuando se considera un elemento nuevo que se superpone a él, a saber, los bordados, el tejido ornamental, la impresión decorativa: el velo así enriquecido²⁰ sugiere el juego de *Mâyâ* en toda su diversidad y en todos sus visos, como lo hace igualmente, acentuando su despliegue, el misterioso plumaje del pavo real, o como lo hace un abanico pintado que, al abrirse, luce su mensaje y su esplendor²¹. Tanto el pavo real como el abanico son emblemas o atributos de *Vishnu*; y especifiquemos que el abanico, en Extremo Oriente y en otras partes, es un instrumento ritual que, como la *Mâyâ* universal, puede a la vez abrir y cerrar, manifestar y reabsorber, avivar y apagar. El despliegue, cualquiera que sea su imagen, es la proyección de la Existencia, que manifiesta todas las virtualidades; el cierre es la reintegración en la Esencia y el retorno a la plenitud potencial; el juego de *Mâyâ* es una danza entre la Esencia y la Existencia, siendo ésta el Velo y aquélla la Desnudez. Y la Esencia es inaccesible a lo existente como tal, como decía la inscripción sobre la estatua de Isis en Saïs: «Yo soy todo lo que ha sido, todo lo que es y todo lo que será; y nunca ningún mortal ha levantado mi velo.»

Los velos son divinos o humanos, sin hablar de los cubrimientos que representan o experimentan las otras criaturas. Los velos divinos son, en nuestro cosmos, las categorías existenciales: el espacio, el tiempo, la forma, el número, la materia; después, las criaturas con sus facultades, y también, en otro plano, las revelaciones con sus verdades y

la realizada libremente cuando la danza, refiriéndose la primera a la humildad o a la sinceridad y la segunda al amor y al éxtasis unitivo.

²⁰ Cuyo ejemplo más famoso es el chal de Cachemira, sin olvidar el sari decorado que añade al juego del envolvimiento una magia comunicativa, como si ocultando el cuerpo quisiera revelar el alma; lo que es, por otra parte, el caso, particularmente, de todas las vestiduras principescas y sacerdotales.

²¹ El biombo japonés, que a menudo está adornado con pinturas inspiradas en el *Zen* o en el taoísmo, no deja de tener relación con el simbolismo general que se trata aquí; y lo mismo ocurre con el biombo musulmán en madera calada o con las ventanas concebidas de la misma manera. En estos ejemplos, se trata de una clausura ya móvil, lo que la distingue del muro fijo, ya transparente a fin de volver a abrir lo que al mismo tiempo se cierra, y esta ambigüedad corresponde a la movilidad o a la transparencia del velo. La pantalla calada permite ver sin ser visto; es pues una especie de velo translúcido por una parte y opaco por la otra, lo que hace pensar en el *hadîth* de la «virtud espiritual» (*ihsân*): es preciso adorar a Dios «como si lo vieras, y si tú no le ves, Él sin embargo sí te ve».

sus límites²². Los velos humanos son, en primer lugar, el propio hombre, el ego en sí; después el ego pasional y tenebroso, y finalmente las pasiones, los vicios, los pecados, sin olvidar, en un plano normal y neutro, los conceptos y pensamientos en cuanto ropajes de la verdad.

Una de las funciones del Velo es la de separar; el Corán alude a ello, desde diversos puntos de vista: o bien la cortina separa al hombre de la verdad que rechaza, o bien le separa de Dios que le habla, o, aun, separa a los hombres de las mujeres a las cuales no tienen derecho, o, por último, separa a los condenados de los elegidos. Pero la separación más fundamental, aquella en la que se piensa en primer lugar, es la separación entre el Creador y la creación, o entre el Principio y su manifestación. En metafísica rigurosa o total, se añadirá la separación entre el Supra-Ser y el Ser, perteneciente este último a *Mâyâ*, luego a la Relatividad; la línea de demarcación de los dos órdenes de realidad, o el Velo, precisamente, se sitúa pues en el interior mismo del orden divino.

Si entendemos por *Mâyâ* su manifestación cósmica global, podremos decir que *Atmâ* se refleja en *Mâyâ* y toma en ella una función central y profética, *Buddhi*, y que *Mâyâ* a su vez se encuentra prefigurada en *Atmâ* y en él anticipa o prepara la proyección creadora. En el mismo orden de ideas: es *Mâyâ* contenida en *Atmâ* —es, pues, el *Ishwara* creador— la que produce el *Samsâra*, o el macrocosmo, la jerarquía de los mundos y el encadenamiento de los ciclos; y es *Atmâ* contenido en *Mâyâ* —en el *Mantra* sacramental— quien deshace el *Samsâra* en cuanto microcosmo. Misterio de prefiguración y misterio de reintegración: el primero es el de la Creación y también el de la Revelación; el segundo es el de la Apocatástasis y también el de la Salvación.

Todo esto evoca el simbolismo taoísta del *Yin-Yang*: una región blanca y una región negra con un disco negro en la primera y un disco blanco en la segunda; lo que indica aquí que la relación entre el Rostro y el Velo se repite desde los dos lados del Velo, primeramente en el interior, *in divinis*, y luego en el exterior, en el seno del universo. En términos sánscritos: hay *Atmâ* y *Mâyâ*, pero también hay, por lo mismo —puesto que la Realidad es una y la naturaleza de las cosas no puede implicar un dualismo fundamental—, *Mâyâ* en *Atmâ* y *Atmâ* en *Mâyâ* ²³.

²² Según los sufíes, es mucho más difícil levantar los velos de luz que los de tinieblas; porque el velo de luz es el simbolismo iluminador y salvador, el reflejo del sol en el agua; ahora bien, el agua soleada no es el sol. Râmakrishna decía que es preciso a fin de cuentas hender la imagen de *Kali* con la espada del *jnâna*. Se sabe que el Budismo *Zen* presenta de buen grado proposiciones iconoclastas considerándose que la Revelación interior quema sus formas exteriores.

²³ Un libro revelado, un Profeta, un rito, una fórmula sagrada, un Nombre divino son de orden formal, son pues *Mâyâ*, pero es una *Mâyâ* que libera puesto que transmite esencialmente *Atmâ*. Es «*Atmâ* en *Mâyâ*», mientras que la Palabra creadora, o *Logos*, es «*Mâyâ* en *Atmâ*».

En el uso terrenal, es decir, como objeto material y símbolo humano, el Velo oculta por una parte lo sagrado puro y simple y, por otra, lo ambiguo o lo peligroso. Desde este último punto de vista, diremos que *Mâyâ* posee un carácter de ambigüedad por el hecho de que vela y revela y que, desde el punto de vista de su dinamismo, aleja de Dios porque ella crea, al tiempo que acerca a Dios porque reabsorbe o libera. La belleza en general y la música en particular suministran una imagen elocuente del poder de ilusión, en el sentido de que ellas tienen una cualidad a la vez exteriorizadora e interiorizadora y de que actúan en un sentido o en otro según la naturaleza y la intención del hombre: naturaleza pasional e intención de placer, o naturaleza contemplativa e intención de «recuerdo» en el sentido platónico de la palabra. Se vela a la mujer como en el Islam se prohíbe el vino, y se le quita el velo —en ciertos ritos o en ciertas danzas rituales²⁴— con la intención de una magia por analogía, pues el descubrimiento de la belleza con vibración erótica evoca, a la manera de un catalizador, la revelación de la Esencia liberadora y beatífica; de la *Hagîgah*, la «Verdad-Realidad», como dirían los sufíes. Es en virtud de esta analogía como los sufíes personifican el Conocimiento beatífico y embriagador bajo la forma de *Laîla*, a veces de *Salmâ*, personificación que por lo demás se ha concretado, desde el punto de vista de la realidad humana y en el mundo semítico, en la Santa Virgen, que combina en su persona la substancia de santidad y la humanidad concreta; la santidad deslumbrante e inviolable y la belleza misericordiosa que la comunica con pureza y dulzura. Como todo ser celestial, María manifiesta el Velo universal en su función de transmisión: es Velo porque ella es forma, pero es Esencia por su contenido y, por consiguiente, por su mensaje. Ella es a la vez cerrada y abierta, inviolable y generosa²⁵; ella está «vestida de sol» porque está vestida de Belleza, «splendor de lo Verda-

²⁴ Se habla de una «danza de los siete velos», en un sentido maléfico en el caso de Salomé danzando delante de Herodes, y en un sentido benéfico en el caso de la reina de Saba danzando delante de Salomón, lo que evoca precisamente la doble función de la belleza, de la mujer, y del vino.—En el caso de la Santísima Virgen y según los comentaristas del Corán, los siete velos se convierten en siete puertas, que Zacarías tenía que abrir con una llave todas las veces que visitaba a María en el Templo; Zacarías representa el alma privilegiada que penetra en el misterio gracias a una «llave», lo que representa otra imagen del «levantamiento del velo»—. Es así cómo el séptimo día de la creación marca el retorno al Origen, o la «paz en el Vacío», como dirían los taoístas, o el encuentro con la Realidad principal, «desnuda», puesto que no está manifestada. Hay un sentido análogo en la noción del «séptimo Cielo», que coincide con el «Jardín de la Esencia».

²⁵ La Iglesia rusa celebra una «fiesta del Velo» en el recuerdo de una aparición de María en Constantinopla, en el curso de la cual la Virgen levantó su velo luminoso y lo sostuvo, de una forma milagrosa, por encima de la asistencia. Ahora bien, la palabra rusa *pokrof* significa a la vez «velo» e «intersección»:

dero», y es «negra pero bella» porque el velo es a la vez cerrado y transparente, o porque, después de haber sido cerrado en virtud de la inviolabilidad, se abre en virtud de la misericordia. La Virgen está «vestida de sol» porque, como Velo, ella es transparente: la Luz, que es al mismo tiempo la Belleza, se comunica con tal potencia que parece consumir el Velo y abolir el cubrimiento, de suerte que el Interior que es la razón de ser de la forma, parece, por decirlo así, envolver la forma transubstanciándola. «Quien me ha visto ha visto a Dios»: estas palabras, o su equivalente, se encuentran en los mundos tradicionales más diversos y se aplican especialmente también a la «divina María», «vestida de sol», puesto que está reabsorbida en él y como contenida en él²⁶. Ver a Dios viendo al hombre-teofanía es en cierto modo ver la Esencia antes que la forma: es sufrir la huella del contenido divino junto con la del continente humano, y «antes» que éste en razón de la preeminencia de lo divino. El Velo se ha convertido en Luz, ya no hay Velo.

No hay más que la Luz; los velos provienen necesariamente de la propia Luz, están prefigurados en ella. No vienen de la luminosidad, sino de la irradiación; no de la claridad, sino de la expansión. La Luz luce por sí misma, después irradia para comunicarse, y al irradiar, produce el Velo, y los velos; irradiando y expandiéndose, crea el alejamiento, los velos, las gradaciones. La tendencia intrínseca a la irradiación es el primer Velo, el que se precisa en seguida en Ser creador y después se manifiesta como cosmos. El esoterismo o la gnosis, al ser la ciencia de la Luz, es por esto mismo la ciencia de los cubrimientos y descubrimientos, por la fuerza de las cosas puesto que por una parte el pensamiento discursivo y el lenguaje que lo expresa constituyen un velo y, por otra, la razón de ser de este velo es la Luz.

Dios y el mundo no se mezclan; no hay más que una sola Luz, vista a través de innumerables velos; el santo que habla en nombre de Dios no habla en virtud de una inherencia divina, porque la substancia no puede ser inherente a lo accidental; es Dios quien habla; el santo no es más que un velo cuya función es manifestar a Dios, «como una nube ligera hace visible al sol», según una comparación de la que los musulmanes

la *Mâyâ* que disimula la Esencia es al mismo tiempo la que comunica las gracias.

²⁶ Los *Avatâras* se encuentran «contenidos» en el Logos celestial que representan sobre la tierra o del que manifiestan una función, como asimismo están contenidos preexistencialmente en los Nombres divinos, que diversifican los misterios indiferenciados de la Esencia y cuyos aspectos son innumerables. En el Sufismo, la Santísima Virgen personifica la *Sophia* preexistencial y «existenciadora»: el Logos, en cuanto «concibe» las criaturas, las «engendra» después y finalmente las «forma» o las «embellece»; si María representa así al Logos no manifestado y silencioso —*nigra sum sed formosa*—, Jesús será el Logos manifestado y legislador.

hacen uso frecuente. Todo accidente es un velo que hace visible, más o menos indirectamente, la Substancia-Luz.

En el *Avatâra* hay, con toda evidencia, separación entre lo humano y lo divino —o entre el accidente y la Substancia—. Y después, mezcla, no entre el accidente humano y la Substancia divina, sino entre lo humano y el reflejo directo de la Substancia en el accidente cósmico; se puede calificar de «divino» a este reflejo en relación con lo humano, a condición de no reducir de ningún modo la Causa al efecto. Para unos, el *Avatâra* es el Dios «descendido»; para otros, es una «apertura» que permite ver al Dios que está inmutablemente «en lo alto»²⁷.

La irradiación universal es el desarrollo de lo accidental a partir de la Relatividad inicial; el Ser necesario, irradiante en virtud de su infinitud, da lugar a la Contingencia. Y el Corazón vuelto transparente comunica la Luz una y reintegra así la Contingencia en lo Absoluto; esto equivale a decir que no somos verdaderamente nosotros mismos más que por nuestra consciencia de la Substancia y por nuestra conformidad con esta consciencia, pero no que debemos salir de toda relatividad —suponiendo que pudiéramos— porque Dios, al crearnos, ha querido que existamos.

Resumamos: las posibilidades son los velos que, por una parte, restringen lo Real absoluto y, por otra, lo manifiestan: la Posibilidad a secas, en singular y en sentido absoluto, es el Velo supremo, el que envuelve al misterio de la Unicidad y al mismo tiempo lo despliega, permaneciendo inmutable y sin privarse de nada; la Posibilidad no es otra que la Infinitud de lo Real. Quien dice Infinitud, dice Potencialidad: y afirmar que la Posibilidad sin más, o la Potencialidad, a la vez vela y revela lo Absoluto no es sino una manera de expresar la bidimensionalidad —en sí indiferenciada— que podemos discernir analíticamente en lo absolutamente Real. De la misma manera, podemos discernir en ella una tridimensionalidad, también intrínsecamente indiferenciada, pero anunciadora de un posible despliegue: estas dimensiones son el «Ser», la «Consciencia» y la «Felicidad». Es en virtud del tercer elemento —inmutable en sí mismo— por lo que la Posibilidad divina desborda y da lugar, «por amor», a ese misterio de exteriorización que es el Velo universal, cuya urdimbre está formada por los mundos y la trama por los seres.

²⁷ Lo que «se encarna» en el *Avatâra* es un aspecto de *Buddhi*, como *Vishnu* o *Shiva*; no es *Atmâ* en sí mismo. Recordemos a este respecto que la razón de ser del Cristianismo es poner el acento sobre el «Fenómeno divino», mientras que la del Islam, por el contrario, es la de reducir el fenómeno al Principio o el efecto a la Causa.

NÚMEROS HIPOSTÁTICOS Y CÓSMICOS

El simbolismo de los números y de las figuras geométricas permite dar cuenta sin dificultad de los modos y grados de ocultación y descubrimiento; no quiere esto decir que su comprensión propiamente dicha hubiera de hacerse fácil, pero los símbolos suministran al menos claves y elementos de claridad.

Se puede representar la Realidad absoluta, o la Esencia, o el Supra-Ser, mediante el punto; sin duda resultaría menos inadecuado figurarlo por el vacío, pero el vacío no es propiamente hablando una figuración, y si damos un nombre a la Esencia, con el mismo derecho, y con el mismo riesgo, podemos representarla por un signo; y el signo más simple y, por lo mismo, el más esencial, es el punto.

Ahora bien, quien dice Realidad dice Potencia o Potencialidad, o *Shakti*, si se quiere; hay pues en lo Real un principio de polarización, perfectamente indiferenciado en lo Absoluto, pero susceptible de ser discernido y causa de todo despliegue subsiguiente. Podemos representar esta polaridad de principio mediante un eje horizontal o vertical: si es horizontal, significa que la Potencialidad, o la *Mâyâ* suprema, mora en el Principio supremo, *Paramâtmâ*, a título de dimensión intrínseca o de potencia latente; si el eje es vertical, significa que la Potencialidad se convierte en virtualidad, que irradia y se comunica, que por consiguiente da lugar a esta Hipóstasis primera que es el Ser, el Principio creador¹. Es en esta primera bipolaridad, o en esta dualidad principal, donde se encuentran prefiguradas o prerrealizadas todas las complementariedades y oposiciones posibles: el sujeto y el objeto, la actividad y la pasividad, lo estático y lo dinámico, la unicidad y la totalidad, lo exclusivo y lo inclusivo, el rigor y la dulzura. Estos pares son horizontales cuando el segundo término es el complemento cualitativo y por lo tanto armonioso del primero, es decir, si es su *Shakti*; son verticales cuando el segundo término tiende de una manera eficiente hacia un nivel más relativo o cuando se encuentra ya en él. No tenemos que mencionar aquí las oposiciones puras y simples, cuyo segundo término no tiene más que un carácter privativo y que no pueden tener ningún arquetipo divino, salvo de una manera puramente lógica y simbólica.

En el microcosmo humano, la dualidad se manifiesta por la doble función del corazón, que es a la vez Intelecto y Amor, refiriéndose éste al Infinito y aquél al Absoluto;

¹ El conjunto del punto, el trazo horizontal y el trazo vertical se transcribe mediante el círculo, que expresa la unión entre la Divinidad y su Potencia irradiante, o entre el *Dêva* y su *Shakti*; esto es, si se quiere, la «Totalidad» divina, mientras que el punto figura la «Unicidad».

desde otro punto de vista, que refleja la proyección hipostática descendente, el Intelecto corresponde al Supra-Ser, y lo mental al Ser.

En el microcosmos humano, la dualidad se manifiesta por la doctrina vedántica *Sat, Chit, Ananda: Dios*, a partir de su Esencia supraontológica es puro «Ser», puro «Espíritu», pura «Felicidad»².

Como el binario, el ternario presenta dos aspectos diferentes según la posición del triángulo, geoméricamente hablando. En el triángulo recto, la dualidad de la base es contemplativa en el sentido de que ella indica, por la cima, un repliegue hacia la unidad; el ternario es así la relatividad que entiende conformarse a la absolutidad y rehúsa alejarse de ella; cierra el movimiento hacia lo múltiple. En el triángulo invertido, la dualidad es operativa en el sentido de que tiende, por la cima invertida, hacia la irradiación extrínseca o la producción.

Esto equivale a decir que el elemento *Ananda*, o bien constituye la irradiación interna e intrínseca de *Atmâ*, que no desea otra cosa —por decirlo así— que el goce de su propia Posibilidad infinita, o bien por el contrario tiende hacia la manifestación —y la refracción innumerable— de esta Posibilidad ahora desbordante. Es así como, en el amor sexual, el fin o el resultado puede ser exterior y casi social, a saber, el hijo; pero puede también ser interior y contemplativo, a saber, la realización —mediante este simbolismo vivido, precisamente— de la Esencia una en la cual se funden los dos componentes de la pareja, lo que es un nacimiento hacia lo alto y una reabsorción en la Substancia³. En este caso, el resultado es esencialidad, mientras que en el caso precedente es perfección; es decir, que las dimensiones de absolutidad y de infinitud por una parte proceden de la Esencia que las une y, por otra, producen la perfección que las manifiesta.

Pero hay todavía otro tipo de ternario, cuyo ejemplo más inmediato es la jerarquía de los elementos constitutivos del microcosmos, *corpus, anima, spiritus*, o *soma, psyché, pneuma*; del mismo orden es el ternario vedántico de las cualidades cósmicas, *tamas, rajás, sattva*. Este ternario se funda, no sobre la unión de dos polos complementarios

² Por «Ser» hay que entender aquí, no el solo Principio ontológico y creador, sino la Realidad en sentido estricto. Por lo que se refiere a la distinción entre el Ser creador y el Supra-Ser, haremos notar que los términos *esse* y *posse*, en su yuxtaposición y su correlación, dan claramente cuenta de la relación entre los dos aspectos de que se trata.

³ Los dos puntos de vista pueden combinarse, y lo hacen necesariamente cuando hay coincidencia entre una vocación social y una vocación contemplativa, coincidencia que favorece la perspectiva islámica y el ejemplo del Profeta en particular.

con vistas a un tercer elemento, bien superior o inferior, o bien interno o externo, sino sobre los aspectos cualitativos del espacio medido a partir de una consciencia que se encuentra situada en él: dimensión ascendente o ligereza, dimensión descendente o pesantez, dimensión horizontal disponible para las dos influencias.

El ternario que hemos considerado con anterioridad —el de *Sat-Chit-Ananda*— tiene también un fundamento espacial, pero puramente objetivo: son las tres dimensiones del espacio: altura, anchura y profundidad; la primera corresponde al principio masculino, la segunda al principio femenino, y la tercera al fruto, que es intrínseco o extrínseco; esta última distinción se expresa precisamente por la posición del triángulo. Ahora bien, el nuevo ternario que consideramos aquí —cuerpo, alma, espíritu, u oscuridad, calor, luz— este nuevo ternario se encuentra también en el triángulo y ello de dos maneras muy instructivas: o bien el espíritu se sitúa en la cima, y entonces la imagen expresa la trascendencia del Intelecto con relación al alma sensible y al cuerpo, que entonces son situados sobre el mismo plano, con la diferencia no obstante de que el alma se sitúa a la derecha, lado positivo o activo; o bien el cuerpo se sitúa en la cima invertida, y entonces la imagen expresa la superioridad tanto del alma como del espíritu en relación con el cuerpo.

Y esto indica dos aspectos del ternario divino correspondiente: en un sentido, el mundo es el «Cuerpo» de Dios, siendo su «Alma» el Ser como matriz de los arquetipos, y su «Espíritu», la Esencia; en otro sentido —y entonces nos acercamos al rigor vedántico—, la Esencia o el Supra-Ser es el «Espíritu» de Dios, mientras que la subordinación de *Mâyâ* o de la Relatividad se encuentra expresada por la yuxtaposición, sobre la base del triángulo, del Ser y de la Existencia, luego del «Alma» y del «Cuerpo».

Pero volvamos al ternario *Sat-Chit-Ananda* representado por el triángulo, cuya cima indica *Sat* y cuyos dos ángulos inferiores indican respectivamente *Chit* y *Ananda*: por la inversión del triángulo, la cima, que es Ser y Potencia irradiante en el triángulo recto, se convierte en potencia que aleja y coagula, luego, a fin de cuentas, subversiva, en el triángulo invertido; es la imagen de la caída de Lucifer, en que el punto más elevado se convierte en el punto más bajo, imagen que explica la relación misteriosa y paradójica entre el Ser poderoso, pero inmutable, y la potencia manifestadora que aleja del Ser hasta rebelarse finalmente contra él⁴. La potencia cosmogónica positiva e inocente desemboca en este punto de caída que es la materia, mientras que la potencia centrífuga subversiva conduce al mal; éstos son dos aspectos que es preciso no confundir.

⁴ Siendo el diablo la personificación humanizada —en contacto con el hombre— del aspecto subversivo de la potencia existencial centrífuga; no de esta potencia en cuanto tiene por misión manifestar posi-

Hay una imagen particularmente concreta del ternario vedántico que es el sol: el astro solar, como todas las estrellas fijas, es materia, forma e irradiación. La materia, o la masa-energía, manifiesta a *Sat*, el Ser-Potencia; la forma equivale a *Chit*, la Consciencia o Inteligencia⁵; la irradiación corresponde a *Ananda*, la Felicidad o la Bondad. Ahora bien, la irradiación incluye tanto el calor como la luz, al igual que *Ananda* participa a la vez en *Sat* y en *Chit*, refiriéndose el calor a la Bondad y la luz a la Belleza; la luz transporta a lo lejos la imagen del sol, de la misma manera que la Belleza transmite la Verdad; «la Belleza es el esplendor de la Verdad». Según un simbolismo un poco diferente y no menos plausible, el sol se presenta a la experiencia humana como forma, luz y calor: *Sat*, *Chit*, *Ananda*; en este caso, la substancia se hace una con la forma, que indica la Potencia fundamental, mientras que la luz manifiesta la Inteligencia y el calor, la Bondad⁶.

Por lo que respecta al reflejo del ternario hipostático en el microcosmo humano, diremos que el Intelecto, que es el «ojo del corazón» o el órgano del conocimiento directo, se proyecta en el alma individual limitándose y polarizándose; se manifiesta entonces en un triple aspecto o, si se prefiere, se escinde en tres modos, a saber, la inteligencia, la voluntad y el sentimiento. Es decir, que el Intelecto mismo es a la vez cognoscitivo, volitivo y afectivo en el sentido que implica tres dimensiones que se refieren respectivamente al «Conocimiento» (*Chit*), al «Ser» (*Sat*) y a la «Felicidad» (*Ananda*) del Principio (*Atmâ*).

La inteligencia opera la comprensión de Dios, del mundo, del hombre; el sujeto que conoce se encuentra enteramente determinado por el objeto conocido o por conocer; Dios aparece *a priori* bajo el aspecto de la trascendencia. La voluntad a su vez opera, espiritualmente hablando, el movimiento hacia Dios y, por tanto, ante todo, la concentración contemplativa, sobre la base de las condiciones requeridas, por supuesto; aquí,

tivamente la Posibilidad divina.

⁵ En cualquier criatura humana, animal, vegetal o mineral, la forma expresa *Chit*; la materia *Sat*, y la extensión o el crecimiento *Ananda*. Es imposible sin embargo aislar una de estas dimensiones de la otra, porque ellas «operan» siempre en común: si la forma que distingue una flor de otra flor manifiesta el elemento «Conocimiento», *Chit*, no deja por ella de expresar en el marco mismo de este elemento, el elemento «Gozo», *Ananda*, de ahí la belleza de la flor. Precisemos que, en los seres conscientes, una aplicación psicológica del ternario se superpone con toda evidencia a la aplicación físico-vegetativa que acabamos de señalar.

⁶ Es curioso notar que en imágenes litúrgicas del sol, como el ostensorio o el marco del monograma de Jesús, los rayos rectos se alternan con las llamas, lo que expresa la distinción entre la «luz» y el «calor» del Ser divino.

es el sujeto el que predomina, lo que, por otra parte, resulta del hecho de que, por la fuerza de las cosas, Dios es considerado prácticamente bajo el aspecto de la inmanencia. En el tercer ámbito, el alma, el hombre no se reduce ni al objeto conocido ni al sujeto que toma consciencia, pues éste es el plano de la confrontación del hombre con Dios; es por consiguiente el plano de la devoción y de la fe y del diálogo humanamente divino —o divinamente humano— entre la persona y su creador.

Aquí conviene precisar que, en el conocimiento, el sujeto se extingue ante el objeto: si éste es positivo, absorbe, por así decirlo, al sujeto a la vez que lo extingue, pero si es negativo, la extinción del sujeto significa simplemente el rigor de la percepción. En la concentración contemplativa y realizadora, por el contrario, que procede de la voluntad desde el punto de vista de la operación inmediata, el sujeto humano se encuentra absorbido unitivamente por el Sujeto divino, lo que al mismo tiempo implica con toda evidencia una extinción en relación con este último.

El símbolo natural de la trinidad es la tridimensionalidad del espacio: interpretadas en conexión con el microcosmo humano, la altura evoca la inteligencia, la anchura el sentimiento y la profundidad la voluntad. Porque la inteligencia tiende hacia lo alto, hacia lo esencial y lo trascendente; cuando está pervertida por el error, cae, contradiciendo su propia naturaleza. El sentimiento, por su parte, es nosotros mismos en nuestra totalidad existencial, *hic et nunc*, lo que expresa la anchura, con una diferencia cualitativa entre la derecha y la izquierda; dicho de otro modo, el sentimiento, en el sentido completo y profundo que consideramos aquí, representa la persona humana y la elección que ella puede hacer de su destino. En cuanto a la voluntad, avanza como nuestro caminar; se adentra en el porvenir de la misma manera que nuestro paso se adentra en el espacio, a menos que retroceda oponiéndose a su propia vocación espiritual y escatológica; en los dos casos, hay una referencia a la dimensión de profundidad.

Cuando se quiere dar cuenta de la Realidad metacósmica desde el punto de vista de las Hipóstasis numerales, se puede sin arbitrariedad poner el punto final después del número tres, que constituye un límite tanto más plausible cuanto que marca de alguna manera un repliegue sobre la Unidad; expresa en efecto la Unidad en lenguaje de pluralidad y parece querer detener el despliegue de ésta. Pero con no menos razón se puede ir más lejos, como en efecto lo hacen diversas perspectivas tradicionales.

Considerada en el aspecto del principio de cuaternidad, la Esencia implica cuatro cualidades o funciones, que en la tierra reflejan el Norte, el Sur, el Este, y el Oeste. Con la ayuda de esta correspondencia analógica, podremos discernir tanto más fácilmente, en la Esencia misma y por consiguiente en estado indiferenciado y latente —en el que «to-

do está en todo»—, pero evidentemente a título de potencialidad de *Mâyâ*, los cuatro principios siguientes: primeramente la Pureza o la Vacuidad, la Exclusividad; en segundo lugar, en el opuesto complementario —se trata simbólicamente del eje Norte-Sur—, la Bondad, la Belleza, la Vida o la Intensidad, la Atracción; en tercer lugar la Fuerza o la Actividad, la Manifestación; y en cuarto lugar —es el eje Este-Oeste— la Paz, el Equilibrio, o la Pasividad, la Inclusividad, la Receptividad. Se refieren a estos principios, en el Corán, los nombres *Dhul-Jalâl*, *Dhul-Ikrâm*⁷, *El-Havy*, *El-Qayyûm*: el poseedor de la Majestad, de la Generosidad, el Viviente, el Inmutable⁸, nombres que podríamos traducir igualmente por las siguientes nociones: la Pureza inviolable, el Amor desbordante, el Poder invencible, la Serenidad inalterable; o la Verdad, que es Rigor y Pureza, la Vida, que es Dulzura y Amor, la Fuerza, que es Perfección activa, y la Paz, que es Perfección pasiva.

La imagen de la cuaternidad es el cuadrado, o también la cruz: ésta es dinámica y aquél estático⁹. La cuaternidad significa la estabilidad o la estabilización; representada por el cuadrado, es un mundo sólidamente establecido y un espacio que encierra; representada por la cruz, es la Ley estabilizadora que se proclama hacia las cuatro direcciones, indicando así su carácter de totalidad. La cuaternidad estática es el Santuario que ofrece la seguridad; la cuaternidad dinámica es la irradiación de la Gracia ordenadora, que es a la vez Ley y Bendición¹⁰. Todo esto se encuentra prefigurado en Dios, en la Esencia de una manera indiferenciada y, en el Ser, de una manera diferenciada.

Estática, la Cuaternidad es intrínseca y de alguna manera replegada sobre sí misma, y es *Mâyâ* refulgente como Infinitud en el seno de *Atmâ*; dinámica, la Cuaternidad irradia, y es *Mâyâ* en su función de comunicar *Atmâ* y de desplegar sus potencialidades; en

⁷ Reunidos en un solo Nombre: *Dhul-Jalâli wal-Ikrâm*, «Poseedor de la Majestad y la Generosidad» (*Sura El Clemente*, 78). La sunna trae también a colación los dos Nombres equivalentes de *Jalîl*, «Majestuoso», y *Jamîl*, «Bello», y de ahí estos dos aspectos divinos fundamentales: *Jalâl*, «Majestad», y *Jamâl*, «Belleza», es decir, Rigor y Dulzura.

⁸ O más precisamente: El que subsiste por Sí mismo. La «Pasividad» significa aquí la pura «Substantialidad» e implica las ideas de Armonía y de Paz; Dios es «pasivo» en el sentido de que es infinitamente conforme a Sí mismo, o a la Esencia, cuando se trata del Ser.

⁹ Lógicamente, quizás habría una cierta ventaja en representar la cuaternidad dinámica por un cuadrado oblicuo mejor que por la cruz, puesto que el cruzamiento central de ésta constituye ya un quinto elemento; sería reemplazar los lados del cuadrado por ángulos, lo que indicaría precisamente la irradiación en lugar del repliegue contemplativo.

¹⁰ Se recordará aquí, por una parte, la Kaaba, cuyo interior es un santuario protegido por muros, por consiguiente cerrado y no abierto, y por otra parte la llamada a la oración desde los minaretes, lo cual se hace hacia las cuatro direcciones del espacio. Además, el que reza en el interior de la Kaaba, no pudiendo volverse hacia el centro puesto que se encuentra en él, debe prosternarse hacia las cuatro direcciones, lo que combina el simbolismo estático del cuadrado con el simbolismo dinámico de la cruz.

este caso, establece el cosmos según los principios de totalidad y de estabilidad —éste es el sentido de la cuaternidad en sí misma— y le infunde las cuatro cualidades de las que tiene necesidad para subsistir y para vivir¹¹; éste es el sentido de los cuatro Arcángeles que, emanando del Espíritu divino (*Rûh*) cuyas funciones representan, sostienen y gobiernan el mundo.

La Cuaternidad no es más que un desarrollo de la dualidad *Atmâ Mâyâ*, *Dêva* y *Shakti*: la Divinidad y su Potencia a la vez de Vida interna y de Irradiación teofánica.

Pero la cuaternidad no se refiere solamente al equilibrio, determina igualmente el desarrollo, y por lo tanto el tiempo o los ciclos: hay cuatro estaciones, cuatro partes del día, cuatro edades de las criaturas y de los mundos. Este desarrollo no podría aplicarse al Principio, que es inmutable; lo que significa es una proyección sucesiva, en el cosmos, de la Cuaternidad principal y, por consiguiente, extratemporal. La cuaternidad temporal tiene ante todo un sentido cosmogónico y por lo demás permanece cristalizada en los cuatro grandes grados del despliegue universal: el mundo material corresponde al invierno, el mundo vital al otoño, el mundo anímico al verano y el mundo espiritual —angélico o paradisiaco— a la primavera; y esto en el microcosmos tanto como en el macrocosmos¹².

El paso de la trinidad a la cuaternidad se efectúa, si puede decirse así, por la bipolarización de la cima del triángulo, que implica virtualmente una dualidad por el hecho de su doble origen; es el paso del triángulo al cuadrado. La trinidad es, por ejemplo, el padre, la madre y el hijo; ahora bien el hijo no puede ser neutro, forzosamente es varón o hembra; si es lo uno, reclama lógicamente la presencia de lo otro. De una manera análoga, la oposición complementaria entre el Norte y el Sur reclama una región intermedia que, bipolarizándose a su vez, da lugar al Este y al Oeste, participando éste de cierta manera del Norte y aquél del Sur.

Este proceso principal de progresión se repite en el caso de la Cuaternidad, como, *mutatis mutandis*, se repite para los otros números: toda cuaternidad es un quinario virtual y no se caracteriza más que por el hecho de que el centro se encuentra como si dijéramos proyectado en las cuatro extremidades: la cuaternidad es el centro considerado en su aspecto cuaternario. Pero basta con acentuar el centro independientemente de sus prolongamientos para obtener el quinario: así, cuando se habla de las cuatro edades, el

¹¹ La Jerusalén celestial corresponde al cuadrado, al ser una ciudad y un santuario; el Paraíso terrenal, con sus cuatro ríos, corresponde a la cruz. El Paraíso islámico —el jardín (*Jamab*)— combina las dos imágenes: por una parte es un mundo y un santuario, y por otra cuatro ríos brotan de su centro. Beatitud de seguridad en el primer caso; de irradiación en el segundo.

¹² Esta jerarquía es la de los reinos terrestres: reino mineral, reino vegetal, reino animal, reino humano, separándose la especie humana del reino animal por el Intelecto.

individuo que las experimenta está comprendido en cada edad; y en las cuatro estaciones, la tierra que las experimenta está sobreentendida, pues si no, las estaciones, como las edades, no serían más que abstracciones.

La Cuaternidad divina se refleja en cada uno de los tres modos del microcosmo humano: inteligencia, voluntad, sentimiento; o consciencia intelectual, volitiva y afectiva; o, también, comprensión, concentración y conformidad o virtud. En lugar de «sentimiento» podríamos decir simplemente «alma», porque se trata de la persona humana como tal, que es por definición amante; o más precisamente, que es capaz de incluir o de excluir de su amor fundamental las cosas que se presentan a su experiencia.

Hemos discernido, en la naturaleza divina, los cuatro «puntos cardinales» siguientes: la Pureza, la Fuerza, la Vida, la Paz; o la Vacuidad, que excluye, la Actividad, que manifiesta, la Atracción, que reintegra, el Equilibrio, que incluye. Ahora bien, la inteligencia iluminada por la verdad —conforme a su razón de ser— implica estos polos por el hecho de que es capaz de abstracción, de discriminación, de asimilación o de certidumbre, de contemplación o de serenidad.

Todavía en conexión con la inteligencia, es preciso que consideremos aún otra cuaternidad, cuyos elementos constitutivos son a las cuatro cualidades descritas lo que las regiones intermedias son a los puntos cardinales: estos elementos son la razón y la intuición de una parte, y la imaginación y la memoria de otra, lo que corresponde a los ejes Norte-Sur y Este-Oeste. La razón realiza, no la intelección, sino la cohesión, la interpretación, la ordenación, la conclusión; la intuición, que es su opuesto complementario, realiza la percepción inmediata aunque velada y la mayoría de las veces aproximativa, siempre en el plano de los fenómenos externos o internos, porque aquí se trata de lo mental y no del puro Intelecto. En cuanto a la imaginación y la memoria, la primera es prospectiva y realiza la invención, la creación, la producción en un grado cualquiera; la segunda, por el contrario, es retrospectiva y realiza la conservación, el enraizamiento, la continuidad empírica. Podríamos añadir aquí que la cualidad de la razón es la justicia, que es objetiva; la de la imaginación es la vigilancia, que es prospectiva; la de la intuición es la generosidad, que es subjetiva; y la de la memoria es la gratitud, que es retrospectiva.

Podríamos decir cosas análogas respecto de los otros dos planos del microcosmos, la voluntad y el sentimiento, o el alma volitiva y el alma afectiva si se prefiere, pero nuestra intención no es llevar más lejos este análisis, que no hemos presentado más que a título de aplicación y de ejemplo.

En cuanto a la divinidad considerada en el aspecto del número cinco, presenta el carácter de la Cuaternidad con la diferencia de que las cuatro funciones son esencialmente consideradas en su relación con el centro o la cima, en un sentido bien estático y centrípeto, bien dinámico y centrífugo. Si tomamos el ejemplo de los elementos — tierra, fuego, aire, agua— se los considerará no en sí mismos, sino como modalidades del elemento central, el éter; o también, tomando el ejemplo de las facultades mentales —razón, intuición, imaginación, memoria— se las mirará ya como tendentes contemplativamente hacia el Intelecto, ya como emanando operativamente de él. En cuanto a las cuatro direcciones del espacio, también dependen de un centro, a saber, la conciencia, que establece las relaciones espaciales. Estos ejemplos reflejan una situación hipostática, de la que, después de todo cuanto hemos dicho con anterioridad, no daremos cuenta detallada¹³.

La imagen de este número es el pentagrama: con la cima en lo alto, si se trata del aspecto estático y vuelto hacia la Esencia; con la cima hacia abajo, si se trata, por el contrario, del aspecto dinámico y de la tendencia hacia la manifestación. La imagen del número cinco puede ser también la cruz, como ya hemos hecho notar más arriba; la diferencia es que en la imagen de la cruz el centro está todavía más implícito que en el pentagrama, donde se exterioriza de alguna manera y de centro se convierte en cima; es como si el corazón se hubiese convertido en cerebro. Además, si la cruz combina la verticalidad y la horizontalidad, el pentagrama acentuará la distinción entre la superioridad y la inferioridad: la verticalidad en la cruz se vuelve superioridad en el pentagrama, de suerte que en este último el eje Norte-Sur se encuentra representado por los dos ángulos superiores, y el eje Este-Oeste por los ángulos inferiores, equivaliendo la cima del pentagrama al centro de la cruz.

Y esto indica que el pentagrama es una imagen del hombre, pero también, y *a priori*, una imagen del Prototipo divino. En éste, la «Mano derecha» («Sur»: Dulzura) se abre; la «Mano izquierda» («Norte»: Rigor) se cierra; el «Pie derecho» («Este»: Actividad) se aproxima; el «Pie izquierdo» («Oeste»: Pasividad) se aleja. En el hombre, la mano dere-

¹³ En la cosmología mística de la mayor parte de los indios de América del Norte, el quinario se obtiene por el hecho de que el hombre se sitúa en el centro de los cuatro puntos cardinales; por una parte, observa alrededor de sí mismo, estos puntos, pues en cierto modo él es su medida, y, por otra, los contiene en sí mismo, forman parte de su substancia. Hablando muy esquemáticamente, la perspectiva de estos indios se reduce a una vertical dividida en tres planos superpuestos de significado variable, conteniendo cada plano a su vez cuatro polos que corresponden a los puntos cardinales y que son concebidos de una manera bien estática, o bien dinámica; en este último caso, se representa un movimiento circular, a veces centrípeto, a saber, los «cuatro vientos» que en el fondo son las determinaciones cósmicas esenciales.

cha —siempre hablando simbólicamente— realiza el bien; la mano izquierda evita o impide el mal; el pie derecho acerca a Dios; el pie izquierdo aleja del mundo. Más fundamentalmente, y dando a las dos perfecciones pasivas el sentido positivo que implican en primer lugar —porque «Mi Clemencia ha precedido a mi Cólera»— diremos que la Mano izquierda de Dios se refiere a la Pureza, luego también a la purificación del hombre, mientras que el Pie izquierdo se refiere a la Inmovilidad —y el hombre que reza se mantiene de pie delante de Dios—, por consiguiente, a la Paz y también a la paciencia y a la gratitud.

Si el pentagrama se aplica a Dios o al hombre, se aplica igualmente, de una manera nueva, al encuentro de lo humano y lo divino en el *Avatâra*; el simbolismo islámico nos suministra un explícito ejemplo de ello al describir el misterio del Profeta por medio de los cinco términos siguientes: el «Alabado» (*Muhammad*), el «Servidor» (*Abd*), el «Enviado» (*Rasûl*), la «Bendición» (*Çalât*), la «Paz» (*Salâm*). Así pues, las cualidades de «Servidor» y de «Enviado» proceden de la naturaleza humana de Muhammad: el hombre «avatárico» está perfectamente sometido a Dios y por lo mismo sirve de instrumento a Dios; la Revelación de lo divino presupone la extinción de lo humano. A estas dos cualidades o funciones se superponen dos dones divinos, uno que confiere al «Servidor» las gracias equilibradoras, armoniosas y apaciguadoras, y otro que confiere al «Enviado» las gracias fulgurantes, iluminadoras y vivificantes, a saber, precisamente, la «Paz» y la «Bendición»¹⁴. La cima del pentagrama es el nombre Muhammad, que esotéricamente designa al Logos en cuanto «Luz muhammadiana» (*Nûr muhammadî*); cuando el pentagrama está invertido, encontrándose entonces la cima abajo, el mismo nombre designa la personalidad humana e histórica del Profeta¹⁵. La síntesis de estos cinco elementos se cristaliza en el epíteto «Amigo» (*Habîb*), que implica de hecho todo el misterio del *Avatâra*.

¹⁴ Estas cuatro nociones constituyen los puntos de referencia fundamentales de lo que podríamos llamar la teología muhammadiana; todo musulmán debe atestiguar que el Profeta es «Servidor» (*Abd*) y «Enviado» (*Rasûl*), y añadir al nombre de Muhammad, siempre que lo pronuncie, los votos de «Bendición» y de «Paz».

¹⁵ En el shiísmo, las «cinco personas», a saber, la «familia» (*âl*) del Profeta, resumen la cualidad avatárica y manifiestan por consiguiente la Naturaleza divina según el número cinco: son Muhammad, su hija Fátima, su yerno Ali, sus hijos Hassan y Hussain. Muhammad está en la cúspide del pentagrama, Fátima —que según un *hadîth* tiene el perfume del paraíso entre sus pechos— se sitúa arriba a la izquierda, porque encarna la Perfección pasiva; Ali, que encarna la Perfección activa, está arriba a la derecha. En la parte baja del pentagrama, Hassan se sitúa a la izquierda, porque personifica la santa paciencia; Hussain, que personifica la santa combatividad, está abajo a la derecha. Se compara a las «cinco personas» con las cinco facultades sensibles y con los cinco elementos.

En cuanto al número seis, su imagen es, bien el sello de Salomón, bien la cruz de tres dimensiones: Norte, Sur, Este, Oeste, Cenit, Nadir. En el sello de Salomón, la interpretación varía según pongamos el acento sobre la punta superior o sobre la punta inferior; en este último caso, es la tendencia a la manifestación la que predomina¹⁶. El número seis es el del despliegue total —de ahí los seis días de la creación— y es por lo mismo el número de las hipóstasis.

Por lo que respecta al número siete, su imagen es también el sello de Salomón, pero con el punto central; es igualmente la estrella de las seis direcciones del espacio con, además, la consciencia que las mide; lo que el número cinco es al número cuatro, el número siete lo será al número seis. La diferencia es que, en los números pares, la Esencia se hipostasía en los polos en presencia, mientras que en los números impares aparece en el primer plano como su principio, o como su centro que los determina, sea gozándolos en el interior, sea haciéndolos irradiar hacia el exterior. En el primer caso, el del goce interno, es el elemento *Atmâ* o *Shiva* el que predomina; en el segundo caso, el de la irradiación, es el elemento *Mâyâ* o *Shakti*.

Podemos detenernos en este número siete, que es el de la irradiación divina a la vez centrífuga y centrípeta; por consiguiente, el de la proyección del Principio tanto como del retorno a él después del despliegue¹⁷: los «siete espíritus de Dios» o los «Ángeles de la Paz», por una parte «se mantienen siempre dispuestos a penetrar cerca de la Gloria del Señor», según el Libro de Tobías, pero por otra parte están «en misión por toda la Tierra», según el Apocalipsis¹⁸. Es la divina *Mâyâ* que emerge de Dios y que retorna a Él, siendo este último sentido el que explica la santidad del séptimo día¹⁹; aquí también

¹⁶ El sello de Salomón, evidentemente, simboliza asimismo la Dualidad, en el aspecto particular de la interpenetración, siendo cada uno de los dos polos, a su manera, *Sat*, *Chit* y *Ananda*. Ciertos *yantras* tántricos se basan en esta imagen, desarrollándola de diversas maneras. Sobre la base de un simbolismo bíblico, se ha sostenido —al ser el séptimo día de la creación el día del Creador— que el número seis es el de la imperfección; ahora bien, por una parte, el número de las direcciones del espacio a partir del centro no puede ser imperfecto y, por otra, ninguno de los números simples o fundamentales puede reducirse a una significación negativa.

¹⁷ Según una doctrina hindú, un ciclo cósmico total —un *Kalpa*— comporta siete *manvantaras* «descendentes» y siete «ascendentes»; la fase manifestante es seguida por una fase reintegrante.

¹⁸ El «libro sellado por siete sellos» se refiere al mismo simbolismo con su doble sentido de ocultación y de revelación. En un orden simbólico completamente diferente en cuanto a la forma, la «danza de los siete velos» también combina el número siete con las dos fases de cubrimiento y descubrimiento, lo que indica su conexión fundamental con el misterio de *Mâyâ*, pudiendo tener cada una de las dos fases un sentido positivo o negativo en sí mismo o según el punto de vista de que se trate.

¹⁹ Siendo el siete el número de *Mâyâ*, no tiene nada de sorprendente que se le haya atribuido un significado de maternidad. Los siete gozos y los siete dolores de María expresan el aspecto maternal, tanto

están, para hablar con Zacarías, los «siete ojos de Yahve» que miran el mundo y que, añadiremos, vuelven a cerrarse sobre la Esencia²⁰.

Cada uno de los números divinos o hipostáticos es un velo que, por una parte, oculta la Unidad y, por otra, la explicita. Ahora bien, estos velos, ya lo hemos dicho, no se pueden contar, ya que *Mâyâ* es indefinida en virtud del Infinito que la anima y que ella manifiesta en un despliegue diversificador e inagotable.

Dicho esto, volvamos al número seis en cuanto se aplica a la diversidad —o al despliegue— de las «dimensiones» comprendidas en la naturaleza divina. Coincide en efecto con el sello de Salomón la siguiente presentación de los aspectos de la realidad suprema: por una parte el Absoluto, el Infinito, la Perfección; por otra, la Trascendencia, la Inmanencia, la Manifestación. El Absoluto es como el punto geométrico; el Infinito, su *Shakti* si se quiere —o la «Energía» si el Absoluto es la «Substancia»—, el Infinito es pues como la línea que prolonga el punto, o como la cruz o la estrella, puesto que el espacio es pluridimensional²¹; la Perfección, en cambio, es como el círculo que por una parte extiende el punto y, por otra, limita la cruz. La serie de los círculos concéntricos simboliza la sucesión —primeramente ontológica y después cosmológica— de los planos de refracción de la irradiación universal; éstos son los receptáculos —eventualmente los mundos— en los cuales el Absoluto, prolongado por el Infinito, se proyecta y, en alguna medida, se encarna. El primero de los círculos indica el grado de las Cualidades divinas: Dios es perfecto en sus Cualidades, mientras que su Esencia trasciende esta primera polarización o esta primera relatividad.

A continuación viene el segundo ternario, constituido por la Trascendencia, la Inmanencia y la Manifestación: estas hipóstasis se distinguen de las precedentes por el hecho de que presuponen el mundo. En efecto, la Realidad divina no puede ser trascendente e inmanente más que por referencia al mundo que ella supera y al mismo tiempo penetra; con mayor razón, no puede manifestarse más que en un mundo que, por definición, está ya manifestado. Este último elemento, la Manifestación divina o Teofanía, es el reflejo directo del Principio en el cosmos —son las diversas apariciones del Logos— y cierra el despliegue de los aspectos divinos o de las Hipóstasis.

como la ambigüedad, de la *Mâyâ* o de la *Shakti*, residiendo precisamente la ambigüedad en la oposición de los dolores y los gozos.

²⁰ El candelabro de siete brazos del templo de Jerusalén es una de las más expresivas figuraciones litúrgicas de los ángeles que se mantienen ante la Faz de Dios, o ante la Presencia real, la *Shekhinah*.

²¹ El sello de Salomón da cuenta de las hipóstasis de una manera simplemente «topográfica» y no descriptiva.

EL ÁRBOL PRIMORDIAL

Esotéricamente, el árbol-símbolo es el centro universal que ofrece los frutos de diversas posibilidades: por su tronco, que es vertical, sugiere la ascensión y, por lo mismo, también el descenso; por sus ramas, hace la función de escala. El árbol, además, protege contra el calor del sol: da sombra y, en este sentido, sugiere el hogar, la seguridad, el descanso, el frescor; la sombra es uno de los beneficios de que gozan los bienaventurados en el Paraíso musulmán¹. Pero los aspectos más importantes del simbolismo del árbol son sin duda la posición axial y los frutos.

El Génesis nos informa que en el centro del Paraíso terrenal estaba el árbol de la Vida, y que otro árbol era el de la ciencia del Bien y del Mal; los frutos de este segundo árbol estaban prohibidos al hombre. El árbol central es el del conocimiento sintético o unitivo: es ver los accidentes, o las contingencias, en la Substancia o en función de ella. El árbol prohibido es el del conocimiento separativo: es ver los accidentes fuera de la Substancia u olvidándola, como si los accidentes fuesen substancias autónomas, lo que conduce prácticamente a la negación de la Substancia una; éste fue el pecado de la primera pareja humana. Ahora bien, para una perspectiva voluntarista y penitencial, que ve el mal ante todo en la pasión de la carne, es grande la tentación de ver la caída en el acto sexual; en realidad, la causa de la caída no podría estar en una ley positiva de la naturaleza; está únicamente en el hecho de desvincular los bienes naturales de su Fuente divina, de vivirlos fuera de Dios y de atribuirse su gloria y su goce. El pecado de Adán y Eva fue en el fondo menos una acción exterior determinada que el hecho de situarse fuera del Centro divino: de aislar —en el acto de conocimiento o de voluntad— el sujeto y el objeto, por tanto, de separarlos prácticamente, aunque ilusoriamente, de Dios, que, a fin de cuentas, es el único Sujeto y el único Objeto; al hacer esto, la primera pareja humana cometió necesariamente un acto principal de desobediencia².

¹ Para los pájaros y las ardillas, el árbol es un domicilio nutricional, al mismo tiempo que una especie de paraíso; este último simbolismo resulta especialmente de los pisos formados por las ramas y de la cúspide que se asoma al infinito. Se ignora el origen del abeto de Navidad —de origen germánico, no se remontaría más allá del siglo XVII—, pero se inspira en todo caso en diversos prototipos —de la Antigüedad indoeuropea— cuya función fue inaugurar las estaciones, por tanto, las fases de un ciclo. El abeto, siempre verde, indica por lo demás la victoria sobre el invierno y, por lo mismo, la inmortalidad.

² Según la *Theologia Germanica*, «el pecado no es otra cosa que esto: que la criatura se aparta del Bien inmutable y se vuelve hacia el bien cambiante»; Adán cayó «porque reivindicó algo para sí mismo... Si hubiese comido siete manzanas, sin reivindicar nada para sí mismo, no habría caído». La manzana estaba prohibida precisamente porque ella coincidía para Adán con el deseo de un bien «para mí»; es

Las interpretaciones teológicas del árbol prohibido no siempre son concluyentes: así, reconocer que el primer hombre tenía necesariamente el discernimiento moral y luego pretender que el pecado original fue la usurpación —reservada a Dios— de la facultad de decidir lo que está bien y lo que está mal, es, por lo menos, contradictorio. Porque si Adán poseía el discernimiento moral, tenía por lo mismo la facultad de aplicarlo, y la expresión «decidir por sí mismo lo que está bien y lo que está mal» no tiene ningún sentido, a menos que signifique el deseo de ir contra el discernimiento; pero en este caso hay violación de una facultad humana y no usurpación de un privilegio divino. Además, decir que al decidir lo que está bien y lo que está mal el hombre se pone en el lugar de Dios, equivale a insinuar que el bien y el mal resultan de una decisión divina, es decir, de un veredicto cuyas causas podemos ignorar, y no de cualidades o circunstancias objetivas; ésta es una opinión que nos conduce a ciertas exageraciones de la teología ashari-ta. Con toda evidencia, la evaluación moral, ya sea su alcance extrínseco o intrínseco, circunstancial o esencial³, no tiene nada de arbitraria: está mal, bien lo que por su naturaleza o sobre el plano de su manifestación se opone a Dios⁴, bien lo que *de facto* es nocivo para el hombre, prevaleciendo siempre el interés superior sobre el interés inferior. A este propósito, recordemos, aunque la cosa sea evidente, que un bien objetivo puede ser subjetivamente un mal para determinado individuo o para determinado género de hombre, y también a la inversa; por razones de oportunidad, la moral codificada y simplificadora admitirá más fácilmente este segundo punto de vista que el primero, en el sentido de que considerará como un «mal» todo bien moral o socialmente inoportuno.

Pero, ¿qué significa en el Génesis la idea de que el conocimiento del Bien y del Mal es un privilegio de Dios? Esto significa que sólo Dios puede querer todo lo que Él quiere, porque sólo Dios es el Soberano Bien y, por este hecho, Él no puede querer más que el bien⁵; sólo el absoluto Bien tiene derecho a la absoluta Libertad, sólo Él la posee, lo que equivale a decir que la posee por definición. ¿En qué sentido el pecado de la primera pareja humana fue una usurpación de un privilegio divino? En el sentido de que esta

decir, que el «pecado» cósmico es el *principium individuationis*.

³ Conviene especialmente distinguir entre las reglas de conducta y las virtudes.

⁴ Nada puede oponerse absolutamente a Dios puesto que nada que exista se sale de la Posibilidad divina; la oposición aparente no es, por consiguiente, más que simbólica y transitoria, pero no es menos real en el plano de su relatividad, lo que constituye un ejemplo más de lo que a menudo hemos llamado —paradójica pero inevitablemente— lo «relativamente absoluto».

⁵ Ashari lo comprendió bien, pero lo expresó mal —y lo llevó al absurdo—, al sostener que una injusticia por parte de Dios, si fuese posible, sería justicia.

pareja, al comer el fruto prohibido, actuó como si este fruto fuera el Soberano Bien, a quien toda posibilidad le es ontológicamente permitida; es decir, que Adán y Eva atribuyeron a lo relativo los derechos de lo Absoluto. Positivamente, el árbol de la ciencia del Bien y del Mal es la Omniposibilidad en cuanto Libertad divina; negativa o restrictivamente, es esta Posibilidad en cuanto, desplegándose en la Existencia, es decir, hacia lo bajo, si se quiere, se aleja necesariamente de la Fuente divina.

En este último aspecto, el árbol de la distinción del Bien y del Mal indica la *Mâyâ* «impura», la que desciende, dispersa y, al mismo tiempo, espesa y vuelve pesado; es la Posibilidad cósmica, pero en su aspecto inferior y centrífugo. Del mismo modo, no es una sinrazón que este árbol sea la sede de la serpiente instigadora de la caída: la serpiente representa en efecto, según su simbolismo negativo, el modo luciferino y tenebroso de la tendencia demiúrgica; debía pues encontrarse en el Paraíso primordial a título de virtualidad del mal, puesto que el Edén se sitúa en efecto sobre la vía de la expansión cosmogónica. En cambio, el Jardín celestial se sitúa sobre la vía del retorno y prefigura a su manera la Apocatástasis; la tendencia centrífuga se encuentra aquí por consiguiente neutralizada, es estática y no dinámica; opera las limitaciones existenciales en el seno de la Beatitud, pero no puede romper el marco de ésta. El Paraíso terrenal estaba situado en la dimensión corruptible; el Paraíso celestial, en cambio, está más allá de esta dimensión, es relativo sin ser inestable, vive de la luz incorruptible que ofrece la proximidad de Dios. El Paraíso descendente está como suspendido de la libertad humana, mientras que el Paraíso ascendente está fundado sólo sobre la Gracia divina.

Cuando Dios parece hacer lo que por parte del hombre sería un mal, Él lo compensa por un bien mayor, un poco como la curación compensa el amargor del remedio; esto resulta necesariamente del hecho de que Dios es el absoluto Bien y de que por consiguiente Él contiene en su naturaleza una cualidad compensatoria que excluye el mal como tal. Ahora bien, el hombre, no siendo el Ser necesario, es por definición contingente, y, al ser contingente, no podría beneficiarse de la naturaleza compensatoria que resulta de la Absolutidad o de la Infinitud; el mal que hace el hombre no es una virtualidad de bien, es un mal puro y simple porque el agente humano es fragmento y no totalidad, accidente y no substancia.

Podríamos decir también que el Creador tiene esencialmente derecho —por su naturaleza única e inimitable— a una visión separativa y descendente de las posibilidades, porque esta visión no sale del Sujeto divino; pues Dios es Unidad y Totalidad, todo se encuentra en Él, no puede pues pecar saliendo de sí mismo, como lo hace el hombre, cuya existencia se limita a una individualidad y cuyos actos afectan a otras existencias

distintas de la suya propia. El hombre, que debe contemplar a Dios en su corazón, no podría tener derecho *a priori* a la visión separativa, descendente y creadora, porque esta visión le saca de sí mismo y le separa de Dios; pero una vez adquirida la visión separativa —a través de una paradójica Providencia— el hombre debe subordinar sus obras a la inspiración divina.

El hombre no puede ser libre más que en Dios y por Dios, porque no tiene como Dios su centro en sí mismo, salvo en un sentido relativo y por participación indirecta, sin lo cual no sería hombre. Hay pues un punto en el hombre en el que debe renunciar libremente a su Libertad; siendo deiforme, debe al mismo tiempo reconocer que no es Dios, y debe reconocerlo sobre la base misma de su deiformidad, es decir, en virtud de su inteligencia total, y, por lo mismo, capaz de objetividad.

Esotéricamente hablando, Dios «permite» el mal con vistas a un mayor bien, algo que es indiscutible pero que no resulta suficiente, porque un Dios «omnipotente» podría hacer inútil *a priori* esta necesidad de permitir el mal, precisamente aboliéndolo. La solución esotérica es de un orden completamente diferente: es decir, desde el punto de vista de la Subjetividad divina, la Voluntad que quiere el mal no es la misma que la que quiere el bien; desde el punto de vista del objeto cósmico, Dios no quiere el mal como mal, lo quiere como elemento constitutivo de un bien, luego como bien. Por otro lado, el mal no es jamás tal por su substancia existencial, por definición querida por Dios; no lo es sino por el accidente cósmico de una privación de bien, querido por Dios a título de elemento indirecto de un bien mayor. Si se nos reprocha introducir en Dios una dualidad lo admitimos sin vacilación —pero no a título de reproche—, como admitimos todas las diferenciaciones en la Divinidad, ya que se trate de los grados hipostáticos, de cualidades o de energías; la existencia misma del politeísmo nos da la razón, haciendo abstracción del aspecto eventual de desviación y de paganización⁶.

En todo caso, es importante distinguir entre la Voluntad divina en relación con la existencia, y la Voluntad divina en relación con el hombre, que es inteligencia y voluntad: desde el primer punto de vista, todo lo que existe u ocurre es querido por Dios; desde el segundo, sólo la verdad y el bien son divinamente queridos.

En lo que concierne a la Omnipotencia, precisaremos una vez más que se extiende a todo cuanto se sitúa en el orden de las contingencias como tales, pero no a lo que procede del juego de los principios enraizados en la naturaleza divina, directamente o por vía

⁶ El politeísmo original considera a la Divinidad a la vez como *Atmâ* y en función de *Mâyâ*; no es pagano más que a partir del momento en que olvida *Atmâ* y otorga la absolutidad a la diversidad, por tanto a

de consecuencia; Dios no podría tener el poder de ser otro que lo que es, ni de hacer que lo ontológicamente absurdo sea posible⁷.

Amándose entre sí, Adán y Eva amaban a Dios; no podían amar ni conocer fuera de Dios. Después de la caída, se amaban fuera de Dios y para sí mismos y se conocían como fenómenos separados y no como teofanías; este nuevo género de amor fue la concupiscencia, y este nuevo género de conocimiento fue la profanidad. Por una parte, el hombre, a partir de entonces, miró las cosas en su fenomenalidad aislada y bruta y, por otra, se hizo insaciable; se convirtió en *homo faber*, constructor y productor; sin embargo, obraba todavía bajo la inspiración divina —no existen invenciones primordiales— porque se había reconciliado con Dios, y la invención propiamente dicha estaba reservada a fases posteriores de la caída⁸. El peligro de productividad prometeica o titánica explica, por otra parte, la prohibición de las imágenes entre los semitas monoteístas, de origen nómada, que tienden a mantener al hombre en una especie de improductividad cercana a la simplicidad primordial; los símbolos bíblicos del «pecado creador» son la torre de Babel y el becerro de otro⁹.

«Y vieron que estaban desnudos»: su inteligencia y su voluntad, lo mismo que su manera de sentir, se habían exteriorizado, y por lo mismo su amor se había separado de la esencia divina de las cosas y se había transmutado en concupiscencia; reflejos del divino Sol sobre el agua de la Existencia, se habían tomado a sí mismos por el Sol, olvidándose de que no eran más que reflejos, y tuvieron vergüenza de las consecuencias humillantes de este error. Si en el simbolismo bíblico y coránico las partes sexuales evocan la vergüenza y la humillación, es porque recuerdan al hombre la pasión ciega y deífuga, que es indigna del hombre, porque le arrebató su inteligencia y su voluntad; pero es evidente que esta perspectiva moral no resume toda la verdad y que el simbolismo positivo de la *nuditas sacra* es mucho más profundo: por una parte, evoca la semidivinidad del hombre primordial y, por otra, entiende llevarnos, desde la accidentalidad

la relatividad.

⁷ Resucitar a los muertos o crear la apariencia de un sol que se aproxima y que gira no es ontológicamente absurdo, como lo sería la posibilidad de ser Dios sin «crear el mundo», o de crear el mundo sin «permitir el mal». Quien dice Absoluto, dice irradiación, luego relatividad, y quien dice relatividad, dice alejamiento de lo Absoluto, luego posibilidad del mal.

⁸ Como la Antigüedad llamada clásica, el Renacimiento, el siglo XIX, etc.

⁹ Desde el punto de vista de los pueblos que practican tradicionalmente las artes plásticas, el *Artifex divino* se coloca en el sujeto humano; es pues Dios quien opera a través del hombre y quien crea o produce la obra; ésta tendrá una virtud interiorizadora, no exteriorizadora como en el arte propiamente «idólatra» o profano.

dad, que es diversa y exterior, hacia la substancialidad, que es simple e interior. Por lo demás, la Biblia no reprocha a Adán y Eva su desnudez; levanta acta del hecho de que se dieron cuenta de dicha circunstancia con vergüenza, lo que está en relación con la caída pero no con la desnudez en sí¹⁰.

El árbol de la ciencia del Bien y del Mal representa la Potencia manifestadora o cosmogónica, luego exteriorizadora, con el conocimiento aislador y contrastante que la exteriorización exige; y el árbol de la Vida representa por el contrario la Potencia reintegradora, luego interiorizadora, con el conocimiento participativo o unitivo que la interiorización exige.

Es por esto por lo que los primeros hombres, si hubiesen podido comer el fruto del árbol de la Vida, después de haber comido el del árbol del Bien y del Mal, hubiesen sido elevados a la cima de la jerarquía angélica, por usurpación y no por derecho; simple manera de hablar, porque una tal usurpación, precisamente, era imposible, cosa que el Génesis expresa colocando querubines armados de espadas a la entrada del Paraíso¹¹.

El árbol de la Vida y el de la ciencia del Bien y del Mal podrían muy bien ser el mismo árbol —lo que indicaría su situación central— pero considerado por lados opuestos; esta interpretación nos llevaría al simbolismo de Jano y también a la idea islámica del *barzakh*, de la «región intermedia» que separa los grados ontológicos y cósmicos¹². La idea hindú de *Mâyâ* es análoga en el sentido de que la Relatividad, que *a priori* es una, implica dos dimensiones, una superior y otra inferior, y contiene además una potencia que es descendente y productora y otra que es ascendente y liberadora¹³.

¹⁰ Según el Islam, el vestido es una revelación divina, lo que coincide con el relato bíblico; «y el vestido del temor de Dios es mejor», añade sin embargo el Corán (Sura *El Muro*, 26), es decir, que la conciencia de lo Divino protege mejor que el vestido contra la concupiscencia defuga, idea que evoca el principio de la desnudez sagrada, del que todas las religiones ofrecen, por lo demás, al menos algunos ejemplos.

¹¹ Estos querubines los llevamos en nosotros mismos, en el fondo del corazón y en la entrada del Paraíso inmanente, y es por esto por lo que la experimentación espiritualista profana no podría dar el menor resultado real y no puede, por el contrario, más que intensificar las tinieblas y la ilusión.

¹² «Será erigido entre ellos un muro (*sûr = barzakh*) que tendrá una puerta; el lado interior contendrá la Misericordia, y en el lado exterior estará el castigo» (Sura *El Hierro*, 13).

¹³ Plotino divide *Mâyâ* en *Noûs*, Intelecto, y *Psyché*, alma; ésta, dice, «se evade como un niño desobediente» y se sumerge en la aventura de la materia. Es decir, que el proceso de alejamiento produce, *ipso facto*, a fin de cuentas un fenómeno de separación (Lucifer) y de inversión (Satán), y esto es, en simbolismo bíblico, la serpiente del Paraíso, que marca la fase final de la trayectoria cosmogónica.

La caída puede interpretarse en diferentes grados: así, no resulta ilegítimo admitir que puede simbolizar la entrada en la materia, es decir, el paso cosmogónico del estado anímico al estado material; se puede admitir igualmente —siempre con reservas evidentes— que la creación de Eva simboliza este paso¹⁴, o también que la caída representa un estado ulterior y negativo de él. Pero ésta no es la primera intención del Génesis, que comienza exactamente con la creación del mundo material y que a continuación relata —en el segundo capítulo¹⁵— la decadencia del hombre, la cual determinó el deterioro de la materia y de todas las especies vivas que se encontraban en este estado.

Se reprocha a Platón haber tenido una idea demasiado negativa de la materia, pero esto es olvidar que a este respecto hay, en el pensamiento de Platón¹⁶, dos movimientos: el primero se refiere a la materia caída y, el segundo, a la materia en sí y como soporte del espíritu. Porque la materia, como la sustancia anímica que la precede, es un reflejo de *Mâyâ*: implica por consiguiente un aspecto deiforme y ascendente y un aspecto deífugo y descendente; y lo mismo que hubo la caída de Lucifer —pues de lo contrario no habría habido serpiente alguna en el Paraíso terrenal— tuvo lugar también la caída del hombre. Para Platón, la materia —o el mundo sensible— es mala en cuanto se opone al espíritu, y sólo en este aspecto; y se opone efectivamente al espíritu —o al mundo de las Ideas— por su carácter endurecido, comprensivo, pesado al mismo tiempo que tendente a la división, sin olvidar su corruptibilidad en conexión con la vida. Pero la materia es buena bajo el aspecto de la inherencia en ella del mundo de las Ideas: el cosmos, comprendido en él su límite material, es la Manifestación del Soberano Bien, y la materia lo demuestra por su calidad de estabilidad, por la pureza o la nobleza de algunos de sus modos y por su plasticidad simbolista, en una palabra, por su capacidad inviolable de servir de receptáculo a las influencias del Cielo. Reflejo lejano de la *Mâyâ* universal, la materia es por lo mismo como una prolongación del Trono de Dios, lo que un espiritua-lismo obsesionado por la maldición de la tierra ha perdido demasiado de vista, al precio

¹⁴ En este caso, Adán sería el andrógino primordial, que en efecto no es concebible más que en el estado anímico.

¹⁵ No hay en la Biblia «capas» divergentes, una «elohísta» y otra «yahvista»; no hay en ella más que una diversidad de punto de vista o de acento, como en toda Escritura sagrada.

¹⁶ Por «pensamiento» entendemos aquí, no una elaboración artificial, sino la cristalización mental de un conocimiento real. Mal que les pese a los teólogos antiplatónicos, el platonismo no es verdadero porque es lógico, sino que es lógico porque es verdadero; y en cuanto a los ilogismos eventuales o aparentes de las teologías, se explican no por un pretendido derecho de los misterios al absurdo, sino por el carácter fragmentario de determinados datos dogmáticos y también por la insuficiencia de los medios de pensamiento y de expresión. A propósito de esto, señalemos el alternativismo y el sublimismo propios de la mentalidad semítica, así como la ausencia de la noción crucial de *Mâyâ*; en el nivel teológico ordinario, por lo menos, reserva que significa que la teología no está estrictamente delimitada.

de un prodigioso empobrecimiento y de un peligroso desequilibrio; y, sin embargo, esta misma espiritualidad ha tenido consciencia de la santidad a la vez principal y virtual del cuerpo, que es *a priori* «imagen de Dios» y *a posteriori* elemento de «gloria». Pero la más amplia refutación de todo maniqueísmo la da el cuerpo del *Avatâra*, el cual es capaz en principio de subir al cielo —«transfigurándose»— sin tener que pasar por este efecto del «fruto prohibido» que es la muerte, y que por su carácter sagrado muestra que la materia es fundamentalmente una proyección del Espíritu¹⁷. Como toda substancia contingente, la materia es un modo de irradiación de la Substancia divina, modo parcialmente corruptible en cuanto al nivel existencial, ciertamente, pero inviolable en su esencia¹⁸.

De la misma manera que la virtualidad del mal se encontraba en el alma del primer hombre, así la corruptibilidad material existía virtualmente en su cuerpo paradisiaco e incorruptible; este cuerpo no podía corromperse en su estado normal, pero la actualización del mal en el alma hizo salir los cuatro elementos sensibles de su homogeneidad etérea, que era la del cuerpo edénico; esto es lo que enseña la Cábala. Al haber abandonado el alma, en su movimiento deífugo, la contemplación del Uno, los cuatro elementos corporales dejaron a su vez, por repercusión, su unidad primordial, la *quinta essentia* o Éter: se disociaron y se opusieron el uno al otro, para acabar por reunirse en un plano inferior y componer el cuerpo corruptible del hombre caído, incluyendo desde entonces su cuerpo incorruptible como una pura virtualidad. El cuerpo edénico no ha desaparecido, pues, por completo, pero es como un «núcleo de inmortalidad» profundamente oculto bajo su corteza corruptible; nuestro cuerpo actual es corruptible porque está compuesto de los cuatro elementos y porque toda cosa compuesta está, por definición, abocada a la descomposición.

Los cuerpos celestiales son compuestos, pero, al ser inmortales, se «descomponen», no en la muerte, sino en el Apocatástasis; el verbo que empleamos aquí a causa de la analogía es por otra parte impropio, porque de lo que se trata es de una reabsorción positiva y gloriosa en la divina Substancia, y no de una destrucción. Esta Substancia es absolutamente simple, por consiguiente eterna, en un sentido absoluto; la eternidad relativa —si se puede decir— de los mundos paradisiacos desemboca, sin destrucción y por reintegración, en la eternidad divina.

¹⁷ El «Viaje nocturno» (*isrâ, mi'râj*) del Profeta tiene el mismo significado.

¹⁸ Por lo demás, el relato bíblico de la creación del mundo material implica simbólicamente la descripción de la cosmogonía total, por tanto de todos los mundos, e incluso la de los arquetipos eternos del cosmos; la exégesis tradicional y especialmente la de los cabalistas da testimonio de esto.

La consecuencia más grave de la caída no es la decadencia de la materia primordial y, por consiguiente, su carácter a la vez contradictorio y corruptible, sino el cierre del «ojo del Corazón» o la pérdida de la Revelación interior, luego de la integridad del Intelecto y de ahí también la pérdida del «estado de gracia» y la corrupción del alma. La Revelación interior y permanente está siempre ahí, porque coincide con nuestro núcleo de inmortalidad, pero se encuentra enterrada bajo una capa de hielo que necesita la intervención de las Revelaciones exteriores; ahora bien, éstas no pueden tener la perfección de lo que podríamos llamar la «Religión innata» o la *Philosophia perennis* inmanente. Por definición, el esoterismo da cuenta de esta situación; los herejes y los filósofos profanos tienen a menudo consciencia de esto a su manera fragmentaria, evidentemente sin querer comprender que las religiones suministran de hecho las claves indispensables para la Verdad pura y universal. Esto puede parecer paradójico por nuestra parte, pero cada mundo religioso no solamente renueva a su manera el Paraíso perdido, sino que también lleva, de una manera o de otra, los estigmas de la caída, de la que sólo la verdad supraformal está indemne; y esta Verdad interior, repetimos, es inaccesible *de facto* sin la ayuda de sus manifestaciones exteriores, objetivas y proféticas.

La capa de hielo que aísla la consciencia individual de la santidad inmanente cubre no solamente el río de luz que es la Intelección, sino también, y por lo mismo, el río de Amor o de Beatitud que, también él, es inseparable de nuestra sustancia inmortal. Según la naturaleza de los obstáculos, este hielo debe ser o bien quebrado con violencia o bien fundido con dulzura: se rompe con los medios del Temor y se funde con los del Amor; pero cede también, e incluso *a fortiori*, bajo el efecto del Conocimiento, el cual disipa la ilusión mediante la consciencia aguda de la naturaleza de las cosas, luego por efecto de la pura objetividad.

La pérdida de la Revelación interior, u ojo del Corazón, indica que el Edén fue perdido como consecuencia de un pecado de exterioridad o de exteriorización, como hemos observado más arriba; porque la pérdida de la Interioridad y de su Paz prueba un movimiento ilegítimo hacia la exterioridad y una caída en la pasión. Eva y Adán cedieron a la tentación de la «curiosidad cósmica», es decir, quisieron saber y gustar fuera de Dios, e independientemente de la Luz interior, las cosas del mundo exterior; en lugar de contentarse con la visión simple, sintética y simbolista de las cosas, se hundieron en una percepción a la vez exploradora y concupiscente, comprometiéndose así en una vía sin fin y sin salida, la cual es por lo demás como el reflejo invertido de la Infinitud interior. Es la vía del exilio, del sufrimiento y de la muerte; todos los errores y todos los pecados traen de nuevo las huellas de la primera transgresión y conducen a esta vía renovada sin cesar.

El pecado del espíritu o de la voluntad refleja siempre la primera falta, mientras que la Religión o la Sabiduría refleja y renueva por el contrario el Paraíso perdido, en el seno mismo del mundo de disonancias que surge del fruto prohibido.

Pero el paso de la inocencia primordial al «conocimiento del bien y del mal» y a la experiencia de las posibilidades centrífugas no es presentado siempre como un primer pecado y una caída: según diversas mitologías, en efecto, el hombre fue destinado *a priori* a este pleno desarrollo de su personalidad que es la entrada en el mundo de la contingencia oposicional y en movimiento; era preciso que fuese testigo, en nombre de Dios, de las vicisitudes de la exterioridad cósmica¹⁹.

Desde este punto de vista, la *Felix culpa* de San Agustín se explica y se justifica, no sólo por el advenimiento de Cristo, sino por la necesidad del pleno desarrollo del ser humano; Cristo y la Virgen —nuevo Adán y nueva Eva— aparecen entonces, menos como una compensación imprevista que como la prueba de esta necesidad paradójica de la posibilidad humana: de esta necesidad de caer para poder llevar la consciencia de lo Divino a los confines de lo que es humanamente posible.

¹⁹ Lo que en la Biblia se presenta como una caída, aparece en otras partes como un simple cambio de estado: para los indios Omaha, «los hombres se encontraban originariamente en el agua; abrieron los ojos pero no veían nada... Al salir del agua, vieron la luz... Estaban desnudos sin sentir vergüenza, pero, después de muchos días, decidieron cubrirse...» (Fletcher y La Flesche: *The Omaha Tribe*, Lincoln, 1972). El agua indica aquí un estado más sutil, al mismo tiempo que un estado de bienaventurada ignorancia en cuanto al despliegue exterior y centrífugo de las posibilidades de *Mâyâ*.

II

VIDA ESPIRITUAL Y MORAL

LA TRIPLE NATURALEZA DEL HOMBRE

La inteligencia humana es esencialmente objetiva; por consiguiente, total: es capaz de juicio desinteresado, de razonamiento, de meditación asimiladora y deificante, con ayuda de la gracia. Este carácter de objetividad pertenece igualmente a la voluntad —es este carácter el que la hace humana— y es por esto por lo que nuestra voluntad es libre, es decir, capaz de superación, de sacrificio, de ascesis; nuestro querer no se inspira sólo en nuestros deseos, se inspira fundamentalmente en la verdad, y ésta es independiente de nuestros intereses inmediatos. Lo mismo puede decirse de nuestra alma, nuestra sensibilidad, nuestra capacidad de amar: como humana, es por definición objetiva, luego desinteresada en su esencia o en su perfección primordial e inocente; es capaz de bondad, de generosidad, de compasión. Esto quiere decir que es capaz de encontrar su felicidad en la de los otros y en detrimento de sus propias satisfacciones; asimismo, es capaz de encontrar su felicidad más allá de sí misma, en su personalidad celestial que no es todavía completamente la suya. Es de esta naturaleza específica, hecha de totalidad y de objetividad, de la que derivan la vocación del hombre, sus derechos y deberes.

Decir que la prerrogativa del estado humano es la capacidad de ser objetivo, equivale a reconocer que el contenido quintaesencial y la última razón de ser de esta capacidad es el Absoluto: porque la inteligencia es objetiva en la medida en que registra, no solamente lo que es, sino también todo lo que es. Una inteligencia que rehusa el Absoluto no da cuenta de lo Real total al que está proporcionada; no es ya humana, y al no poder ser animal puesto que de hecho pertenece al hombre, no tiene otra alternativa que ser satánica. En cuanto a la voluntad, es objetiva en la medida en que apunta, no solamente a un fin realizable y útil o a un bien real, sino también y ante todo al Soberano Bien y en la medida en que afronta las cosas en su conexión próxima o remota con este Bien. Y el alma es objetiva en la medida en que ama lo que es digno de ser amado, y cuya esencia trascendente es la divina Belleza y el divino Amor.

El sujeto humano pone sus miras necesariamente en lo contingente porque él mismo es contingente, y en la medida en que lo es; y aspira al Absoluto porque participa en el Absoluto, por su capacidad de objetividad, precisamente, y porque esta capacidad le revela que al Absoluto pertenece toda realidad positiva, y, por tanto, todo lo que consideramos un bien.

Con toda evidencia, la objetividad no es otra cosa que la verdad en la que el sujeto y el objeto coinciden en la medida de lo posible, y en la cual lo esencial prevalece sobre lo

accidental —o lo necesario sobre lo contingente—, sea extinguiéndolo de alguna manera, sea por el contrario reintegrándolo, según los diversos aspectos ontológicos de la relatividad misma.

Se ha dicho que el hombre es un animal racional, lo que, aún siendo insuficiente y malsonante, no es por ello menos sugerente, de una manera elíptica, de una realidad cierta: en efecto, la facultad racional indica la trascendencia del hombre con relación al animal. El hombre es racional porque posee el Intelecto, que por definición es capaz de absoluto y por consiguiente de sentido de lo relativo como tal; y posee el Intelecto porque está hecho «a imagen de Dios», cosa que demuestra por otra parte —y apenas habría necesidad de recordarlo— por su forma física, por el don del lenguaje y por la capacidad de producir y de construir. El hombre es una teofanía, tanto por su forma como por sus facultades; negar esto es una manera indirecta de negar a Dios. Sin apertura hacia la trascendencia, la inteligencia humana sería un lujo tan inexplicable como inútil.

El alma ama la belleza y así se obliga a la virtud, al ser ésta la belleza y la felicidad del alma; la belleza, y el amor a la belleza, otorgan al alma la felicidad a la que aspira por naturaleza. El alma ama la belleza, desea la felicidad, y ejerce la bondad; decir que el alma no es fundamentalmente feliz más que por la belleza equivale a decir que no es feliz más que en la virtud.

Las bellezas sensibles se sitúan fuera del alma y su encuentro con ella es más o menos accidental: si el alma quiere ser feliz de una manera incondicional y permanente debe llevar la belleza en sí misma; ahora bien, esta belleza interior no es otra que la consciencia de la Fuente de toda armonía; es el sentido de lo sagrado y es la fe, el «sí» del alma al encuentro con Dios. Y es de aquí de donde brotan las virtudes, que comunican la belleza del alma, y más fundamentalmente la del Soberano Bien.

La virtud es ese mensaje de belleza que es la bondad. Ahora bien, la bondad se diferencia extrínsecamente según las situaciones: ocurre que debe hacerse adamantina o, por el contrario, fulgurante, al contacto de lo que se opone a ella; pero es siempre la bondad la que se reviste de estos velos. El bien combate al mal, no dejando de ser bien, sino porque es el bien.

La virtud es dejar libre paso, en el alma, a la belleza de Dios.

Sat, Chit, Ananda: Ser, Consciencia, Felicidad. Ser, luego Potencia; Consciencia, luego Sabiduría; Felicidad, luego Belleza. A este ternario divino corresponde, en el mi-

crocosmo humano, el ternario voluntad, inteligencia, sentimiento; o actividad, conocimiento, amor.

A esta doctrina de las tres dimensiones humanas se le podría dar una formulación muy simple e inmediatamente plausible: el bien que el hombre es capaz de conocer debe igualmente quererlo en la medida en que este bien puede ser objeto de la voluntad; y debe además amarlo, y al mismo tiempo amar el conocimiento de este bien y la voluntad hacia este bien; así como debe querer y amar los reflejos terrestres y contingentes de este bien según lo que exige o permite su naturaleza. No es posible consagrarse al conocimiento sin amarlo y sin desearlo, como tampoco se puede amar una cosa sin conocerla y sin amar su realización; y no se puede amar sin conocer un objeto y sin quererlo amar. Esta interdependencia muestra que el alma inmortal es una y que sus modos tienen un solo y mismo significado, el de manifestar a Dios realizándolo.

No hay conocimiento de Dios sin conocimiento de los datos escatológicos; no hay voluntad hacia Dios sin voluntad hacia los bienes que acercan a Dios y contra los males que alejan de Él; y no hay amor a Dios sin amor al prójimo y sin amor a lo que da testimonio de Dios y a lo que acerca a Él, en nosotros mismos y a nuestro alrededor.

El hombre puede conocer, querer, amar; y querer es actuar. Conocemos a Dios distinguiéndolo de lo que no es Él y reconociéndolo en lo que da testimonio de Él; deseamos a Dios cumpliendo lo que conduce a Él y absteniéndonos de lo que aleja de Él; y amamos a Dios amando conocerle y quererle, y amando lo que da testimonio de Él, alrededor de nosotros y en nosotros mismos.

A estos tres elementos corresponden respectivamente la comprensión, que es intelectual, la concentración, que es volitiva, y la conformidad, que es afectiva; ahora bien, este último elemento tiene de particular el que por una parte se liga a la voluntad y a la inteligencia ampliándolas de alguna manera¹, y, por otra, cuando lo consideramos en sí mismo, se inspira en estas dos facultades gemelas. De esta situación resulta que el tercer elemento, que llamamos conformidad, amor o sentimiento, implica dos polos: la fe, que se refiere a la inteligencia y al conocimiento, y la virtud, que se refiere a la voluntad y a la práctica; sin embargo, ninguno de estos dos elementos se reduce ni a la inteligencia ni a la voluntad, dado precisamente que ambos, tanto la virtud como la fe, tienen por sustancia nuestra alma y no tal o cual facultad particular.

¹ Así, los sentimientos de certeza y serenidad, por ejemplo, amplifican las operaciones intelectuales, como lo hacen los sentimientos de decisión, de satisfacción o de apaciguamiento en las operaciones volitivas.

En cierto sentido, la virtud del hombre responde a la cualidad divina que lo hace vivir y lo colma de beneficios, y la fe del hombre responde a la cualidad divina que lo salva y lo libera.

Pero volvamos a la inteligencia y la voluntad: simbólicamente hablando, la primera procede del cerebro y la segunda del corazón, esta complementariedad tiene su fundamento en el hecho de que lo mental se abre al objeto, que se ofrece al discernimiento, mientras que el corazón se identifica con el sujeto, que opera la volición; ahora bien, lo mental no es más que el órgano del registro y de la formulación, también del tanteo racional, pero no de la intelección; la sede de ésta es ese centro sutil cuya manifestación vital es el corazón. Este centro —el Intelecto— es la fuente a la vez del discernimiento, de la voluntad y del amor².

En términos islámicos, las raíces divinas de las dimensiones espirituales del hombre son las hipóstasis de «Poder» (*Qudrah*), de Sabiduría (*Hikmah*) y de «Clemencia» (*Rahmah*), bipolarizándose esta última en dos Nombres divinos: «el infinitamente Bueno en sí» (*Rahmân*) y «el infinitamente Misericordioso» (*Rahîm*). Nosotros interpretamos estos Nombres diciendo: la «Belleza», que es intrínseca, y la «Bondad», que es extrínseca, constituyen la «Beatitud» (la *Rahmah* como equivalente de la *Ananda* vedántica)³.

Hemos dicho que la tercera dimensión del hombre es el amor o la conformidad del alma; o, lo que viene a ser lo mismo, la fe y la virtud. A estos elementos podríamos añadir aún otra disciplina, aunque sea secundaria, a saber, el ambiente: es decir, la frecuentación de los hombres de tendencia ascendente —es el *satsanga* hindú— y también, en un sentido más vasto, la búsqueda del marco congenial, lo que nos lleva al terreno de la liturgia, del arte sagrado, del artesanado tradicional, del papel de la naturaleza, en pocas palabras, del problema —si problema hay— de la función de las apariencias directa o indirectamente teofánicas. Todo esto se relaciona, repetimos, con el principio del *satsanga*, la «asociación con los santos», y también con el *darshan*, la «contemplación»

² La intelección pura es independiente de la voluntad y del sentimiento; e igualmente la volición pura y el sentimiento puro se bastan a sí mismos. No obsta que sea imposible pensar sin quererlo y sin encontrar en ello alguna satisfacción, al igual que es imposible querer sin pensar —a menos que se trate de una intuición súbita o de un reflejo— y así sucesivamente.

³ Analógicamente hablando, la sustancia invencible del sol es *Qudrah*, «Potencia»; su forma perfecta es *Hikmah*, «Sabiduría»; su irradiación es *Rahmah*, «Beatitud». Y, en esta irradiación, la luz es *Rahmân*, «Belleza», mientras que el calor es *Rahîm*, «Bondad». Esta interpretación de los términos *Rahmah*, *Rahmân* y *Rahîm* da cuenta de la intención de la constelación hipostática.

sea de un santo, sea de lo sagrado en todas sus formas; siendo el sentido de lo sagrado la savia tanto de la virtud como de la fe.

Dejando de lado ahora esta dimensión más o menos extrínseca, y hasta accidental cuando se la compara con las condiciones *sine qua non*, resumiremos las funciones espirituales con los términos siguientes: discernimiento, unión, fe, virtud. El discernimiento se extiende de los principios metafísicos hasta las cosas terrenales: el «discernimiento de los espíritus» se impone a todos; e incluso sobre los planos más contingentes, nuestra inteligencia por una parte y la naturaleza de las cosas por otra, nos imponen una discriminación, sea intuitiva y directa como la intelección, o discursiva e indirecta, como el razonamiento, según los casos.

La aplicación de la voluntad a la vía espiritual culmina en la concentración contemplativa, o en la práctica que hace de vehículo de ésta, la oración en todas sus formas o la meditación, en una palabra, el «recuerdo de Dios»; es por esto por lo que podemos llamar «unión» a esta función suprema de la voluntad, aunque no se trate de la unión de gracia, como el éxtasis o la estación de la unidad. Más acá de esta cima que es la concentración contemplativa —que es la voluntad intrínseca en el sentido de que la voluntad, en esta aplicación, se une a su fuente inmanente—, más acá, pues, de esta función central, la voluntad se aplica forzosamente a las mil cosas que contribuyen a encaminarnos hacia el fin, aunque no fuera sino cooperando al equilibrio sin el cual no hay progreso.

Si el hombre quiere realizar lo que de hecho le supera inmensamente debe estar *a priori* conforme con este fin o con este modelo, sin lo cual fracasará, bien simplemente desplomándose, bien estrellándose; y esta conformidad, que es como una realización anticipada *hic et nunc*, es la fe con la virtud, al no ir la una sin la otra. La fe es un «sí» de toda nuestra alma a la Divinidad y a las cosas divinas, y si este «sí» es sincero, producirá, desarrollará o estabilizará la virtud; «sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto». Podríamos decir también que el alma está hecha de amor y que esta sustancia coincide con la fe, porque el amor en sí es el amor a Dios; y como el bien tiende a comunicarse —cuasi ontológicamente—, la irradiación de la fe es el conjunto de las actitudes que manifiestan la belleza del alma y que culminan en la generosidad.

La función de la inteligencia, la llamemos conocimiento o comprensión u otra cosa, implica un modo pasivo, que es contemplativo, y un modo activo, que es discriminativo. La inteligencia no puede ser sino pasiva frente al Objeto divino que la determina, pero ella es activa al discernir lo relativo de lo absoluto y al preceder a todas las demás distinciones que resultan de esta distinción inicial; sin olvidar que esta actividad es la del Intelecto divino en nosotros; nuestra certidumbre es la huella de esta inmanencia.

La voluntad o la actividad, desde el punto de vista de su objeto más elevado, es sinónimo de concentración espiritual, la cual se refiere en última instancia al misterio de identidad; ahora bien, esta concentración es ya eficiente, en el presente, ya latente, en la duración. Es decir, que esta concentración realizadora y unitiva debe ser en sí misma perfecta o total —debe ser todo lo que pueda exigir su naturaleza—, pero debe ser igualmente perseverante, porque la perfección del momento sería inoperante sin su fijación en el tiempo, luego sin la reducción de la duración al instante de Dios.

El sentimiento o el amor, o la conformidad de nuestra persona y, por lo tanto, de nuestra sensibilidad a la Realidad divina que a la vez nos determina y nos atrae, esta conformidad del alma sensible, decíamos, es interior o exterior, devocional o generosa; es fe, devoción o piedad respecto a Dios, y virtud, belleza moral, generosidad respecto a las otras criaturas. En la fe la resignación se combina con el fervor, y en la virtud, la paciencia se combina con la generosidad.

Podríamos decir también que conocer a Dios es verlo «aquí» y «en todas partes»: verlo en sí mismo y en sus manifestaciones. De una manera análoga, podríamos decir que querer a Dios, es decir, actuar según Él y para Él, es quererlo «ahora» y «siempre»: en el acto, que coincide con el presente, y en la disposición, que garantiza la duración y permite reducirla al presente. Y lo mismo para el alma sensible: amar a Dios es amarlo «únicamente» y «totalmente»: amarlo más que a las criaturas, pero al mismo tiempo amar a las criaturas en Él.

Buscando términos particularmente adecuados o sugestivos para la designación de las dimensiones espirituales del hombre, podríamos proponer la siguiente cuaternidad: objetividad, interioridad, fe y virtud.

La objetividad es la perfecta adaptación de la inteligencia a la realidad objetiva; la interioridad es la concentración perseverante de la voluntad en este «Interior» que, según la palabra de Cristo, coincide con el corazón a cuya puerta conviene echarle el cerrojo después de haber entrado en él, y que se abre sobre el «reino de Dios», el cual en efecto está «dentro de vosotros».

Y esto sobre el fundamento de la fe y de la virtud, de la interiorización y de la irradiación, sin las cuales el hombre no sería el hombre a los ojos de Dios.

Puesto que el divino Principio se tripolariza en Ser-Potencia, Consciencia-Sabiduría y Felicidad-Misericordia, puede plantearse la cuestión de saber cuál es la relación jerárquica entre estas tres hipóstasis. Sin querer caer en un esquematismo irrealista, diremos

que hay suficientes razones para poder afirmar que el Ser-Potencia y la Consciencia-Sabiduría son dos aspectos indiferenciados del Absoluto —indiferenciados pero diferenciables en el plano ya relativo del Ser creador—, mientras que la Felicidad-Misericordia coincide con la Infinitud del Principio. La Beatitud —*Ananda*— también posee dos aspectos, la *Mâyâ* que proyecta, referida al Ser-Potencia, y la *Mâyâ* que reabsorbe, referida a la Consciencia-Sabiduría.

La cuestión de saber si es la Potencia o la Consciencia la que viene en primer lugar es subjetivamente insoluble porque objetivamente no puede plantearse. Cuando se afirma que *Sat*, el puro Ser, es el Principio-raíz, se presupone que el Ser viene antes que el Conocer; cuando por el contrario se habla de *Atmâ*, del Sí mismo, como de la suprema Realidad, se parte de la verdad de que el Principio divino es esencialmente Luz, Espíritu, Consciencia, y que la Potencia y la Bondad son sus primeros aspectos o sus primeras funciones⁴. Indiscutiblemente, esta verdad o esta realidad se manifiesta en el hombre, de quien se puede decir que es una inteligencia que se prolonga en —o por— la voluntad y el sentimiento; los voluntaristas sin embargo ponen todo el acento sobre la voluntad y parecen querer decir que ésta, al elegir a Dios, determina la sensibilidad y la inteligencia. Esta última manera de ver aparece de todas maneras en el axioma que dice que «Dios es amor», lo que da lugar a una perspectiva que incluso se aparta del voluntarismo en el sentido de que pone el sentimiento, y no la voluntad, en la cúspide del triángulo; este es el punto de vista de la *Bhakti*, que subordina la voluntad y la inteligencia, no, ciertamente, al sentimiento puro y simple, sino a ese amor que coincide con el alma entera y que, en el encuentro con el Amor divino, se impregna de una Presencia sobrenatural y liberadora.

Como el Intelecto contiene los tres elementos y los prefigura en su unidad, es siempre posible reducir uno u otro de estos elementos, tal como aparecen en el hombre, al Intelecto y subordinarle los dos elementos restantes: es decir, que es siempre posible subordinar la voluntad y el amor al Intelecto-Inteligencia, la inteligencia y el amor al Intelecto-Voluntad y la inteligencia y la voluntad al Intelecto-Amor.

⁴ En el Sufismo y en otras doctrinas ha habido muchas controversias respecto a la prioridad de lo objetivo y de lo subjetivo *in divinis*.

LAS VIRTUDES EN LA VÍA

El hombre, «hecho a imagen de Dios», tiene una inteligencia capaz de discernimiento y de contemplación, una voluntad capaz de libertad y de fuerza, un alma, o un carácter, capaz de amor y de virtud.

La inteligencia discierne horizontalmente entre lo esencial y lo secundario, el bien y el mal, y verticalmente, entre lo real y lo ilusorio, lo absoluto y lo relativo, la sustancia y el accidente, lo permanente y lo impermanente. Y contempla lo real o lo absoluto bien bajo el aspecto de la trascendencia, bien bajo el de la inmanencia: concibe lo real divino más allá de las cosas, o, por el contrario, en las cosas en cuanto lo manifiestan.

La voluntad libre elige horizontalmente entre lo útil y lo inútil, el bien y el mal, y verticalmente entre lo real y lo ilusorio, la salvación y la perdición. Y realiza lo real, ya sea absteniéndose de las cosas en cuanto son ilusorias, o por el contrario, aceptándolas como mensajeras de lo real, según las condiciones tanto subjetivas como objetivas.

El alma, o el carácter, ama horizontalmente lo que manifiesta lo real, su bondad, su belleza, y verticalmente lo real mismo, o su bondad o su belleza. Y el alma asimila la naturaleza o las cualidades del Amado participando en él por la virtud o por las virtudes; éstas son, por referencia a las cosas, bien exclusivas, bien inclusivas: así, la virtud del desapego excluye, mientras que la de la generosidad incluye.

Todo esto ya lo hemos explicado con anterioridad, pero debemos volver sobre ello para preparar el terreno con vistas a un análisis de las cualidades del alma. Volvamos pues, igualmente, sobre los datos siguientes: lo que distingue al hombre del animal es la totalidad, y ésta implica la trascendencia. El hombre posee una inteligencia, una voluntad y un poder de amor; ahora bien, cada una de estas tres dimensiones se caracteriza por la objetividad. El hombre es esencialmente capaz, no solamente de un conocimiento y una voluntad objetivas y trascendentes, sino que realiza igualmente estas cualidades en su capacidad de amar, lo que equivale a decir que es capaz de compasión hacia sus semejantes, aunque sean extraños o incluso enemigos, porque es capaz de amor a Dios. Es ciertamente la compasión y el amor a Dios, cualquiera que sea su grado, lo que caracteriza al hombre digno de este nombre, o al hombre sin más, si hacemos abstracción de las decadencias y las perversiones; no hay pueblo que no practique una cierta caridad o que no posea algún tipo de religión, comprobación ésta que no puede quedar invalidada por el fenómeno, muy reciente, de la deshumanización filosófica y artificial del hombre, que prueba, no que el hombre sea otra cosa que lo que es, sino simplemente que es capaz, precisamente porque es hombre, de renegar de lo humano, sin por lo demás poder

lograrlo realmente. Puede renegar de sí mismo porque es hombre, y es por la misma razón por la que no puede lograrlo a fin de cuentas.

El conocimiento, función de la inteligencia, no puede ser falso; él es o no es; pero la volición, función de la voluntad, puede ser falsa por su objeto, pero, por supuesto, no por su poder. De una manera análoga, la felicidad puede ser falsa por su objeto o por su plano; en este último caso, el objeto puede ser bueno, pero la felicidad comete el error de excluirlo de su contexto divino, lo que constituye un pecado de idolatría. También la inteligencia puede equivocarse por la falsedad de su contenido, pero en tal caso se equivoca como pensamiento, no como conocimiento; hablar de un falso conocimiento sería tan absurdo como hablar de una visión ciega o de una luz oscura. El error es una ignorancia, luego una privación de conocimiento, aunque siempre haya en el error un elemento subyacente de conocimiento o de verdad, sin el cual no existiría; pero la voluntad hacia el mal sigue siendo una volición, luego una utilización de nuestra libertad, de la misma manera que una felicidad ilusoria sigue siendo una experiencia de bienestar, por consiguiente, una participación ontológica y lejana, eventualmente perversa, en la única Felicidad que es. O también: querer o amar el mal es un mal, pero conocer el mal no es un mal, es incluso un bien, puesto que ello permite localizar el mal y vencerlo.

En otros términos: el conocimiento es en sí mismo infalible o incorruptible como el instinto de las plantas que se vuelven hacia el sol sin equivocarse nunca, mientras que las dos prolongaciones de la inteligencia, la voluntad y el amor, son falibles; pero lo son solamente por el hecho de que se han separado del conocimiento para unirse a la pasión o a la inercia; reintegradas en el conocimiento, vuelven a convertirse en infalibles o incorruptibles como él. Y esto demuestra que el hombre se identifica esencialmente con la inteligencia íntegra o total; esta totalidad confiere *ipso facto* la libertad a este modo de inteligencia que es la voluntad, como también confiere la generosidad a ese otro modo de inteligencia que es el alma o el carácter. La inteligencia humana implica, por su propia naturaleza, estas dos prolongaciones o funciones con sus perfecciones; no es sino desplegándose en la voluntad y en el alma, o en el amor, como la inteligencia está en disposición de comprometerse operativamente —e impunemente— en la dimensión vertical que, desde los accidentes terrenales, lleva a la Substancia celestial.

El hombre no puede dominarse ni, con mayor razón, superarse, sin el concurso de la inteligencia, de la voluntad y del carácter, siendo, éste último, amor en su realidad primordial y siempre subyacente; para valorizar estas tres facultades, es preciso dirigir las hacia el fin al que están proporcionadas y que constituye *a priori* su sustancia sobrenatural y transpersonal, por consiguiente, también, su prototipo y su razón de ser.

El hombre es un todo cuyas partes son solidarias; conocer o amar a Dios es conocerlo y amarlo con todo lo que se tiene y, por consiguiente, con todo lo que se es, como lo exige la totalidad misma de la naturaleza divina.

El hombre tiene derecho a ser feliz, pero debe serlo noblemente y, lo que viene a ser lo mismo, en el marco de la Verdad y de la Vía. La nobleza es lo que corresponde a la jerarquía real de los valores: lo superior prevalece sobre lo inferior, y esto tanto en el plano de los sentimientos como en el de los pensamientos o las voliciones. Se ha dicho que la nobleza de carácter consiste en poner el honor o la dignidad moral por encima del interés, lo que, en el fondo, significa que es preciso poner lo real invisible por encima de lo ilusorio visible, tanto moral como intelectualmente.

La nobleza está hecha de desapego y de generosidad; sin esta nobleza, los dones de la inteligencia y los esfuerzos de la voluntad no bastarían para la Vía, porque el hombre no se reduce a estas dos facultades; posee también un alma capaz de amor y destinada a la felicidad, y ésta no puede ser realizada —salvo de una manera completamente ilusoria— sin la virtud o la nobleza. Podríamos decir también que la Vía está hecha de discernimiento, de concentración y de bondad: de discernimiento por la inteligencia, de concentración por la voluntad, de bondad por el alma; la bondad innata del alma es al mismo tiempo su belleza, al igual que toda belleza sensible revela una bondad cósmica subyacente.

El desapego implica la objetividad frente a uno mismo; la generosidad implica igualmente la capacidad de ponerse en el lugar del otro, luego de ser «uno mismo» en los otros. Estas actitudes, *a priori* intelectuales, se convierten en nobleza en el plano del alma¹; ahora bien, la nobleza es un modo de objetividad así como de trascendencia.

En la duración, el desapego da lugar a la paciencia y, la generosidad, a la fidelidad; la paciencia y la fidelidad prolongan y perfeccionan de algún modo las virtudes que fijan en el tiempo, de modo que se podría decir que la paciencia acredita la sinceridad del desapego y que la fidelidad acredita la sinceridad de la generosidad²; toda cualidad, para ser completa, exige la perseverancia.

¹ Es significativo que una perspectiva caballeresca como el *Bushido* sitúe la generosidad y la compasión en la cima de las virtudes; tampoco es sorprendente que los samurais hayan podido combinar, con una base semejante, una espiritualidad como el *Zen* con su oficio de armas.

² En el Islam, la sinceridad (*ḥidq*) es la madre de todas las virtudes: creer sinceramente en Dios es ser humilde y caritativo, desapegado y generoso, paciente y fiel; todo deriva de la fe. En otros términos, la fe es hipócrita en la medida en que le faltan las virtudes, subjetivamente hablando; porque, objetivamente, la fe vale por su contenido.

Lo que debemos a Dios, lo debemos de una forma apropiada al prójimo, y si creemos deber *a priori* algo al prójimo, es que lo debemos fundamentalmente a Dios. Tomemos el ejemplo de la extinción en Dios: existe igualmente una especie de extinción respecto al prójimo y ésta es —aparte la unión de amor en que la extinción es positiva de una manera inmediata— la perfecta objetividad frente a un ego distinto del nuestro. Ser perfectamente objetivo es morir un poco: es dejar de ser uno mismo para ponerse perfectamente en el lugar del otro, lo que no significa en modo alguno que debamos adoptar sus errores y sus vicios, de la misma manera que la objetividad frente a uno mismo tampoco implica una complacencia en las taras o en los pecados. En todo caso, no es sincera nuestra muerte en Dios o nuestra «extinción» más que si paralelamente realizamos una especie de muerte o de extinción hacia el prójimo, según lo que la situación exija; es decir, que para hacer justicia a una cualidad extraña que nuestro propio carácter no nos revela inmediatamente, es preciso «dejar de ser uno mismo» desde el punto de vista en cuestión, y esta capacidad debe ser para nosotros una segunda naturaleza, que no es otra que la humildad. En muchos casos, es la nobleza la que realza la inteligencia, lo que prueba que es en sí misma, como por lo demás toda virtud, un modo de intelección; cada virtud es un ojo que ve a Dios.

Rigurosamente hablando, no somos nosotros quienes realizamos la virtud, es Dios sólo quien la posee y quien nos la comunica; esto es evidente y está universalmente reconocido, al menos en el mundo del espíritu. Lo que creemos que es la realización de una virtud no es en realidad más que una mirada del corazón a Dios, o una mirada de Dios a nuestro corazón. El accidente de la virtud humana no puede ser una producción de la criatura y es precisamente por esto por lo que se llaman «dones» a las cualidades y talentos de un hombre. El orgullo es creer que regalamos nuestras virtudes a Dios.

El modelo divino de la generosidad es la Misericordia o, más precisamente, el elemento Bondad-Belleza-Felicidad; a la Misericordia de Dios responde la confianza del hombre —virtud que se opone a la duda, a la amargura y a la desesperación—, mientras que la generosidad humana participa necesariamente en la Misericordia divina. En cuanto al desapego, su modelo divino es la Pureza, es decir, la cualidad divina de impenetrabilidad adamantina o de inviolabilidad: nada creado puede entrar en Dios que, siendo la Plenitud, no tiene necesidad de nada y no puede desear nada; a la Pureza de Dios responde la sumisión del hombre, o la resignación o el contento —cualidades que se oponen a la curiosidad, a la disipación y a la rebelión—, mientras que el desapego humano participa en la Pureza divina.

La virtud, hemos dicho, está hecha de desapego y de generosidad; ahora bien, cada una de estas cualidades se aplica de modo horizontal y de modo vertical, es decir, que es, bien un elemento de nobleza, bien un elemento de piedad. El hombre noble está naturalmente desapegado de las cosas mezquinas, a veces en contra de sus propios intereses; y es naturalmente generoso por grandeza de alma. El hombre piadoso se desapega de las cosas de este mundo —sea en el marco de un equilibrio legítimo, sea rompiendo este marco— porque ellas no llevan al Cielo, o en la medida en que no contribuyen a este fin; y es generoso en función de su amor a Dios, porque este amor le permite «ver a Dios en todas partes», y porque «Dios es amor». Que las dos dimensiones, la horizontal y la vertical, estén ligadas en profundidad, resulta de la naturaleza de las cosas: la una condiciona a la otra y la una procede de la otra, y ambas están llamadas a coincidir si no coinciden ya de entrada.

Inteligencia objetiva, voluntad libre, alma virtuosa, éstas son las tres prerrogativas que constituyen al hombre. Alma virtuosa: es decir, que solamente el alma humana, no el alma animal, es capaz a la vez de superarse en dirección al Absoluto y también en dirección al prójimo, cuya dignidad, personalidad, necesidad de felicidad y capacidad de sufrimiento percibe. La virtud, prerrogativa humana como la objetividad intelectual y la libertad volitiva, está hecha de piedad y de bondad; lo que pedimos en primer lugar al hombre es que sea piadoso y bueno. La sustancia moral del hombre es el amor a Dios y la generosidad para con el prójimo.

Desapego, generosidad, vigilancia, gratitud: estas virtudes proceden de cuatro principios que podríamos caracterizar con los siguientes términos: pureza, bondad, fuerza, belleza; o frío, calor, actividad, reposo; o muerte, vida, combate, paz; también, aplicándolas a la alquimia espiritual: abstención, confianza, cumplimiento, contento. La pureza y la belleza son estáticas; la fuerza y la bondad son dinámicas; desde otro punto de vista, la pureza y la fuerza proceden del rigor; la belleza y la bondad, de la dulzura. Es decir, que la virtud en sí misma, o la conformidad del alma, posee dos modos complementarios, uno estático y otro dinámico y, desde otro punto de vista, un modo riguroso y un modo dulce; y los cuatro principios o las cuatro virtudes derivan de estos modos o de estos polos.

La cuaternidad de los principios espirituales o morales —y éstos son ante todo metafísicos y cosmológicos—, esta cuaternidad, no tiene evidentemente nada de arbitraria: corresponde a los cuatro puntos cardinales: Norte, Sur, Este y Oeste, manifestándose el discernimiento sapiencial por el Cénit y la concentración unitiva por el Nadir, y situán-

dose las cuatro virtudes sobre el plano intermedio, el Horizonte, que es aquí el dominio del alma, de la conformidad y de la piedad³.

Mediante el discernimiento, aprehendemos el Absoluto e *ipso facto*, sus relaciones con la relatividad; mediante la concentración, nuestra consciencia espiritual se reabsorbe por decirlo así en su fuente divina inmanente; en el primer caso, todo se reduce al Objeto absoluto; en el segundo caso, todo se reduce al Sujeto puro. La piedad, que coincide con la virtud, es el encuentro del sujeto humano con el Objeto divino: el hombre se encuentra armoniosamente confrontado con Dios; la santa receptividad del alma se combina con la Presencia santificadora de Dios. Dicho de otro modo, el alma percibe o realiza la divina Presencia *hic et nunc*, en su misma relatividad existencial, mientras que la inteligencia y la voluntad tienden a atravesar la pantalla de la existencia para desembocar en el Principio trascendente o inmanente.

Dicho esto, queremos examinar una a una las virtudes claves: el desapego, la generosidad, la vigilancia, la gratitud.

El desapego: observemos en primer lugar que el apego está en la propia naturaleza del hombre; y, sin embargo, se le pide ser desapegado. El criterio de la legitimidad de un apego es que su objeto sea digno de amor, es decir, que nos comunique algo de Dios y, con mayor razón, que no nos aleje de Él; si una cosa o una criatura es digna de amor y no nos aleja de Dios —en cuyo caso nos acerca indirectamente a su divino modelo—, se puede decir que la amamos «en Dios» y «hacia Dios», luego de acuerdo con el «recuerdo» platónico y sin idolatría ni pasión centrífuga. Ser desapegado es no amar nada fuera de Dios ni *a fortiori* contra Dios; es, pues, amar a Dios *ex toto corde*. Pero hay todavía otra perspectiva que se encuentra en todo clima religioso, a saber, la del ascetismo penitencial: en lugar de partir de la idea de que todo exceso es un mal y de que el bien se sitúa entre dos excesos, como lo quiere Aristóteles y como lo enseña también el Islam global, este ascetismo ve el bien en el exceso de desapego; y esto también tiene su justificación según el punto de vista, el temperamento, la vocación, el medio. Según esta perspectiva, no hay exceso, hay simplemente sinceridad y totalidad; ello no impide que esta actitud no pueda, o no quiera dar cuenta de toda la realidad humana o, más precisamente, espiritual.

El desapego es lo opuesto de la concupiscencia y la avidez; es la grandeza de alma que, inspirada por la consciencia de los valores absolutos y, por tanto, también de la

³ Hemos señalado estas correspondencias en el capítulo sobre los números hipostáticos, pero no vemos ningún inconveniente en repetir las en el presente contexto.

imperfección y de la fugacidad de los valores relativos, permite al alma guardar su libertad interior y su distancia respecto a las cosas. La consciencia de Dios, por una parte, anula de algún modo las formas y las cualidades, y, por otra, les confiere un valor que va más allá de ellas; el desapego hace que el alma esté como impregnada de la muerte, pero también, por compensación, que tenga consciencia de la indestructibilidad de las bellezas terrenales; porque la belleza no puede ser destruida, se retira en sus arquetipos y en su esencia, donde renace, inmortal, en la bienaventurada proximidad de Dios.

La generosidad: ¿cómo no iba a ser generoso el hombre santificado, puesto que espera en la divina Misericordia y no lo hace ciegamente? Porque no basta esperar de la Misericordia las ventajas que promete, es preciso además, e incluso ante todo, abrirse a ella y amarla por sí misma; ahora bien, amar la Misericordia es comprender su naturaleza y belleza y es querer unirse a ella participando en su función. Amar es, en una cierta medida, querer ser lo que se ama, o hacerse lo que se ama; es, pues, imitar lo que se ama.

La generosidad es lo opuesto del egoísmo, de la avaricia y de la mezquindad; precisemos sin embargo que es el mal el que se opone al bien y no viceversa. La generosidad es la grandeza de alma que gusta dar y también perdonar, porque permite al hombre ponerse espontáneamente en el lugar de los otros; que, por consiguiente, concede al adversario las oportunidades que humanamente puede merecer, por mínimas que fuesen, sin que esto reporte ningún perjuicio a la justicia o a la buena causa. La nobleza implica *a priori* una actitud benevolente y un cierto don de sí, sin afectación y sin violación de la evidencia de las cosas; el hombre noble intenta ayudar, salir al encuentro, antes que condenar y castigar, siendo a la vez implacable y rápido cuando la realidad lo exige. La bondad por debilidad o por ilusión no es una virtud; la generosidad es bella en la medida en que el hombre es fuerte y lúcido. En el alma noble, hay siempre un cierto instinto del don de sí, pues, Dios es el primero en desbordar caridad y, ante todo, belleza; el hombre noble no es feliz más que dándose, y se da ante todo a Dios, como Dios se da a él, y desea darse a él.

La vigilancia: el hombre santificado es también, y necesariamente, un hombre disciplinado; ser disciplinado es, intrínsecamente, dominarse y, extrínsecamente, hacer las cosas correctamente; no hacer nada a medias ni en contra de la lógica de las cosas, en una palabra, no ser ni negligente ni desordenado, ni extravagante por otra parte. En la naturaleza, cada cosa es enteramente lo que debe ser y cada cosa está en su lugar según

las leyes de la jerarquía, del equilibrio, de las proporciones, de los ritmos; la libertad de las formas y de los movimientos se combina con una coordinación subyacente; es así como la perfección del alma exige que lo exterior sea conforme a lo interior. Es preciso que la musicalidad se combine con la geometría, porque la consciencia de lo absoluto debe penetrar en la alegría de la infinitud, y ésta es una condición fundamental del arte; la disciplina del carácter y de la compostura es señal de humildad tanto como de discernimiento y el uno no subsiste sin el otro. Ciertamente puede ocurrir que un santo sea negligente respecto a cosas de este mundo, pero será porque está absorto en la contemplación; aparte de esto, será perfectamente consciente y cuidadoso, y lo menos que se puede decir es que no basta ser negligente para ser un contemplativo o un santo. El hombre santificado evita toda singularidad ostentosa, a menos de una vocación particular; por esto, la disciplina exterior, que apunta a la norma y no a la originalidad, es una de las primeras etapas hacia la extinción del alma autócrata e indómita.

La vigilancia es la virtud afirmativa y combativa que nos impide olvidar o traicionar la «única cosa necesaria»: es la presencia de espíritu que nos lleva sin cesar al recuerdo de Dios y que, por lo mismo, nos hace estar atentos a todo cuanto nos aleja de Él. Esta virtud excluye toda negligencia y todo abandono —en las cosas pequeñas tanto como en las grandes— puesto que está fundada sobre la consciencia del momento presente, de ese instante siempre renovado que pertenece a Dios y no al mundo, a la Realidad y no al sueño. Es en este contexto en el que se sitúa, repetimos, la cualidad de la disciplina, del dominio de sí mismo, de la rectitud en todas las cosas.

La gratitud: el hombre agradecido es el que se mantiene en la santa pobreza, o en una especie de santa monotonía, si se quiere, en medio de distracciones inevitables y de ocupaciones complejas; se mantiene igualmente en un estado de santa infancia, quedándose bienaventuradamente alejado de toda curiosidad malsana, de toda tentación que a la vez aprisiona y acosa. El hombre piadoso se sabe en exilio —pero sin amargura ni ingratitud— y vive a la vez de certidumbre y de esperanza; y no irá al Paraíso más que aquél que, desde aquí abajo, se encuentra ya en él por su resignación a la voluntad de Dios y por las gracias que de ello resultan.

La gratitud es una virtud que nos permite no solamente contentarnos con las cosas pequeñas —aquí aparece la santa infancia—, sino también apreciar o respetar las cosas pequeñas o grandes porque vienen de Dios, comenzando por las bellezas y dones de la naturaleza; es preciso ser sensible a la inocencia y al misterio de las obras divinas. La adoración de la divina Sustancia entraña el respeto de los accidentes que la manifiestan; adorar a Dios «en espíritu y en verdad» es respetarlo también a través de ese velo que es

el hombre, lo que equivale prácticamente a decir que es preciso respetar en todo hombre la santidad potencial en la medida en que nos sea razonablemente posible; en una palabra, admitir, si no comprender, la trascendencia del Creador, es reconocer su inmanencia en las criaturas. A los otros debemos mostrarles, en la medida de lo posible, que no nos detenemos en su accidentalidad terrenal, sino que, por el contrario, queremos tener consciencia de su substancia celestial, lo que excluye toda trivialidad en el comportamiento social. La educación es una manera lejana de ayudar a nuestro prójimo a santificarse o a hacerle recordar que, al estar hecho de santidad como imagen de Dios, está por la misma razón hecho para la santidad⁴. Quien dice respeto al prójimo dice respeto a sí mismo, porque lo que es verdadero para los otros lo es también para nosotros; el hombre es siempre un santo virtual. La dignidad nos viene impuesta por nuestra deiformidad, por nuestro sentido de lo sagrado, por nuestro conocimiento y nuestra adoración de Dios; la nobleza íntegra forma parte de la fe.

El hombre noble se mantiene siempre en el centro, nunca pierde de vista el símbolo, el don espiritual de las cosas, el signo de Dios, la gratitud a la vez ascendente e irradiante.

Dicho esto, nos es preciso dar cuenta del límite del principio de la piadosa cortesía, por descargo de consciencia y aunque la cosa sea obvia. El hombre está muy lejos de su propia substancia y, siendo de hecho accidente, se expone a la santa cólera en la medida en que reniegue de su dignidad humana; merece el rigor por parte de los que pueden tener por función manifestarlo, a saber, los profetas y los maestros espirituales, y después toda autoridad legítima e incluso todo hombre de bien, según las circunstancias. Esta severidad es caritativa y no vengativa cuando se ejerce respecto a los que pueden sacar provecho de ella; su intención es entonces no estigmatizar una perversión irremediable —cosa que se refiere a otra posibilidad—, sino liberar, por medio de una saludable sacudida, una virtud enterrada bajo una capa de hielo o de tinieblas, y ayudar así al hombre deforme a «volver a ser lo que es», y lo que, en su pura substancia, nunca ha dejado de ser.

La forma más exterior de la disciplina es la etiqueta tradicional, que reglamenta los contactos sociales, sobre todo en el seno de las élites; y la forma más interior de la dis-

⁴ Es esta verdad la que explica la importancia tradicional de las reglas de conducta, ya se trate de la cortesía común o de una etiqueta particular. Tanto en el *Shinto* como en el Islam —por no citar más que

ciplina o de la rectitud es la dignidad moral, la cual resume todo cuanto hace a un hombre digno de confianza, por ejemplo, la veracidad de las promesas o la fidelidad a la palabra dada. Hablar de una «palabra de honor» es ya un pleonismo, porque toda palabra compromete el honor de quien la pronuncia; toda palabra debería estar garantizada por el honor de su autor, al ser la dignidad moral un «imperativo categórico» de la condición humana. Es preciso, sin embargo, tener cuidado de no aislar de su contexto divino esta dignidad del hombre, porque todo lo que es humanamente válido lo es en virtud de este contexto o de este fundamento; el mejor honor es el que está enraizado, no en nuestro amor propio, sino en nuestra sinceridad para con Dios. O, también, lo que equivale fundamentalmente a lo mismo: el único honor irreprochable es el que prolonga el honor del Cielo sobre la tierra.

Si, contra la evidencia de las cosas, se nos preguntara qué tiene que ver la virtud con las cuestiones de la realización espiritual, o sea, de técnica rigurosa y extraindividual, responderíamos lo que sigue, situándonos en el mismo punto de vista estrictamente práctico: la realización espiritual impone al alma una inmensa desproporción por el hecho de que introduce la presencia de lo sagrado en las tinieblas de la imperfección humana; ahora bien, esto provoca fatalmente reacciones desequilibradoras que implican en principio el riesgo de una caída irremediable, reacciones que la belleza moral, combinada con las gracias que atrae por su naturaleza misma, puede en gran medida prevenir o atenuar. Es precisamente esta belleza la que los diletantes ambiciosos y desprovistos de imaginación creen poder desdeñar, porque no ven en ella más que un sentimentalismo ajeno a lo que creen que es la técnica realizadora; sin embargo, cuando el alma se ve como suspendida entre dos mundos, el uno ya perdido y el otro todavía no alcanzado, sólo una virtud fundamental y la gracia pueden salvarla del vértigo, y sólo esta virtud la inmuniza de entrada contra las tentaciones y las desviaciones.

En este plano de alquimia espiritual es importante no confundir una moralidad puramente extrínseca con la virtud intrínseca —que puede por lo demás parecer amoral en ciertos casos— ni una virtud natural de débil envergadura con una virtud profundamente enraizada en el corazón y que engloba al alma entera. Es importante comprender ante todo este principio: es intrínsecamente moral lo que, implicando un beneficio en un grado cualquiera, no daña a nadie; es intrínsecamente inmoral lo que, sin aprovechar a nadie, causa daño a otros o a nosotros mismos; teniendo siempre en cuenta la jerarquía de los valores.

Por una parte, las virtudes favorecen o incluso condicionan las actitudes contemplativas y, por otra, resultan de ellas en la medida en que estas actitudes son sinceras. Una

dos ejemplos— la educación forma parte de la religión, lo que prueba la profundidad de su motivación.

virtud es profunda en la medida en que coincide con una superación de sí mismo, lo cual es sinónimo de objetividad, de imparcialidad, de serenidad ya celestial. Pues el virtuoso lo es porque su inteligencia y su sensibilidad perciben el ser mismo de las cosas.

Discernimiento sapiencial y concentración unitiva: el primero es objeto en el sentido de que el conocimiento mental implica la confrontación de un sujeto con un objeto, mientras que la segunda es subjetiva en el sentido de que la subjetividad tomada aisladamente y profundizada hasta su esencia representa el conocimiento —cardíaco y no mental— que supera la escisión entre un sujeto y un objeto. La sabiduría, como ciencia de los principios universales, es el polo objetivo del conocimiento; la santidad, como experiencia de ser y no de pensamiento, es su polo subjetivo⁵.

Al discernimiento sapiencial —determinado por el absoluto— se une la virtud de la veracidad; a la concentración unitiva —con miras al Absoluto— se une la virtud de la sinceridad. La sinceridad es una veracidad subjetiva y volitiva, como la veracidad es una sinceridad objetiva e intelectual.

El principio de la veracidad se encuentra formulado de la mejor manera posible en la divisa de los maharajas de Benarés: «No hay derecho superior al de la verdad.» De una manera análoga, el principio de la sinceridad se expresa mejor en esta fórmula jurídica: «La verdad, sólo la verdad y toda la verdad», pero aplicada de modo moral y parafraseada en consecuencia: «El bien, todo el bien y nada más que el bien»: a saber, el movimiento de aproximación a Dios.

Esta virtud de sinceridad plantea el problema de la línea de demarcación entre lo que es obligatorio y lo que no lo es. Es aquí donde interviene la distinción, por una parte, entre la verdad absoluta y las verdades relativas y, por otra, entre el bien absoluto y los bienes relativos; ahora bien, se trata de no confundir la verdad relativa con el error ni el bien relativo con el mal; con mayor razón, no podría tratarse de tomar el error o el pecado por bienes relativos. Lo que hay que comprender es que el hombre sincero o el hom-

⁵ Pero el polo objetivo también tiene su superioridad, en el sentido de que el objeto es, no solamente lo que es conocido por un sujeto, sino ante todo una realidad en sí misma, y es únicamente a este título como nos interesa; inversamente, el polo subjetivo tiene un aspecto de inferioridad, precisamente porque el sujeto es el lugar de la limitación ilusoria del objeto. La interpretación del sujeto puro —o de la pura subjetividad—, como puerta hacia la superación de la escisión sujeto-objeto, se funda sobre la noción del divino «Sí mismo», cuya objetivación es *Mâyâ*, *Ishwara*, *Buddhi*, *Samsâra*, por tanto el universo, de etapa en etapa.

bre veraz tiene el derecho de ser humano: tiene derecho por definición a las relatividades intelectuales y morales de las que tiene necesidad para vivir, siempre que estén de acuerdo con lo que él puede y debe aprehender intelectual y moralmente del Absoluto. Por una parte, nada se asemeja al Principio trascendente, y si no existiera más que este aspecto de la verdad total, el hombre tendría que renunciar a todo; pero su misma existencia prueba que la verdad implica otro aspecto, el de la participación, lo que nos permite añadir: por otra parte, todo manifiesta el Principio —que es inmanente sin dejar de ser trascendente—, sin lo cual nada existiría. Por consiguiente, si por una parte está la opacidad de las cosas, que nos obliga a buscar a Dios más allá de ellas, por otra está su transparencia, que nos permite aceptarlas a la vez que buscamos a Dios; aceptarlas precisamente en la medida en que son objetiva o subjetivamente transparentes y no de otra manera. Es decir, que el hombre que ama a Dios con sinceridad tiene sin embargo el derecho de amar a una criatura «en Dios», no contra Él; ser humano y vivir en la relatividad no es traicionar la sinceridad que debemos al Absoluto⁶.

La humildad, como es sabido o se debería saber, tiene su origen en nuestra total dependencia de Dios; resulta normalmente de esta consciencia un sentido de las proporciones siempre alerta, que nos impide tanto sobreestimarnos como subestimar a otro. Ahora bien, es preciso frenar, por supuesto, no esta virtud, sino su posible exceso; y se la frena por la virtud complementaria, la veracidad, que nos recuerda que ninguna virtud tiene derecho a ir contra la verdad y que, por consiguiente, nos incita a no sobreestimar a nadie y a no subestimarnos cuando la diferencia de valores es evidente. Un maestro de escuela debe notar que tal muchacho está más dotado que él, pero no puede creer que él, maestro y adulto, es más ignorante y menos experimentado que el muchacho.

Una observación análoga es aplicable a la sinceridad, que consiste en ser lo que se expresa y en expresar lo que se es; aquí también hay una virtud que frena la interpretación torcida y el exceso, y es la prudencia. Porque la sinceridad no nos obliga a entregar a otros lo que les supera o lo que no les concierne, o lo que no les resulta de ninguna utilidad, sino que les perjudica; en una palabra, lo que ellos no desean conocer si son hombres de bien. Nos damos cuenta perfectamente que al volver aquí sobre el papel de la verdad en la economía de las virtudes, nos estamos repitiendo, pero poco importa; no tenemos que excusarnos demasiado por ello, puesto que, en la religión de «nuestro

⁶ La doctrina islámica distingue entre la «abstracción» (*tanzîh*) y la «analogía» (*tashbîh*): esto es lo que permite, por vía de consecuencia, realizar el equilibrio humano que el Islam preconiza. Tal *Avatâra* o tal religión manifiesta la renuncia y, por la fuerza de las cosas, el equilibrio en la renuncia; tal otro *Avatâra* o tal otra religión manifiesta el equilibrio y, con la misma necesidad, la renuncia en el equilibrio.

tiempo», se repite incansablemente que el reino de Dios está fuera de nosotros y que hay que admitirlo por humildad, y hasta por caridad.

Si las expresiones elípticas se comprendiesen fácilmente, diríamos de buena gana que la más grande de las virtudes es la verdad; la verdad, en cuanto es vivida, no solamente pensada, y en cuanto se convierte dentro de nosotros en el sentido de lo sagrado y la adoración.

La virtud en sí misma es la adoración que nos une a Dios y nos trae hacia Él, a la vez que irradia alrededor de nosotros; adoración primordial y cuasi existencial que se anuncia ante todo por el sentido de lo sagrado, como acabamos de decir. Lo sagrado es el perfume de la divinidad, es lo divino hecho presente; amar lo sagrado es penetrarse del perfume del puro Ser y de su serenidad. El alma de la Santísima Virgen, prototipo de toda alma santificada, está hecha de adoración innata, y ésta actualiza la Presencia real como un espejo refleja la luz; el alma virginal es consubstancial a esta Presencia como el espacio coincide con el éter que contiene.

La virtud una, o la devoción substancial, es reposar en el Ser, que es a la vez trascendente e inmanente, a la vez que está sacramentalmente presente, *hic a nunc*. Y toda virtud es, por participación en su propia esencia, un modo de adoración y por consiguiente de beatitud.

Dios ha puesto en nuestra substancia todas las virtudes; son función de la naturaleza de ésta, y esta naturaleza es la devoción primordial. Es por esto, repetimos, por lo que una virtud no es nunca una adquisición ni una propiedad: pertenece siempre a Dios y, por Él, al Logos; nuestra preocupación debe ser eliminar lo que se opone a las virtudes, no adquirir las virtudes para nosotros mismos; hay que dejar libre paso a las cualidades del Soberano Bien. Y este mensaje debemos, al tiempo de transmitirlo, llegar a realizarlo mediante una suerte de extinción activa o de actividad extintiva; debemos realizarlo porque de hecho lo somos en el fondo de nosotros mismos y, ante todo, en la intención creadora de Dios.

NATURALEZA Y PAPEL DEL SENTIMIENTO

Tanto la cuestión de las virtudes como la de la estética evoca, con razón o sin ella, la del sentimiento: con razón, si se entiende que el sentimiento juega un papel legítimo en la moral y en el arte, pero sin razón si se une a la noción de sentimiento un matiz peyorativo, como si se tratase de un exceso o de una debilidad. En realidad, el sentimiento es un estado de consciencia que no es mental, objetivo y matemático, sin duda, sino vital, subjetivo y, por decirlo así, musical: es el color emocional que toma el ego entero al contacto con cualquier fenómeno, comprendidos entre los fenómenos los pensamientos y las imágenes mentales por una parte y las intuiciones espirituales por otra. La calidad del sentimiento depende tanto de la del ego como de la del fenómeno; si por una parte se distingue entre hombres nobles, virtuosos y contemplativos y hombres vulgares, viciosos y superficiales, por otro lado se distinguirá entre fenómenos pertenecientes a diferentes niveles, a partir del plano físico hasta el plano espiritual, y, finalmente, entre diversos géneros, como los fenómenos de orden estético y los de orden moral. Los fenómenos provocan en el ego diversas coloraciones, según una serie indefinida de gradaciones en lo que concierne a la calidad y la intensidad, y estas coloraciones indican directa o indirectamente lo que somos; el sentimiento es bien una imagen, o bien una modalidad de la persona, según su grado de profundidad.

Como la inteligencia y la voluntad, el sentimiento es una facultad a la vez de discriminación y de asimilación; si detestamos es porque el objeto nos impide amar, es decir, sentir lo que es conforme a nuestra naturaleza y lo que, por este hecho, nos permite ser en la superficie lo que somos en profundidad. Y si en espiritualidad es importante conocer Lo que conoce y querer Lo que quiere, no lo es menos amar Lo que ama.

El sentimiento puede ser diverso en sus accidentes, pero es amor en su sustancia. El amor responde intuitiva y vitalmente a la belleza, a la bondad, al bien; se alimenta de ellos, por decirlo así, y transforma y asimila el alma despertando en el fondo de ésta la Belleza inmanente, la única que es, puesto que es la de Dios. La belleza exterior es precisamente su reflejo: amando inteligente y piadosamente —luego de una manera contemplativa— la belleza sensible, el alma se acuerda de su propia esencia inmortal; amando, quiere convertirse en el otro, a fin de poder volver a ser ella misma.

El sentimiento, considerado en todos sus aspectos, opera, por una parte, una discriminación de alguna manera vital entre lo que es noble, amable y útil y lo que no lo es y, por otra, una asimilación de lo que es digno de ser asimilado y, por lo mismo, realizado; es decir, que el amor está en función del valor del objeto. Si el amor prevalece sobre el

odio hasta el punto de que no haya medida común entre ellos, es porque la Realidad absoluta es absolutamente amable; el amor es sustancia, el odio es accidente, salvo en las criaturas perversas. Hay dos clases de odio, uno legítimo y otro ilegítimo: el primero deriva de un amor víctima de una injusticia, como el amor de Dios clamando venganza, y éste es el fundamento mismo de toda santa cólera; la segunda clase de odio es el injusto, o el odio que no se encuentra interiormente limitado por el amor subyacente que es su razón de ser y que lo justifica; esta segunda clase de odio aparece como un fin en sí mismo, es subjetivo y no objetivo, y quiere destruir más que reparar.

Tanto el Corán como la Biblia admiten que hay una Cólera divina¹; por consiguiente, también una «santa cólera» humana y una «guerra santa»; el hombre puede «odiar a Dios», según una expresión islámica. En efecto, la privación objetiva permite o exige una reacción privativa por parte del sujeto y todo está en saber si en tal caso particular nuestra conmiseración por tal sustancia humana debe aventajar a nuestro horror por el accidente que hace al individuo detestable. Pues es verdad que desde un cierto punto de vista hay que detestar el pecado y no al pecador, pero este punto de vista es relativo y no impide que a veces se esté obligado, por el juego de las proporciones, a despreciar al pecador en la medida en que se identifica con su pecado. Hemos oído decir una vez que quien es incapaz de desprecio es igualmente incapaz de veneración; esto es perfectamente cierto, a condición de que la evaluación sea justa y que el desprecio no supere los límites de su razón suficiente, tanto subjetiva como objetiva². El justo desprecio es a la vez un arma y un medio de protección; hay también la indiferencia, ciertamente, pero ésta es una actitud de eremita que no es forzosamente practicable ni buena en la sociedad humana, pues corre el riesgo de ser mal interpretada. Por lo demás, y esto es importante, el justo desprecio se combina necesariamente con una cierta indiferencia, sin lo cual se carecería de desapego y también de ese fondo de generosidad sin el cual una cólera no podría ser santa. La visión de un mal no debe hacernos olvidar su contingencia; un fragmento puede o debe molestar, pero es preciso no perder de vista que es un fragmento y no la totalidad; ahora bien, la consciencia de la totalidad, que es inocente y divina, aventaja en principio a todo lo demás. Decimos «en principio», pues las contingencias conservan todos sus derechos; es decir, que una cólera serena es una posibilidad, e incluso una necesidad, porque, al detestar un mal, no dejamos de amar a Dios.

¹ Si, según el Islam, la Clemencia de Dios precede a su Cólera, esto significa que la primera está en la esencia, mientras que la segunda se afirma en función del accidente.

² Según Mencio, enfadarse por un insulto mezquino es indigno de un hombre superior, pero la indignación por una causa grande es justa cólera.

Es importante no confundir las nociones de sentimiento, sentimentalidad y sentimentalismo, como se suele hacer demasiado a menudo como consecuencia de un prejuicio, bien racionalista, bien intelectualista. Este segundo caso es por otra parte más sorprendente que el primero, porque si la razón se opone en cierto aspecto al sentimiento, el Intelecto permanece neutro a este respecto, como la luz permanece neutra respecto a los colores. Decimos adrede «intelectualista» y no «intelectual», porque la intelectualidad no podría implicar prejuicio.

Todo el mundo está de acuerdo en considerar que un sentimiento que se opone a una verdad no es digno de estima, y ésta es la definición misma del sentimentalismo. Cuando se reprocha justamente a una actitud el ser sentimental, esto no puede significar más que una cosa, a saber, que la actitud de que se trata contradice una actitud racional y usurpa su lugar; y recordemos que una actitud no puede ser positivamente racional más que en función, sea de un conocimiento intelectual, sea simplemente de una información suficiente sobre una situación real; no puede serlo por el simple hecho de que sea lógica, puesto que se puede razonar en ausencia de los datos necesarios.

De la misma manera que la intelectualidad es, por una parte, el carácter de lo que es intelectual y, por otra, la tendencia hacia el Intelecto, igualmente la sentimentalidad significa a la vez el carácter de lo que es sentimental y la tendencia hacia el sentimiento; en cuanto al sentimentalismo, éste sistematiza un exceso de sentimentalidad en detrimento de la percepción normal de las cosas: los fanatismos confesionales y políticos son de este orden. Si recordamos aquí estas distinciones de por sí evidentes, es únicamente a causa de las frecuentes confusiones como tenemos ocasión de observar en este terreno —y no somos ciertamente los únicos en hacerlo— y que amenazan con falsificar las nociones de intelectualidad y de espiritualidad.

«Dios es amor». Si esta sentencia es verdadera —y lo es por autoridad divina— el sentimiento es una dimensión normal, luego positiva en sí, del microcosmo humano, y todas las suspicacias a su respecto son aberrantes. *Atmâ* es *Sat*, *Chit* y *Ananda*: «Ser», «Consciencia» y «Felicidad», o también «Poder», «Sabiduría» y «Bondad»; en el microcosmo, estos aspectos vienen a ser la voluntad, la inteligencia y el sentimiento. Querer suprimir el sentimiento equivale pues, ontológicamente hablando, a querer suprimir el elemento *Ananda*, ni más ni menos.

Por lo demás, los adversarios del sentimiento —por consiguiente, en el fondo, del amor— se sitúan en una contradicción a la vez existencial y psicológica consigo mismos. En primer lugar, porque nada existe sin amor, y después, porque ningún hombre puede rechazar los sentimientos en su vida concreta, sea material, sea espiritual. Todo

hombre, salvo hipocresía, aspira a la felicidad y ésta no tiene nada de ecuación matemática.

La cima de esta energía que es el sentimiento la constituye el amor a Dios; dicho de otro modo, esta cima es la fe o la devoción. La fe es el estímulo que nos hace vivir en Dios y por Dios; la devoción es el temor reverencial que está en relación con el sentido de lo sagrado y que de alguna manera nos encierra en un clima contemplativo de adoración y de paz.

Se nos podría objetar que el amor a Dios está por encima de los sentimientos y que compromete especialmente a la voluntad, la cual no tiene nada de sentimental; si ello es así, no sería preciso hablar de amor a Dios, porque el amor es indiscutiblemente un sentimiento; habría que elegir otra forma. El sentimiento, exactamente como la inteligencia mental, prolonga el Intelecto —limitándolo— y, por consiguiente, no puede encontrarse enteramente excluido de él; por consiguiente, no hay separación absoluta entre el amor emocional a Dios y el Intelecto, al implicar éste necesariamente una dimensión de amor sobrenatural³. Si por una parte el amor espiritual no puede ser una pasión ordinaria desde el momento en que su objeto es Dios y es función —o concomitancia— de una actividad de la inteligencia y de la voluntad, por otra parte se inspira necesariamente en su fuente sobrenatural, que es el Espíritu Santo y que es el Amor en sí mismo.

Hay el corazón-conocimiento y el corazón-amor; son como las dos facetas de un mismo misterio⁴. Es con el corazón amante con el que se relacionan estas palabras de Cristo: «Porque ha amado mucho, mucho le será perdonado»; y es asimismo al corazón, pero en su aflicción, al que se refieren estas otras: «Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados.» Se habla del corazón que arde de amor, y también del que se funde; se funde bebiendo el vino de la gracia y, al fundirse, él mismo es el vino que es bebido por el Bienamado⁵.

³ A este nivel, el sentimiento se encuentra superado como fenómeno psicológico, pero no en cuanto a su contenido esencial ni como potencia cósmica.

⁴ A veces se considera al corazón como la sede de la fuerza, lo que es enteramente plausible, puesto que el corazón se identifica con el Intelecto, que compendia la voluntad y el sentimiento tanto como la inteligencia, y que es así el receptáculo de todas las facultades y todas las virtudes.

⁵ Omar iba Al-Fâridh: «Hemos bebido a la memoria del Bienamado un vino que nos ha embriagado antes de que fuese creada la viña.»

LO QUE ES Y LO QUE NO ES LA SINCERIDAD

Cuántas veces hay que leer u oír decir que alguien se ha equivocado gravemente, o que es un vicioso o un criminal, pero que es «sincero», que, por consiguiente, «busca a Dios a su manera», y otros eufemismos de este género, lo que de hecho quiere decir lo siguiente: no temáis, no hace falta esforzarse ni por la verdad ni por la virtud. Esta opinión, verdaderamente perversa, no es sino una manifestación, entre otras muchas, del subjetivismo moderno, según el cual lo subjetivo más contingente prevalece sobre lo objetivo, incluso en los casos en que esto es la razón de ser de aquello y, por lo tanto, determina su valor. Esto quiere decir que el «sincerismo» de moda, lejos de ser moral o espiritual, no es más que individualismo más o menos cínico: con un matiz democrático por otra parte, puesto que querer dominarse y superarse es, según parece, querer ser más que los otros, como si nuestro esfuerzo por perfeccionarnos impidiera a los demás hacer otro tanto.

El cinismo y la hipocresía son dos formas de orgullo: el cinismo es la caricatura de la sinceridad o de la franqueza, mientras que la hipocresía es la caricatura del escrúpulo o de la disciplina, o de la virtud en general. Los cínicos creen que ser sincero es exhibir defectos y pasiones, y que ocultarlos es ser hipócritas; no se dominan ni, con mayor razón, intentan superarse; y el hecho de que tomen su tara por una virtud prueba precisamente su orgullo. Los hipócritas, por el contrario, creen que ser virtuoso es exhibir actitudes virtuosas, o que las apariencias de fe valen por la fe; su vicio consiste, no en manifestar las formas de la virtud —lo cual constituye una regla que se impone a todos—, sino en creer que esta manifestación es la virtud misma, y sobre todo en fingir las virtudes con intención de ser admirados; lo que viene a ser orgullo, puesto que significa individualismo y ostentación. El orgullo es sobreestimarse subestimando a los demás; y esto es lo que hacen el cínico y el hipócrita, grosera o sutilmente, según los casos.

Todo esto equivale a decir que tanto en el cinismo como en la hipocresía se pone al ego autócrata, luego tenebroso, en el lugar del espíritu y de la luz; ambos vicios son otros tantos robos mediante los cuales el alma pasional y egoísta se apropia de lo que pertenece al alma espiritual. En resumen, presentar un vicio como virtud y acusar correlativamente a las virtudes de ser vicios, como lo hace el cinismo sincerista, no es otra cosa que hipocresía, pero se trata de una hipocresía particularmente perversa.

En cuanto al orgullo, fue definido perfectamente por Boecio: «Todos los demás vicios huyen de Dios; únicamente el orgullo se levanta contra Él.» Y también por San

Agustín: «Los otros vicios se apegan al mal a fin de que sea cumplido; sólo el orgullo se apega al bien, a fin de que perezca.» Cuando Dios está ausente, el orgullo colma necesariamente el vacío; no puede dejar de aparecer en el alma cuando nada se refiere al Soberano Bien. Ciertamente, las virtudes de los mundanos, o las de los incrédulos, tienen su valor relativo e indirecto, pero lo mismo vale para las cualidades físicas a su nivel; sólo las cualidades valorizadas por la Verdad y la Vía concurren a la salvación del alma; ninguna virtud separada de estos fundamentos tiene poder salvador, y esto prueba la relatividad, y el alcance indirecto, de las virtudes propiamente naturales. El hombre espiritual no se siente propietario de sus virtudes; renuncia a los vicios y se extingue —activa y pasivamente— en las Virtudes divinas, las Virtudes en sí mismas. La Virtud es lo que es.

El hombre virtuoso oculta sus defectos por las siguientes razones: en primer lugar, porque no les reconoce ningún derecho a la existencia y porque, después de cada caída, espera que esa sea la última; verdaderamente, no se puede reprochar a nadie que oculte sus faltas porque se esfuerza en no pecar, y que se comporte correctamente. Otra razón es la conformidad con la norma: para eliminar un defecto, es preciso no solamente tener la intención de eliminarlo por Dios y no por complacer a los hombres, sino también entrar activamente en el molde de la perfección; y si es evidente que no hay que hacerlo para complacer a los hombres, no es menos evidente que hay que hacerlo también para no escandalizarlos y para no darles mal ejemplo; esta es una caridad que Dios exige de nosotros, puesto que el amor a Dios exige el amor al prójimo.

Cuando la sedicente sinceridad rompe el marco de las reglas tradicionales —o simplemente normales— de comportamiento, descubre por esto mismo su carácter orgulloso; pues las reglas son venerables, y nosotros no tenemos derecho a despreciarlas poniendo nuestra subjetividad por encima de ellas. Ciertamente que a veces ocurre que algunos santos rompen estas reglas, pero lo hacen por arriba, no por abajo, en virtud de una verdad divina, no de un sentimiento humano. En todo caso, si el hombre tradicional se eclipsa detrás de una regla de comportamiento, no es ciertamente por hipocresía, es por humildad y por caridad; por humildad, porque reconoce que la regla tradicional tiene razón y es mejor que él; por caridad, porque no quiere ofrecer a sus prójimos el escándalo de sus defectos, sino más bien al contrario, entiende manifestar una norma saludable, incluso si personalmente no está situado todavía a su nivel.

Es importante distinguir entre la sinceridad sin más, que engloba y compromete al hombre entero —al menos desde el punto de vista moral— y una sinceridad fragmentaria que no merece este nombre más que como fenómeno psíquico y en los límites subjetivos en que el fenómeno se produce; de manera bien paradójica, este género de buena fe puede injertarse como un detalle autónomo sobre un fondo de mala fe, por cuanto, para mentir bien, es preciso comenzar por mentirse a sí mismo.

Se habla demasiado a menudo de la sinceridad de un error, pero se suele olvidar que la verdadera sinceridad, por cuanto coincide con el amor a la verdad, excluye la persistencia en una idea falsa, pues quien quiere ser profundamente sincero desconfía de sus inclinaciones naturales y vacila en identificarlas con la realidad objetiva. Esto equivale a decir que la sinceridad, en la medida en que compromete a la inteligencia, coincide con la objetividad —o al menos con una objetividad suficiente desde un determinado punto de vista relativo pero válido— y esta cualidad implica una cierta renuncia a sí mismo, luego una especie de muerte; como explica a su manera, y perfectamente, este adagio hindú: «No hay derecho superior al de la verdad.»

El hombre noble es el que se domina y gusta de dominarse; el hombre vil es el que no se domina y siente horror a dominarse¹. El hombre espiritual es el que se supera y gusta de superarse; el hombre mundano permanece horizontal y detesta la dimensión vertical. Y esto es importante: no se puede uno someter a un ideal apremiante —ni intentar superarse por Dios— sin llevar en el alma lo que los psicoanalistas llaman «complejos»; esto viene a decir que hay «complejos» que son normales en el hombre espiritual o incluso simplemente en el hombre respetable, y que, inversamente, la ausencia de «complejos» no es forzosamente una virtud, por no decir más. Sin duda, el hombre primordial, o el hombre deificado, no tiene ya complejos, pero no basta carecer de complejos para ser un hombre deificado o un hombre primordial.

La raíz de toda verdadera sinceridad es la sinceridad para con Dios, no hacia nuestra propia y arbitraria complacencia; es decir, que no basta creer en Dios, es preciso también sacar todas las consecuencias de ello en nuestro comportamiento interior y exterior; y cuando se aspira a una perfección —puesto que Dios es perfecto y nos quiere perfectos— se procura manifestarla incluso antes de haberla realizado y para poder realizarla.

¹ Además, el hombre noble contempla en los fenómenos lo esencial y no lo accidental: verá en una criatura el valor global y la intención del Creador —no tal o cual accidente más o menos humillante— y así anticipa la percepción de las Cualidades divinas a través de las formas. Esto es lo que expresa esta sentencia del Apóstol: «Todo es puro para los puros.»

El que se somete a las normas interiores y exteriores, el que por consiguiente se esfuerza en el camino de la perfección, o de la eliminación de las imperfecciones, sabe muy bien que entre los que no realizan este esfuerzo los hay que son mejores que él desde el punto de vista de las cualidades naturales; pero estando dotado de inteligencia, sin lo cual no sería hombre, no puede ignorar que en lo que respecta a la verdad metafísica y al esfuerzo espiritual, él es forzosamente mejor que los mundanos, lo quiera o no, y que un esfuerzo por Dios vale infinitamente más que una simple cualidad natural que nada valoriza espiritualmente. Por lo demás, los mundanos buscan siempre cómplices para su disipación y su pérdida, y es por esto por lo que los espirituales se apartan de ellos en la medida de lo posible, a menos de tener una misión apostólica; pero, en este caso, los espirituales se guardarán bien de imitar el mal comportamiento de los mundanos, es decir, de ser contrarios a lo que predicán.

Resumiendo, diremos que el contenido de la sinceridad es nuestra tendencia hacia Dios y, por consiguiente, nuestra conformidad a las reglas que esta tendencia exige, y no nuestra naturaleza pura y simple con todos sus defectos; ser sincero no es ser vicioso ante los hombres, es ser virtuoso ante Dios, y por consiguiente entrar en el molde de las virtudes que no se han asimilado todavía, cualesquiera que sean las opiniones de los hombres. Es verdad que algunos santos —en el Sufismo, las «gentes de la reprobación»— han intentado escandalizar a fin de ser despreciados, lo que equivale prácticamente a despreciar a los otros, pero el egoísmo moral o místico no tiene consciencia de ello; esta actitud no deja de constituir una espada de doble filo, al menos en los casos extremos —aquellos precisamente que nos permiten hablar de egoísmo— y no cuando se trata simplemente de actitudes neutras destinadas a ocultar una perfección o un deseo de perfección. En cualquier caso, los imperativos de determinada subjetividad mística no pueden impedir que la actitud normal sea la de practicar las virtudes en el equilibrio y la dignidad; y es importante no confundir el equilibrio con la mediocridad, que procede de la tibieza, mientras que el equilibrio procede de la sabiduría. La esencia de la dignidad es no solamente nuestra deiformidad, sino también la humildad acompañada de la caridad; estas dos virtudes compensan los riesgos que dimanan de nuestra cualidad de imagen de Dios, a la vez que participan en las Virtudes divinas, lo que las integra en nuestro teomorfismo. Este nos podría volver orgullosos y egoístas, pero cuando captamos su verdadera naturaleza, vemos que nos obliga, por el contrario, a las perfecciones no solamente del Señor, sino también del siervo; en esta complementariedad reside todo el misterio del *pontifex* humano.

Al margen de estas consideraciones de principio, sin duda no resultará inútil añadir que las reglas de comportamiento son a veces sutiles y complejas y hasta paradójicas: que un anciano juegue con los niños no le quita nada de su dignidad si mantiene la que se impone al hombre como tal; que un litigante reclame su derecho no es contrario a la caridad, si a su vez no comete una injusticia, aunque no sea más que por mezquindad². La caridad no excluye la santa cólera, como tampoco la humildad excluye la santa altivez o la dignidad no excluye la santa alegría.

Hemos visto que la hipocresía consiste, no, por supuesto, en adoptar un comportamiento superior con intención de realizarlo y de afirmarlo, sino en adoptarlo con la intención de parecer más de lo que se es. No reside pues en un comportamiento que eventualmente nos sobrepasa, sino en la intención de parecer sobrepasar a los otros, y esto aunque sea sin testigos y a título de satisfacción íntima; la virulencia del error sincerista nos incita a poner de manifiesto una vez más esta distinción de por sí evidente. Si el solo hecho de adoptar un comportamiento modelo fuese hipocresía, no sería posible esforzarse hacia el bien, y el hombre no sería el hombre.

La sinceridad es la ausencia de mentira en el comportamiento interior y exterior; mentir es inducir voluntariamente al error; se puede mentir al prójimo, a sí mismo y a Dios. Ahora bien, el hombre piadoso que cubre su debilidad con un velo de rectitud no entiende mentir, ni miente *ipso facto*; no entiende manifestar lo que es de hecho, pero no puede evitar manifestar lo que quiere ser. Y alcanza así, por la fuerza de las cosas, la perfecta veracidad: pues lo que queremos ser es, de una cierta manera, lo que somos. Velo de hipocresía, velo de rectitud: en el primer caso, el velo es opaco y disimula; en el segundo, es transparente y comunica. La «caída del velo» (*zawâl el-hijâb*) es, en el primer caso, el rechazo de la hipocresía; en el segundo, es el abandono del esfuerzo, o más bien el olvido del símbolo, gracias a la presencia liberadora de lo Real.

² El fundamento de la caridad es no solamente comprender que los otros son nosotros mismos —al ser todo hombre «yo»—, sino también querer nuestro propio bien; porque si nuestra personalidad inmortal no fuese digna de amor, la del prójimo no lo sería tampoco. «Odia a tu alma» significa: odia lo que en ti mismo perjudica a tus intereses últimos.

EL PROBLEMA DE LA SEXUALIDAD

La vida espiritual no podría por sí misma excluir un campo humanamente tan fundamental como el de la sexualidad; el sexo es un aspecto del hombre. Tradicionalmente, Occidente está marcado por la teología de inspiración agustiniana, que explica el matrimonio en un sesgo más o menos utilitarista, omitiendo su realidad intrínseca: según esta perspectiva —haciendo abstracción de todo eufemismo apologético—, la unión sexual es en sí misma pecado; por consiguiente, el niño nace en el pecado, pero la Iglesia compensa, o más bien sobrecompensa, este mal con un bien más grande: el bautismo, la fe, la vida sacramental. En cambio, según la perspectiva primordial, que se funda sobre la naturaleza intrínseca de los datos en presencia, el acto sexual es un sacramento «naturalmente sobrenatural»: el éxtasis sexual coincide, en el hombre primordial, con el éxtasis espiritual; comunica al hombre una experiencia de unión mística, un «recuerdo» del amor divino del que el amor humano es un lejano reflejo; reflejo ambiguo, ciertamente, puesto que a la vez es imagen adecuada e imagen invertida. Es en esta ambigüedad donde reside todo el problema: la perspectiva primitiva, «pagana», greco-hindú —y *de facto* esotérica en el marco cristiano— se funda sobre la adecuación de la imagen, porque un árbol reflejado en el agua sigue siendo un árbol y no otra cosa; la perspectiva cristiana, penitencial, ascética y de hecho exotérica se funda por el contrario sobre la inversión de la imagen: puesto que un árbol tiene la copa arriba y no abajo, el reflejo no es pues ya el árbol. Pero he aquí la gran desigualdad entre los dos puntos de vista: el esoterismo admite la razón relativa y condicional de la perspectiva penitencial, pero ésta no puede admitir la legitimidad de la perspectiva «natural», primordial y participativa; y es exactamente por ello por lo que ésta no puede ser más que «esotérica» en un contexto de estilo agustiniano, mientras que en sí misma puede, sin embargo, integrarse en un exoterismo, como lo prueba el Islam, por ejemplo¹.

En el ambiente cristiano, la sexualidad en sí misma, o sea, aislada de todo contexto distorsionador lleva fácilmente el oprobio de «bestialidad», cuando en realidad, nada de lo que es humano es bestial por su naturaleza; por esto somos hombres y no bestias. Sin embargo, para escapar a la animalidad de la que participamos, es preciso que nuestras actitudes sean íntegramente humanas, es decir, conformes a la norma que nos impone nuestra deiformidad; deben englobar nuestra alma y nuestro espíritu o, en otros términos, la devoción y la verdad. Por lo demás, sólo es bestial la pasión ciega del hombre caído y no la sexualidad inocente de los animales; cuando el hombre se reduce a su

¹ Siendo el Islam, a este respecto, todavía más explícito que el Judaísmo.

animalidad, se hace peor que los animales, que no traicionan ninguna vocación y no violan ninguna norma; no hay que mezclar al animal, que puede ser una criatura noble, en los tabús y los anatemas del moralismo humano.

Si el acto sexual es por su naturaleza un pecado —como en el fondo pretende la perspectiva cristiana y penitencial²— esta naturaleza es transmitida al hijo concebido en dicha unión; si, por el contrario, el acto sexual representa, por su naturaleza profunda y espiritualmente íntegra, un acto meritorio por ser en principio santificante³ —o un sacramento primordial que evoca y actualiza en las condiciones adecuadas una unión con Dios—, el hijo que es concebido según esta naturaleza será hereditariamente inducido a la unión, ni más ni menos que es inducido al pecado en el caso contrario; el hecho de que el acto sea por sí mismo, *de jure*, si no *de facto*, una especie de sacramento implica por otra parte que el hijo sea un don, y no el fin exclusivo del acto⁴.

La Iglesia bendice el matrimonio con miras a la procreación de hombres a los que se convertirá en creyentes; lo bendice asumiendo el inconveniente inevitable pero provisional del «pecado carnal». Estaríamos tentados a decir que, en este caso, la Iglesia está más cerca de San Pablo que de Cristo; es decir, que San Pablo, sin inventar nada —cosa que está fuera de cuestión— ha acentuado sin embargo las cosas con miras a una aplicación particular y no necesaria en sí. Indiscutiblemente, Cristo señaló la vía de la abstinencia; ahora bien, la abstinencia no significa forzosamente que el acto sexual sea de naturaleza pecaminosa, puede significar, por el contrario, que los pecadores lo profanan; porque los pecadores, en la unión sexual, quitan a Dios el goce que le pertenece. El pecado de Adán, visto desde este ángulo, consistió en acaparar el goce: en atribuirse a sí mismo el goce como tal, de modo que la falta estuvo a la vez en el robo y en la manera de considerar el objeto del robo, a saber, un placer sustancialmente divino. Era pues, usurpar el lugar de Dios, apartándose de la subjetividad divina en la que el hombre participaba originalmente; era no participar ya de ella y hacerse a sí mismo sujeto absoluto. El sujeto humano, haciéndose prácticamente Dios, limita y degrada al mismo tiempo el objeto de su felicidad e incluso todo el ambiente cósmico.

² Sin duda, esta perspectiva no es exclusivamente cristiana, pero debemos tomarla aquí en su forma más conocida.

³ Lo que se concilia con el hecho de que, en diversos mundos tradicionales, se considera que el acto sexual del príncipe fertiliza, a través de la mujer, el suelo del país o aumenta la prosperidad del pueblo.

⁴ Si el acto sexual es una espada de doble filo que puede engendrar consecuencias escatológicas totalmente opuestas, según las condiciones objetivas y subjetivas que lo acompañen, ello puede hacer pensar, *mutatis mutandis*, en los sacramentos que, en ausencia de las condiciones requeridas, tienen por efecto, no la gracia, sino la condenación.

Con toda evidencia no podía haber en la intención de Cristo el solo propósito de no ver profanado un sacramento natural y primordial; había también, e incluso ante todo, el ofrecimiento de un medio espiritual congénito a una perspectiva ascética, porque la castidad es forzosamente el fermento de una vía, dada precisamente la ambigüedad de las cosas sexuales. En Caná, Cristo consagró o bendijo el matrimonio, sin que se pueda afirmar que lo hiciese según el esquema paulino o agustiniano: transformó el agua en vino, lo cual resulta de un simbolismo elocuente, y se refiere con mucha mayor verosimilitud a la posibilidad de la unión a la vez carnal y espiritual que al oportunismo moral y social de los teólogos; sí se hubiese tratado de una unión exclusivamente carnal, no sería ya humana, precisamente⁵.

Por lo demás, si la procreación es algo tan importante, no es posible que el acto del que es la condición *sine qua non* no sea más que un accidente lamentable, y que este acto no posea por el contrario un carácter sagrado proporcionado a la importancia y a la santidad de la procreación misma. Y si es posible —como hacen los teólogos— aislar la procreación del acto sexual, no acentuando más que aquélla, debe ser posible igualmente aislar el acto sexual de la procreación no acentuando más que dicho acto, conforme a su propia naturaleza y a su contexto inmediato; es decir que el amor posee una cualidad que lo hace independiente de su aspecto puramente biológico y social, como lo prueba por otra parte su simbolismo teológico y místico. Se puede procrear sin amar y se puede amar sin procrear; el amor de Jacob por Raquel no pierde su sentido por el hecho de que Raquel fuese durante largo tiempo estéril, y el *Cantar de los Cantares* no intenta justificarse mediante ninguna consideración demográfica.

Sin la menor duda, Cristo no era opuesto al matrimonio, y quizás tampoco lo era a la poligamia; la parábola de las diez vírgenes parece testimoniárselo⁶. En el mundo cristiano, hubiese convenido permitir la poligamia a los príncipes, si no a todos los fieles; ello hubiese evitado no pocas guerras y bastantes presiones tiránicas sobre la Iglesia; entre otras, el cisma anglicano. El hombre no debe separar lo que Dios ha unido, dijo Cristo

⁵ Cuando la Iglesia enseña que María fue «concebida sin pecado», esto se refiere al hecho de que su alma fue creada sin la mancha del pecado original; pero muchos fieles no instruidos creen que este atributo se refiere a la manera extraordinaria de su concepción, realizada sin unión carnal de sus padres —según una tradición— o al menos sin deseo ni goce en su unión, luego sin «concupiscencia». Si esta interpretación no es teológica, su existencia no es menos significativa, porque un tal sentimiento es típico de la perspectiva cristiana.

⁶ Al añadir, con intención explicativa, la expresión «y de la esposa» a las palabras «al encuentro del esposo», se quita a la parábola, si no todo su sentido, al menos mucha de su fuerza.

condenando el divorcio; ahora bien, los matrimonios principescos fueron la mayoría de las veces componendas políticas, lo que no tiene nada que ver con Dios y tampoco guarda ninguna relación con el amor. La poligamia, como la monogamia, se refiere a factores naturales: si la monogamia es normal porque el primer matrimonio fue forzosamente monógamo y porque la feminidad, como la virilidad, reside enteramente en una sola persona, la poligamia, por su parte, se explica, por un lado, por la evidencia biológica y por la oportunidad social o política —en ciertas sociedades al menos— y, por otro, por el hecho de que la infinitud, representada en la mujer, permite una diversidad de aspectos; el hombre se prolonga hacia la periferia, que libera, como la mujer se enraíza en el centro, que protege⁷. A esto es preciso añadir, aparte toda consideración de oportunidad, que los pueblos más o menos nórdicos se encuentran más bien inclinados hacia la monogamia, y esto por evidentes razones de clima y de temperamento, mientras que la mayor parte de los pueblos meridionales parecen sentir una inclinación natural hacia la poligamia, cualquiera que sea la forma o el grado. En cualquier caso, fue un error, en Occidente, imponer a todo un continente una moral de monjes: moral perfectamente legítima en su marco metódico, pero no obstante fundada sobre el error —en cuanto a su extensión sobre la sociedad entera— de que la sexualidad es una especie de mal; un mal que conviene reducir al mínimo y no tolerar más que en virtud de un aspecto que pone entre paréntesis todo lo esencial.

Sin duda sería preciso distinguir entre una poligamia, en la que varias mujeres conservan su personalidad, y una «pantogamia» principesca, en la que una multitud de mujeres representan la feminidad de una manera cuasi impersonal; este último caso sería una afrenta a su dignidad de personas humanas, si no se fundara en la idea de que tal esposo se sitúa en la cima del género humano. La pantogamia es posible porque Krishna es *Vishnu*, porque David y Salomón son profetas, porque el sultán es «la sombra de *Allâh* sobre la tierra»; se podría decir también que el harén innumerable y anónimo tiene una función análoga a la del trono imperial adornado de piedras preciosas; función análoga pero no idéntica, porque el trono hecho de sustancia humana —el harén precisamente— indica de una manera eminentemente más directa y más concreta la divinidad real o prestada del monarca. En un plano profano, esta pantogamia no sería posible; en

⁷ En cambio, la poliandria no encuentra ningún apoyo en los datos de la naturaleza; rarísima, se explica sin duda por razones económicas muy particulares y quizá también por conceptos propios del chamanismo. Hay también el caso de la prostitución sagrada —hetairas, hieródulas, *dêvadassîs*, geishas— en que la mujer se hace centro, puesto que se entrega a una pluralidad de hombres; nos es forzoso admitir que este fenómeno es una posibilidad en el marco de las tradiciones arcaicas, pero está en todo caso excluido de las religiones más tardías, con algunas excepciones, pero demasiado marginales para merecer una mención explícita.

cuanto a saber si es legítima o excusable en tal o cual caso particular, es una cuestión que no puede ser resuelta de otro modo que mediante la distinción entre el individuo, que puede ser cualquiera, y la función, que es sublime y que, por este hecho, puede atenuar las desproporciones y las ilusiones humanas.

Todo esto lo escribimos para explicar fenómenos existentes y no para expresar preferencias sobre una cosa o su contraria; no se trata ahora de nuestra sensibilidad personal, que puede incluso ser opuesta a determinada solución moral o social, cuya legitimidad desde un determinado punto de vista o en un determinado contexto intentamos sin embargo demostrar.

Una posibilidad muy importante de la que es preciso dar cuenta aquí es la abstinencia en el marco del matrimonio; ésta, por otra parte, va a la par con las virtudes de desapego y generosidad, que son las condiciones esenciales de la sacramentalización de la sexualidad. Nada hay más opuesto a lo sagrado que la tiranía o la trivialidad en el plano de las relaciones conyugales; la abstinencia, la ruptura de las costumbres y el frescor del alma son elementos indispensables de una sexualidad sacra. En una confrontación permanente de dos seres, son precisas dos aperturas equilibradoras, una hacia el cielo y la otra en la misma tierra: es precisa la apertura hacia Dios, que es el tercer elemento por encima de los dos cónyuges, sin el cual la dualidad se convertiría en oposición, y es precisa una apertura o un vacío —una ventilación por decirlo así— en el plano inmediatamente humano, y ésta es la abstinencia, que es a la vez un sacrificio ante Dios y un homenaje de respeto y de gratitud hacia el cónyuge. Porque la dignidad humana y espiritual del cónyuge exige que no se convierta en un hábito, que no sea tratado de una manera que carezca de imaginación y de frescor, y por consiguiente que pueda guardar su misterio; esta condición exige, no sólo la abstinencia, sino también, y ante todo, la elevación del carácter, la cual resulta, a fin de cuentas, de nuestro sentido de lo sagrado o de nuestro estado de devoción.

La devoción exige, en efecto, por una parte el respeto separativo y, por otra, la intimidad participativa; por una parte es preciso extinguirse y permanecer pobre, y por otra es preciso irradiar o dar; de ahí la complementariedad del desapego y la generosidad. Y, en este contexto, es preciso recalcar que la comprensión paciente y caritativa del temperamento físico del cónyuge es una condición no sólo de la dignidad humana, sino también del valor espiritual del matrimonio, siendo la continencia periódica precisamente una expresión de esta comprensión o de esta tolerancia⁸.

⁸ Advirtamos que los pieles rojas ven en la abstinencia sexual, a la que se veían constreñidos a veces

Es preciso incluso, a fin de no descuidar ninguna posibilidad, considerar el caso, sin duda raro, pero en modo alguno ilegítimo en sí, en el que esta abstinencia es definitiva y en el que el ideal de confraternidad se combina con el de castidad⁹; en este caso, el tono no será el de un moralismo pedante o atormentado, sino el de la santa infancia. Con toda evidencia, el matrimonio blanco presupone cualificaciones vocacionales bastante particulares, al mismo tiempo que un punto de vista espiritual que afiance esta solución, conforme a estas palabras del Génesis: «No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda semejante a él»¹⁰.

Ciertamente, la carne fue maldecida por la caída, pero solamente en un cierto aspecto, el de la discontinuidad existencial y formal, no en el de la continuidad espiritual y esencial. La misma observación es aplicable a la forma natural, la de la criatura: el cuerpo humano, hombre o mujer, es una teofanía, y lo sigue siendo a pesar de la caída¹¹; amándose, los cónyuges aman legítimamente una manifestación divina, cada uno según un aspecto y desde un punto de vista distinto; pues el contenido divino de nobleza, de bondad y de belleza sigue siendo el mismo. El Islam, basándose en este punto de vista, por una parte, reconoce implícitamente el carácter sagrado de la sexualidad en sí misma y, por otra, y por vía de consecuencia, estima que todo niño nace *muslim* y que son sus padres quienes hacen de él un infiel, llegado el caso.

La teología cristiana, al ocuparse del pecado y viendo en Eva en particular y en la mujer en general a la seductora, se ha visto llevada a evaluar el sexo femenino con un máximo de pesimismo: según algunos, es el hombre únicamente, no la mujer, el que está hecho a imagen de Dios, siendo así que la Biblia afirma, no solamente que Dios creó al hombre a su imagen, sino también que «los creó macho y hembra», lo que ha sido malinterpretado con mucha ingeniosidad. En principio, podría uno asombrarse de esta falta de inteligencia casi visual por parte de los teólogos; de hecho, una tal limitación no tiene nada de asombrosa, dado el carácter voluntarista y sentimental, y por tanto

por razones prácticas, una señal de fuerza y, por consiguiente, de virilidad cabal.

⁹ El matrimonio de Ramakrishna nos ofrece un ejemplo de esto. El Paramahansa solía adorar a su mujer sin tocarla; lo que vale infinitamente más que tocarla sin adorarla.

¹⁰ Se traduce también por «que sea adecuada» o «que sea digna de él»; este pasaje, si se toma uno el trabajo de comprenderlo, pone término a la piadosa misoginia, y a la santa ligereza, de algunos exégetas.

¹¹ «Quien me ha visto, ha visto a Dios»: este *hadîth* se aplica primeramente a la persona avatárica, pero se puede aplicar igualmente —con evidentes reservas— a la forma humana sin más; en este caso, no se trata ya de «tal o cual hombre», sino del «hombre como tal».

inclinado a los prejuicios y a las oblicuidades, de la perspectiva exoterista en general¹². Una primera prueba —si hiciera falta— de que la mujer es tan imagen divina como el hombre, es que de hecho ella es un ser humano como él; no es *vir* o *andros*, pero es, como éste, *homo* o *antro pos*; su forma es humana y, por consiguiente, divina. Otra prueba —aunque una ojeada debería bastar— está en el hecho de que la mujer toma, frente al hombre y en el plano erótico, una función casi divina —semejante a la que asume el hombre frente a la mujer—, lo que no sería posible si ella no encarnase, no la cualidad de absoluto sin duda, sino la cualidad complementaria de infinitud, siendo el Infinito de alguna manera la *shakti* del Absoluto.

Y esto nos lleva a precisar, para rectificar las opiniones demasiado unilaterales que ha engendrado la cuestión de los sexos, tres aspectos que regulan el equilibrio entre el hombre y la mujer: en primer lugar el aspecto sexual, biológico, psicológico y social; después el aspecto simplemente humano y fraternal; finalmente el aspecto propiamente espiritual o sacra. En el primer aspecto existe evidentemente desigualdad, y de ella resulta la subordinación social de la mujer, subordinación que prefiguran ya su constitución física y su psicología; pero este aspecto no lo es todo, y puede incluso ser más que compensado —según los individuos y las confrontaciones— por otras dimensiones. En el segundo aspecto, el de la cualidad humana, la mujer es igual al hombre, puesto que pertenece como él a la especie humana; este es el plano, no de la subordinación, sino de la amistad; y por descontado que sobre este plano la esposa puede ser superior al marido, puesto que un individuo humano puede ser superior a otro, cualquiera que sea su sexo¹³. En el tercer aspecto, por último, existe, muy paradójicamente, superioridad recíproca: la mujer, lo hemos dicho más arriba, asume en el amor, respecto a su cónyuge, una función divina, como lo hace el hombre respecto a la mujer¹⁴.

¹² Se objetará que los doctores estaban inspirados por el Espíritu Santo; sin duda, pero esta inspiración está condicionada de antemano, si se nos permite expresarnos así, pues el agua toma el color de su recipiente. El Espíritu Santo excluye el error intrínseco y nocivo para el alma, pero no necesariamente el error extrínseco y oportuno, luego prácticamente neutro respecto a la verdad esencial y a la salvación.

¹³ El *Yoga-Vasishtha* relata la historia de la bella reina Chudala, que realizó la Sabiduría suprema —la que considera Shankara— y que fue la maestra espiritual del rey Shikhidhwaja, su marido.

¹⁴ Todo esto es hasta tal punto verdadero que incluso el Budismo, pese a ser tan ascéticamente hostil a la sexualidad en general y al sexo femenino en particular, no ha podido evitar poblar sus cielos de divinidades femeninas, si nos está permitido expresarnos así; cierto que entonces se trata del Budismo mahâyánico y esotérico. Este mismo Budismo ha dado lugar al matrimonio amidista: Shinrân, monje de la escuela *Jôdô* y fundador de la escuela *Shinshu*, recibió de su maestro Hônen el consejo de tomar mujer, a fin de demostrar por este medio que la salvación por vía directa ofrecida por el Buda Amida es accesible a las personas casadas tanto como a las célibes; siempre en el marco de la iniciación *Jôdô*, que *a priori* es monástica.

Aparte de estas tres dimensiones de la alianza conyugal, hay que considerar, para la elección misma del cónyuge, dos factores: la afinidad o la semejanza, y la complementariedad o la diferencia; el amor tiene necesidad de estas dos condiciones. El hombre busca naturalmente —sin que haya necesidad de explicarlo o de justificarlo— un complemento humano que sea de su género y con el cual esté por consiguiente a gusto; pero, sobre la base misma de esta condición, buscará un complemento, porque la razón de ser del amor es que permita a los hombres completarse mutuamente y no repetirse simplemente. Puede ocurrir que una persona encuentre su pareja en un individuo de otra raza porque este individuo, a pesar de la disparidad racial, por una parte realice la afinidad en un aspecto decisivo y, por otra, represente el complemento ideal; en este caso, no es que la persona haya preferido *a priori* la raza extranjera, cosa que apenas tendría sentido, sino que el destino no le ha presentado, en el marco de su propia raza, la pareja irremplazable. En principio, el gran amor depende de una elección, pero de hecho depende en gran medida del destino: es el *karma* el que decide si la elección será posible, es decir, si el hombre, o la mujer, encontrará o no el complemento ideal. Por último, el tipo complementario prevalece sobre el grado de belleza: no es la belleza perfecta la que constituye el ideal, sino la perfecta complementariedad, sobre la base de la perfecta afinidad; el hombre normalmente dotado del sentido de las formas —o, digamos, el hombre en la medida en que puede tenerlas en cuenta, preferirá la belleza menor, pero complementaria, a la belleza superior, pero desprovista para él de complementariedad.

Todas estas consideraciones resultan de un punto de vista que procede del principio de la selección natural, el cual puede encontrarse neutralizado en muchos casos por un punto de vista moral y espiritual, pero sin por ello perder sus derechos sobre el plano que es el suyo y que se refiere a la norma humana, luego a nuestra deiformidad. En todo caso, es obvio humanamente que la belleza, cualquiera que sea su grado, exige un complemento moral y espiritual del que en realidad es expresión, sin lo cual el hombre no sería el hombre.

Si se consideran estas cosas —en las que nos hemos detenido con una cierta amplitud— sin sombra de desconfianza ni de hipocresía, se dará uno cuenta que implican enseñanzas que superan su alcance inmediato, y se reconocerá sin esfuerzo que, incluso sin superarlo, tienen todo el interés que merece la condición humana, que es la nuestra.

Krishna, gran *Avatâra* de Vishnu, tuvo numerosas mujeres, como por otra parte, más cerca de nosotros, los reyes-profetas David y Salomón; Buda, también *Avatâra* mayor,

no tuvo ninguna¹⁵, lo mismo que Shankara, Râmânuja y otras encarnaciones menores, que sin embargo fueron de tradición hindú como Krishna. Esto prueba que si la elección de la experiencia sexual o, por el contrario, de la castidad puede ser una cuestión de superioridad o de inferioridad sobre el plano espiritual, puede ser igualmente asunto de perspectiva y de vocación con igual título; todo el problema se reduce entonces a la distinción entre la «abstracción» y la «analogía», o a la oportunidad, bien intelectual, bien metódica, bien aún psicológica o casi existencial, o quizá incluso simplemente social, de una u otra de estas opciones en principio equivalentes. La cuestión que se plantea aquí es la de saber, no solamente lo que el hombre elige, o lo que su naturaleza particular exige o desea, sino también e incluso ante todo, cómo Dios quiere que se le acerque: sea por el vacío, la ausencia de todo lo que no es Él, sea por la plenitud de sus manifestaciones, sea aún, alternativamente, por el vacío y la plenitud, algo, esto último, de lo que las hagiografías nos ofrecen numerosos ejemplos. Y, a fin de cuentas, es Dios quien se busca a Sí mismo, a través del juego de sus ocultaciones y descubrimientos, de sus silencios y de sus palabras, de sus noches y de sus días.

Fundamentalmente, todo amor es una búsqueda de la Esencia o del Paraíso perdido; la melancolía dulce o poderosa que a menudo interviene en el erotismo poético o musical da testimonio de esta nostalgia de un Paraíso lejano, y sin duda también de la evanescencia de los sueños terrenales, cuya dulzura, precisamente, es la de un Paraíso que no percibimos ya o que no percibimos todavía. Los violines zíngaros no solamente evocan los altibajos de un amor demasiado humano, ellos cantan igualmente, en sus acentos más profundos y más punzantes, la sed de ese vino celestial que es la esencia de la Belleza; toda música erótica incorpora, en la medida de su autenticidad y de su nobleza, los sonos a la vez hechizantes y liberadores de la flauta de Krishna¹⁶.

Como el de la mujer, el papel de la música es equívoco, e igual ocurre con las artes con ella emparentadas, como la danza y la poesía: hay o una hinchazón narcisista del ego, o una interiorización y extinción beatífica en la esencia. La mujer, al encarnar a *Mâyâ*, es dinámica en un doble sentido: bien en el de la irradiación exteriorizadora y alienante, bien en el de la atracción interiorizadora y reintegradora; mientras que el hombre, en el aspecto fundamental de que se trata, es estático y unívoco.

¹⁵ Es decir, estuvo casado en su juventud, cuando todavía era *Bodhissattva* y no *Buddha*.

¹⁶ Las formas visibles manifiestan las esencias celestiales cristalizándolas; la música interioriza de alguna manera las formas recordando su cualidad de esencia mediante un lenguaje hecho de dulzura unitiva y de ilimitación. La música terrenal evoca en el alma el «recuerdo» transformador de la música celestial, pese a que en comparación con ésta parezca dura y disonante.

El hombre estabiliza a la mujer; la mujer vivifica al hombre; además, y con toda evidencia, el hombre lleva en sí mismo a la mujer, e inversamente, puesto que ambos son *homo sapiens*, hombre sin más; y si definimos al ser humano como *pontifex*, huelga decir que esta función engloba a la mujer, aunque ésta le añade el carácter mercurial propio de su sexo¹⁷.

El hombre, en su aspecto lunar y receptivo, «languidece» sin la mujer-sol que infunde al genio viril la vida de la que tiene necesidad para expandirse; inversamente, el hombre-sol confiere a la mujer la luz que permite a ésta realizar su identidad prolongando la función del sol.

La castidad puede tener por meta, no solamente resistir al impulso de la carne, sino también, más profundamente, escapar a la polaridad de los sexos y reintegrar la unidad del *pontifex* primordial, del hombre como tal; ciertamente no es una condición indispensable para este resultado, pero es un soporte claro y preciso del mismo, adaptado a determinados temperamentos y a determinadas imaginaciones.

Si para el Cristianismo, como para el Budismo global, el acto sexual se identifica con el pecado —aparte todo tipo de sutileza eufemística— esto se explica fácilmente por el hecho de que, al estar el «espíritu» arriba y la «carne» abajo, el placer más intenso de la carne será el placer más bajo con relación al espíritu. Esta perspectiva es plausible en la medida en que da cuenta de un aspecto real de las cosas, el de la discontinuidad existencial entre el fenómeno y el arquetipo, pero es falsa en la medida en que excluye el aspecto de continuidad esencial, la cual compensa precisamente, y anula en su plano, el de la discontinuidad. Porque si por una parte la carne como tal se encuentra separada del espíritu, por otra se une a él en cuanto lo manifiesta y lo prolonga, es decir, en cuanto se reconoce que se sitúa sobre la vertical unitiva o sobre el radio, y no sobre la horizontal separativa o sobre el círculo; en el primer caso, el centro se prolonga y, en el segundo, se oculta.

La valorización espiritual del misterio de continuidad es función, bien de la contemplación real y no imaginaria del individuo, bien de un sistema religioso que permite una participación indirecta y pasiva en este misterio, encontrándose entonces los riesgos de un efecto centrífugo neutralizados y compensados por la perspectiva general y las disposiciones particulares de la religión, a condición, por supuesto, de que el individuo se somete a ellas de una manera suficiente. Para el verdadero contemplativo, cada placer

¹⁷ Si la mujer no es más que «una sola carne» con el hombre —si es «carne de su carne y sangre de su sangre»— esto indica, con respecto al Espíritu que representa el hombre, un aspecto de continuidad o de

que podemos calificar de noble es, no una caída en lo temporal y lo transitorio, sino un encuentro con lo eterno.

Según el Maestro Eckhart, incluso el simple hecho de comer y beber sería un sacramento si el hombre comprendiera en profundidad lo que hace. Sin entrar en el detalle de esta aserción, la cual es susceptible de ser ampliada a diversos planos —el del trabajo artesanal o del arte especialmente— diremos que el carácter sacramental tiene en estos casos un alcance que lo emparenta con los «pequeños misterios»; la sexualidad, en cambio, y esto es lo que permite comprender su peligrosa ambivalencia, se refiere a los «grandes misterios», como lo indica el vino de Caná. Hagamos notar a propósito de esto que el complemento pasivo de la unión sexual es el sueño profundo: aquí también se da una prefiguración de la unión suprema, con la diferencia sin embargo que, en el sueño profundo, la iniciativa sacramental está enteramente del lado de Dios, que confiere su gracia a quien puede recibirla; en otros términos, el sueño profundo es un sacramento de unión en la medida en que el hombre se encuentra ya santificado.

En el Islam, existe una noción que hace fácilmente de puente entre lo sagrado y lo profano, y es la de *barakah* o «bendición inmanente»: de todo placer lícito¹⁸, vivido en nombre de Dios y dentro de los límites permitidos, se dice que transmite una *barakah*, lo que equivale a decir que tiene un valor espiritual y un perfume contemplativo, en lugar de limitarse a una satisfacción puramente natural que se tolera porque es inevitable o en la medida en que lo es.

Para comprender bien la intención fundamental del punto de vista cristiano, hay que tener en cuenta los siguientes datos: la vía hacia Dios implica siempre una inversión: de la exterioridad es preciso pasar a la interioridad, de la multiplicidad a la unidad, de la dispersión a la concentración, del egoísmo al desapego, de la pasión a la serenidad. Ahora bien, el Cristianismo opera mediante la oposición entre el placer mundano y el sufrimiento sacrificial, y esto es lo que explica sin dificultad su prejuicio hacia el placer en sí mismo, prejuicio por otra parte más metódico que intelectual; pero como el Cristianismo, por su propia naturaleza, es una vía más bien que una doctrina —la argumentación patrística contra los griegos suministra una prueba más de ello—, se ve arrastrado a poner todo el acento sobre lo que, a sus ojos, acerca con más seguridad, o acerca solamente, al Dios redentor: el mismo Dios como modelo del sufrimiento y, por tanto, de la vía.

prolongación, no de separación.

¹⁸ Lo que excluye los vicios contra natura y los excesos —nocivos tanto para la sociedad como para el

La suspicacia obsesiva y de hecho difamatoria de los cristianos respecto a toda sexualidad sacra se explica desde esta perspectiva. Se nos objetará quizá que el matrimonio es un sacramento; sin duda, pero es un sacramento con vistas a la procreación, y después al equilibrio físico, psíquico y social; no con vistas al amor ni a la unión, a despecho de las palabras de Cristo que permitirían una tal interpretación. Quien dice exotermismo, dice espíritu de alternativa y de exclusividad, luego también simplificación y estilización; y eficacia, ciertamente, pero no verdad total ni estabilidad a toda prueba.

Hemos aludido al hecho de que el antisexualismo —además de que se encuentra un poco por todas partes en una u otra forma— constituye un carácter destacado del Budismo: en esta perspectiva, que se funda sobre la subjetividad y la inmanencia, la mujer aparece *a priori* como el elemento objetivo o exterior que aleja de la Beatitud interior e inmanente; la mujer es accidente y atrae hacia la accidentalidad, mientras que la subjetividad contemplativa e interiorizadora del hombre participa de la Sustancia nirvánica y desemboca en ella.

Y esto nos ofrece la ocasión de hacer la siguiente observación: si el Budismo niega al Dios exterior, objetivo y trascendente, es porque pone todo el acento sobre la Divinidad interior, subjetiva e inmanente —ya se llama *Nirvâna*, *Adi-Buddha* o de otra manera— lo que impide por otra parte calificar al Budismo de ateo. En el sector amidista, *Amitâba* es la Misericordia inmanente que nuestra fe puede y debe actualizar en nuestro favor; toda belleza y todo amor se concentra en esta Misericordia personificada. Si ocurre que hay budistas que afirman que *Amitâba* no existe fuera de nosotros o que no existiría sin nosotros —se encuentran formulaciones análogas en Eckhart y Silesius— es porque entienden que su inmanencia y su eficacia salvadora son funciones de nuestra existencia y de nuestra subjetividad, porque no se podría hablar de un contenido sin continente; en una palabra, si los budistas parecen poner al hombre en el lugar del Dios trascendente, es porque el hombre, en cuanto subjetividad concreta, es el continente de la Substancia liberadora inmanente.

En este contexto, decíamos, la mujer aparece como el elemento exteriorizador y que encadena: la psicología femenina se caracteriza en efecto, en el plano puramente natural y a menos de una elevación espiritual, por una tendencia hacia el mundo, lo concreto, lo existencial si se quiere, y en todo caso hacia la subjetividad y el sentimiento; después por una astucia más o menos inconsciente al servicio de esta tendencia innata¹⁹. Es con

individuo—, que no son, evidentemente, susceptibles de sacralización.

¹⁹ Estamos aquí en el terreno de los imponderables, pero lo que es decisivo es que las diferencias psi-

relación a esta tendencia como los cristianos, al igual que los musulmanes, han podido decir que una mujer santa no es ya una mujer, que es un hombre; formulación absurda en sí misma, pero defendible a la luz del axioma de que se trata. Pero este axioma de la tendencia innata de la mujer, precisamente, es relativo, y no absoluto, puesto que la mujer es un ser humano como el hombre y que la psicología sexual es forzosamente cosa relativa. Se podrá hacer valer tanto como se quiera que el pecado de Eva fue llamar a Adán a la aventura de la exterioridad; no se puede olvidar que la función de María fue inversa y que esta función entra también en las posibilidades del espíritu femenino. Sin embargo, la misión espiritual de la mujer no se combinará jamás con una rebelión contra el hombre, ya que la virtud femenina implica de una manera casi existencial la sumisión; para la mujer, la sumisión al hombre —no a cualquier hombre— es una forma secundaria de la sumisión humana a Dios. Y esto es así porque los sexos, como tales, manifiestan una relación ontológica, luego una lógica existencial que el espíritu puede superar en el interior, pero no abolir en el exterior.

Pretender que la mujer santa se convierte en hombre por el solo hecho de su santidad equivale a presentarla como un ser desnaturalizado: en realidad, la mujer santa no puede ser tal más que sobre la base de su perfecta feminidad, pues si no, Dios se habría equivocado creando a la mujer —*quod absit*—, siendo así que, según el Génesis, ella fue, en la intención de Dios, «una ayuda semejante al hombre»; es decir, en primer lugar, una «ayuda», no un obstáculo, y, en segundo lugar, una criatura «semejante», no infrahumana; para ser aceptable ante Dios, ella no tiene que dejar de ser lo que es²⁰.

La clave del misterio de la salvación por la mujer, o por la feminidad si se prefiere, está en la naturaleza misma de *Mâyâ*: si la *Mâyâ* puede atraer hacia fuera, igualmente puede atraer hacia dentro²¹. Eva es la Vida y es la *Mâyâ* que manifiesta; María es la Gracia y la *Mâyâ* que reintegra. Eva personifica el demiurgo, en su aspecto de feminidad; María es la personificación de la *Shekhinah*, de la Presencia a la vez virginal y maternal. La Vida, al ser amoral, puede ser inmoral; la Gracia, al ser pura substancia, puede reabsorber todos los accidentes.

cológicas entre los sexos existen realmente, tanto en sentido vertical o cualitativo como en sentido horizontal o neutro. Finalmente, resulta útil recordar en este contexto que la vida moderna contribuye a desvirilizar a los hombres y a desfeminizar a las mujeres, lo que no constituye una ventaja para nadie, puesto que el proceso es contra la naturaleza y transfiere, o incluso acentúa, los defectos en lugar de corregirlos.

²⁰ *Ave gratia plena*, dice el ángel a María. «Llena de gracia»: lo que decide la cuestión, puesto que María es una mujer. El ángel no dice *ave María*, porque, para él, *gratia plena* es el nombre que da a la Virgen; lo que equivale a decir que *María* es sinónimo de *gratia plena*

²¹ Cuando se dice que *Samsâra* es *Nirvâna* e, inversamente, se entiende que no hay más que el *Nirvâna* y que el *Samsâra* es su irradiación a la vez centrífuga y centrípeta, proyectante y reabsorbente, creadora y salvadora.

Sita, esposa de Rama, parece combinar a Eva con María: su drama, a primera vista decepcionante, describe de una cierta manera el carácter ambiguo de la feminidad. En medio de las vicisitudes de la condición humana, la divinidad de Sita se encuentra significativamente mantenida: el demonio Râvana, que había conseguido raptar a Sita — como consecuencia de una falta de ésta—, cree gozar de ella, pero no goza más que de una apariencia mágica sin poder tocar a la verdadera Sita. La falta de Sita fue una sospecha injusta, y su castigo fue igualmente una tal sospecha; ésta es la forma que toma aquí el pecado de Eva; pero, al final de su carrera terrenal, la Eva râmâyánica recobra la cualidad marial: Sita, encarnación de Lakshmî²², desaparece en la tierra, que se abre para ella, lo que significa su retorno a la divina Substancia, que la tierra manifiesta visiblemente²³. El nombre de Sita significa en efecto «surco»: Sita, en lugar de nacer de una mujer, sale de la Tierra-Madre, es decir, de *Prakriti*, la Substancia metacósmica a la vez pura y creadora.

Los hindúes excusan a Sita diciendo que su falta²⁴ era debida a un exceso de amor por su esposo Rama; universalizando esta interpretación, se concluirá que el origen del mal es, no la curiosidad o la ambición, como en el caso de Eva, sino un amor desordenado, por consiguiente el exceso de un bien²⁵, lo que parece acercarse a la perspectiva bíblica en el sentido de que el pecado de la primera pareja fue el de desviar el amor: el de amar a la criatura más que al Creador, el de amar fuera de Él y no en Él. Pero, en este caso, el «amor» es más bien la apetencia del alma que un culto; un deseo de novedad o de amplitud más que una adoración; por consiguiente, una falta de amor más que un amor desviado.

²² Lakshmi es una personificación divina, pero ya cósmica, de *Prakriti*, el polo femenino del Ser, cuyo aspecto de bondad, de belleza y de felicidad manifiesta.

²³ El simbolismo negativo de la tierra —por el hecho de que está «abajo» y sugiere el movimiento descendente, la pesadez y las tinieblas—, este aspecto, pues, se encuentra neutralizado aquí por el simbolismo positivo de la tierra, el de la estabilidad, la fertilidad, la substancialidad y, por consiguiente, de la pureza, que parece manifestar por los manantiales que brotan de su seno. La substancialidad implica igualmente los aspectos de profundidad y de potencia: al «descender», Sita recupera la profundidad de su substancia divina, coincidiendo ésta con la potencia de Lakshmi.

²⁴ A saber, una sospecha infamante vertida sobre el virtuoso Lakshmana, que rehusó ir en busca de Rama puesto que tenía por misión proteger a Sita; obedeció por fin, lo que permitió a Ravana raptar a la heroína.

²⁵ Al contar el incidente, el Râmâyana precisa que el espíritu de la mujer está «cubierto de nubes» cuando el interés del bienamado está en cuestión; su confianza es «inconsciente» y su lengua «venenosa», siendo la cualidad compensatoria el amor de su *alter ego* y, por consiguiente, el perfecto don de sí mismo. En otro lugar, el Râmâyana hace constar la dulce prudencia de la esposa en oposición a la irreflexiva cólera del guerrero.

La experiencia inocente y natural de la felicidad terrenal tiene por condición *sine qua non* la capacidad espiritual de encontrar la felicidad en Dios y la incapacidad de gozar de las cosas fuera de Él. Nosotros no podemos amar a una criatura de manera válida y duradera sin llevarla en nosotros mismos en virtud de nuestro vínculo con el Creador; no se trata de que esta posesión interior deba ser perfecta, pero sí que debe, en todo caso, presentarse como una intención que nos permite perfeccionarla.

El estado —o la substancia misma— del alma humana normal es la devoción o la fe, y ésta implica tanto un elemento de temor como un elemento de amor; la perfección es el equilibrio entre los dos polos, lo que nos lleva una vez más al simbolismo taoísta del *yin-yang*, que es la imagen de la reciprocidad equilibrada: queremos decir que el amor a Dios o, por reflejo, el amor al esposo o a la esposa, implica un elemento de temor o de respeto.

Estar en paz con Dios es buscar y encontrar nuestra felicidad en Él; la criatura que Él nos ha agregado puede y debe ayudarnos a conseguirlo con más facilidad o con menos dificultad, según nuestros dones y con la gracia merecida o inmerecida²⁶. Al decir esto, evocamos la paradoja —o más bien el misterio— del apego con vistas al desapego, o de la exterioridad con vistas a la interioridad, o aún de la forma con vistas a la esencia; el verdadero amor nos ata a una forma sacramental alejándonos del mundo, y se asemeja así al misterio de la Revelación exteriorizada con vistas a la Salvación interiorizadora²⁷.

²⁶ Según un *hadîth* bien conocido, «el matrimonio es la mitad de la religión».

²⁷ Porque, como anuncia el Veda: «En verdad, no es por el amor del esposo por lo que el esposo es querido, sino por el amor del *Atmâ* que está en él. En verdad, no es por el amor de la esposa por lo que la esposa es querida, sino por el amor del *Atmâ* que está en ella» (*Brihadaranyaka Upanishad*, II, 4:5).

DIMENSIONES DE LA VOCACIÓN HUMANA

La injusticia es una prueba, pero la prueba no es una injusticia. Las injusticias provienen de los hombres, mientras que las pruebas provienen de Dios. Lo que por parte de los hombres es injusticia y, por consiguiente, mal, es prueba y destino por parte de Dios. Se tiene el derecho, o eventualmente el deber, de combatir un determinado mal, pero hay que resignarse ante las pruebas y aceptar el destino; es decir, que es necesario combinar las dos actitudes, puesto que toda injusticia que sufrimos por parte de los hombres es, al mismo tiempo, una prueba que nos envía Dios.

En la dimensión horizontal o terrenal, se puede uno sustraer al mal, combatiéndolo y vencéndolo; en la dimensión vertical o espiritual, por el contrario, se puede uno sustraer, si no a la prueba en sí misma, al menos a su peso, y esto aceptando el mal como voluntad divina, trascendiéndolo interiormente como juego cósmico, como se puede trascender espiritualmente cualquier otra manifestación de *Mâyâ*. Porque el estrépito del mundo no entra en el Silencio divino, que llevamos en el fondo de nosotros mismos y en el que se extinguen o se reabsorben, al igual que los accidentes en la sustancia, tanto el mundo como el yo.

El hombre tiene el deber de resignarse a la voluntad de Dios, pero por el mismo título tiene derecho a superar espiritualmente el sufrimiento del alma, en la medida en que ello le sea posible; y ello no es posible, precisamente, sin la previa actitud de aceptación y de resignación, la única que libera plenamente la serenidad de la inteligencia y la única que abre el alma al socorro del Cielo.

Es plausible que Dios pueda enviarnos sufrimientos para que captemos mejor el valor de su Gracia liberadora y para que nos esforcemos con tanto mayor fervor en responder a las exigencias de su Misericordia. Cuando el hombre ignora que está ahogándose no se toma el trabajo de pedir socorro; ahora bien, la salvación depende de nuestra llamada y, en definitiva, no hay nada más consolador que ese grito de confianza o de certidumbre.

Es importante no confundir las dos dimensiones de que acabamos de hablar: que Dios nos envíe una prueba no impide que en el plano humano dicha prueba pueda constituir una injusticia; que los hombres nos traten injustamente no impide que ello sea justo por parte de Dios. Es preciso, pues, evitar dos errores: creer que un mal es, en su mismo plano, un bien, porque Dios nos lo envía, o porque Dios lo permite o porque todo

viene de Dios; y creer que una prueba, como tal, es un mal porque se presenta en forma de mal y porque sufrimos por su causa. Igualmente, sería falso creer que merecemos directamente una injusticia porque Dios la permite, porque, de ser así, no habría injusticias y los injustos serían justos; y también sería completamente falso imaginarse que no merecemos una prueba porque no hemos hecho nada que lógicamente la haya provocado.

En realidad, la causa de la prueba está inscrita en nuestra misma relatividad, luego en el hecho de que somos seres contingentes o individuos; no hay necesidad de recurrir a la teoría transmigracionista del *karma* bueno o malo para saber que la contingencia implica fisuras, y ello en la sucesión tanto como en la simultaneidad. La posibilidad cósmica que da lugar a la individualidad es lo que debe ser, tanto en su limitación como en su contenido positivo y en sus posibilidades de trascenderse: finita y pasible en sus contornos, es infinita e impasible en su sustancia, y es por esto por lo que las pruebas llevan consigo la virtualidad de la liberación. Ellas son así las mensajeras de una libertad que, en nuestra realidad inmutable e inmanente, no ha cesado jamás de ser, pero que es oscurecida por las nubes de la contingencia movable, con las cuales el alma inteligente comete en alguna medida el error de identificarse.

Es justo decir que nadie escapa a su destino; pero es conveniente añadir una reserva condicional, a saber, que la fatalidad tiene grados, porque nuestra naturaleza también los tiene. Nuestro destino depende de la capa personal —superior o inferior— en la que nos detenemos o en la que nos encerramos; porque nosotros somos lo que queremos ser y padecemos lo que somos. Concretamente, esto significa que el destino puede cambiar, si no de estilo, al menos de modo o de intensidad, según el cambio de plano que la ascensión espiritual opere en nosotros¹.

Esto es lo que explica que los musulmanes, que tienen una fuerte consciencia de la predestinación (*gadar*), puedan sin embargo rogar a Dios en ciertas ocasiones que borre el mal que se halla inscrito en la tabla de sus destinos. De una manera general, no podrían rogar lógica y razonablemente que ello fuese así si no fuera porque en la predestinación hay márgenes, modos o grados de aplicación, en pocas palabras, una especie de vida interna que la Libertad divina exige y que compensa la implacable «cristalinidad» de «lo que está escrito». Esto explica igualmente que los datos astrológicos no sean fijos más que en la medida en que el hombre olvida o rehusa superarse; cosas difíciles de captar por la razón, quizás, pero en modo alguno más misteriosas que la ilimitación del

¹ Por ejemplo, un accidente ligero puede reemplazar a un accidente grave; la muerte espiritual puede reemplazar a la muerte física; un pacto iniciático puede intervenir en lugar de un pacto matrimonial o viceversa.

espacio o del tiempo, o que la unicidad empírica de nuestro ego, y otras paradojas de la naturaleza que no tenemos la posibilidad de no admitir.

Superarse: he aquí el gran imperativo de la condición humana; y hay otro que lo anticipa y, al mismo tiempo, lo prolonga: dominarse. El hombre noble es el que se domina; el hombre santo es el que se supera. Aquí aparecen las dos dimensiones —la horizontal y la vertical— a las que hemos hecho alusión al hablar de injusticias y de pruebas: la primera dimensión es la del hombre terrenal o exterior, y la segunda, la del hombre celestial o interior. La obligación de dominarse, y con mayor razón la de superarse, está inscrita en la inteligencia y en la voluntad del hombre, porque esta inteligencia es total, y esta voluntad, libre —total y libre, el alma humana no tiene otra elección positiva que dominarse para poder superarse. Nuestra inteligencia y nuestra voluntad son proporcionadas al Absoluto, de manera que nuestra vocación de hombre se encuentra determinada existencialmente por esta relación; sin esto, el hombre no sería el hombre. La nobleza y la santidad son los imperativos del estado humano.

El hombre debe dominarse porque, al ser centro, es llamado a dominar la periferia; si Dios en el Génesis confiere al hombre el imperio sobre todas las demás criaturas terrenas, esto significa que el hombre, responsable y libre, debe ante todo dominarse a sí mismo, porque también él posee en su alma una periferia y un centro; nadie puede gobernar a otros sin saber gobernarse a sí mismo. El hombre es por definición un cosmos total, aunque reducido, lo que se expresa con el término «microcosmo»; ahora bien, el espíritu debe dominar las potencias pasionales del alma y mantener a raya a los elementos tenebrosos, a fin de que el microcosmo realice la perfección del macrocosmo². En el plano de la experiencia corriente, es muy evidente que la razón debe dominar al sentimiento y la imaginación, y que debe obedecer a su vez al Intelecto o a la fe; ésta ejerce la función del Intelecto en el no-metafísico, lo que no significa de ninguna manera que esté ausente en el metafísico; en éste significa la prolongación psíquica o la *shakti* del conocimiento, y no un simple *credo quia absurdum est*³.

Pero el dominio de uno mismo depende también de una realidad extrínseca, a saber, del hecho de que el individuo se inserta en una sociedad; siendo la inteligencia humana capaz de trascendencia y por lo mismo de objetividad, el hombre sale del solipsismo

² O del «Hombre Universal», como dirían los sufíes. El Universo, perfectamente jerarquizado o equilibrado, se encuentra personificado en el Profeta.

³ Citamos esta frase de Tertuliano en su sentido elemental, pero es susceptible de una interpretación más matizada que la emparenta con el *credo ut intelligam* de San Anselmo. De hecho, la línea de demarcación entre el discernimiento y la fe es algo complejo y se repite a diferentes niveles.

animal y se da cuenta de que no es el único en ser «yo mismo»; de ello resulta, normal o vocacionalmente, la virtud de la generosidad, por la cual el hombre prueba que su voluntad es realmente libre. La libertad de la voluntad depende directamente de la totalidad de la inteligencia: siendo ésta capaz de objetividad y de trascendencia, la voluntad es necesariamente capaz de libertad.

Si nuestra inteligencia nos obliga a dominarnos, porque lo superior debe dominar a lo inferior y el espíritu, en nosotros mismos, está amenazado por las pasiones y los vicios, la inteligencia nos obliga *a fortiori* a superarnos: porque esta inteligencia, tal como la hemos definido, se da forzosamente cuenta de que el hombre no tiene su fin en sí mismo, de que no encuentra por consiguiente su sentido y su plenitud más que en lo que constituye su razón de ser. La trascendencia no es sólo el resultado de un razonamiento humano, sino que, con toda evidencia lo verdadero es lo contrario: si el hombre es capaz de razonar según los datos de la trascendencia y si este razonamiento se impone a su espíritu en la medida en que éste es fiel a su vocación, es porque la trascendencia se encuentra inscrita en la substancia misma de la inteligencia humana; podríamos incluso decir que porque nuestra inteligencia está hecha de trascendencia. Nuestra deiformidad implica que nuestro espíritu esté hecho de absoluto, que nuestra voluntad esté hecha de libertad, y que nuestra alma esté hecha de generosidad; dominarse y superarse es levantar la capa de hielo o de tinieblas que aprisiona la verdadera naturaleza del hombre.

EL MANDAMIENTO SUPREMO

«Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es Uno. Y amarás a Yaveh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (*Deuteronomio*, VI, 5). Esta expresión fundamental del monoteísmo sinaítico encierra en sí misma los dos pilares de toda espiritualidad humana, a saber, el discernimiento metafísico, por una parte, y la concentración contemplativa, por otra; o, dicho con otras palabras: la doctrina y el método, o la verdad y la vía. El segundo elemento se presenta bajo tres aspectos: el hombre debe, según cierta interpretación rabínica, primeramente «unirse a Dios» con el corazón; en segundo lugar «contemplar a Dios» con el alma, y, en tercer lugar, «operar en Dios» mediante las manos y el cuerpo¹.

El Evangelio da una versión ligeramente modificada de la sentencia sinaítica, en el sentido de que hace explícito un elemento que en la Thora estaba implícito, a saber, el «pensamiento»; este término se encuentra en los tres Evangelios sinópticos, mientras que el elemento «fuerza» no se encuentra más que en las versiones de Marcos y de Lucas², lo que quizás indica un cierto cambio de acento o de perspectiva en relación con la «Antigua Ley»: el elemento «pensamiento» se separa del elemento «alma» y gana en importancia con respecto al elemento «fuerza», el cual concierne a las obras. Se puede ver en esto algo así como el signo de una tendencia a la interiorización de la actividad. En otros términos: mientras que para la Thora el alma es a la vez activa u operativa y pasiva o contemplativa, el Evangelio parece llamar «alma» al elemento pasivo contemplativo, y «pensamiento» al elemento activo operativo. Podemos suponer que es para marcar la preeminencia de la actividad interior sobre las obras exteriores.

El elemento «fuerza» u «obras» parece pues tener en el Cristianismo un acento distinto que en el Judaísmo; en éste, el «pensamiento» es en cierto modo la concomitancia interior de la observancia exterior, mientras que en el Cristianismo las obras aparecen más bien como la exteriorización, o la confirmación externa, de la actividad del alma. Los judíos niegan la legitimidad y la eficacia de esta interiorización relativa³; inversa-

¹ Aquí se pueden distinguir, bien tres vías, o bien tres modos inherentes a toda vía.

² *Mc.*, XII, 30: «...con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu pensamiento y con todas tus fuerzas». *Lc.*, X, 27: «...con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con todo tu pensamiento».

³ La interpretación paulina de la circuncisión es un ejemplo patente de esta transposición.

mente, los cristianos creen de buen grado que la complicación de las prescripciones exteriores (*mitsvoth*) daña las virtudes interiores⁴; en realidad, si es cierto que la «letra» puede matar al «espíritu», no es menos cierto que el sentimentalismo puede matar la «letra», haciendo abstracción de que ningún defecto espiritual es patrimonio exclusivo de una religión. En todo caso, la razón suficiente de una religión es precisamente hacer hincapié en una posibilidad espiritual determinada; ésta será el marco de las posibilidades aparentemente excluidas, en la medida en que estas últimas sean llamadas a realizarse, de suerte que encontramos forzosamente en cada religión elementos que parecen ser los reflejos de otras religiones. Lo que se puede decir es que el Judaísmo representa, en cuanto a su forma-marco, un *karma-mârga* más bien que un *bhakti*, mientras que la relación es inversa en el Cristianismo; pero el *karma*, la «acción», implica forzosamente un elemento de *bhakti*, de «amor», y viceversa.

Estas consideraciones, y las que vendrán a continuación, pueden servir de ilustración al hecho de que las verdades más profundas se encuentran necesariamente ya en las formulaciones fundamentales e iniciales de las religiones. El esoterismo, en efecto, no es una doctrina imprevisible que no se puede descubrir, eventualmente, sino después de minuciosas investigaciones; lo que es misterioso en él es su dimensión de profundidad, sus desarrollos particulares y sus consecuencias prácticas, no sus puntos de partida, que coinciden con los símbolos fundamentales de la religión considerada⁵; además, su continuidad no es exclusivamente «horizontal» como la del exoterismo, es asimismo «vertical», es decir, que la maestría esotérica se emparenta con la profecía, sin salir no obstante del marco de la religión-madre.

En el Evangelio, la ley del amor a Dios va inmediatamente seguida por la ley del amor al prójimo, lo cual se encuentra enunciado en la Thora de esta forma: «No odiarás a tu hermano en tu corazón; pero reprenderás a tu prójimo, a fin de no cargarte con un pecado por causa de él. No te vengarás, y no guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy Yaveh» (*Levítico*, XIX, 17 y 18)⁶. De los pasajes bíblicos que citamos resulta una triple Ley: en primer lugar, reco-

⁴ El Hassidismo probaría lo contrario, si hubiera necesidad de prueba para una cosa tan evidente.

⁵ Es por esto por lo que es vano preguntarse «dónde está» el esoterismo cristiano y suponer, por ejemplo, que se funda en la Kabala y la lengua hebrea. El esoterismo cristiano no puede fundarse más que en el Evangelio y el simbolismo de los dogmas y de los sacramentos —y, por extensión, en el «Antiguo Testamento» traducido, especialmente en los Salmos y el Cantar de los Cantares—, aunque pueda ciertamente anexionarse, «al margen», elementos del esoterismo judío y helénico; lo hace incluso necesariamente, puesto que estos elementos se encuentran a su alcance y corresponden a vocaciones.

⁶ O también: «Tratad al extranjero que habita entre vosotros como al indígena de entre vosotros; ámalo como a ti mismo, porque extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. Yo Soy Yaveh, vuestro

nocimiento por la inteligencia de la unidad de Dios; en segundo lugar, unión a la vez volitiva y contemplativa con el Dios Uno⁷; y, en tercer lugar, superación de la distinción engañosa y deformadora entre «yo» y el «otro»⁸.

El amor al prójimo recibe todo su sentido a través del amor a Dios: es imposible abolir la separación entre el hombre y Dios —en la medida en que puede y debe ser abolida— sin abolir en cierto modo, y teniendo en cuenta todos los aspectos que implica la naturaleza de las cosas, la separación entre el *ego* y el *alter*; dicho de otro modo: es imposible realizar la consciencia del Absoluto sin realizar la consciencia de nuestra relatividad. Para comprenderlo bien, basta considerar la naturaleza ilusoria, e ilusionadora de la egoidad: hay, en efecto, algo de profundamente absurdo en admitir que «yo sólo» soy «yo»; esto sólo Dios puede decirlo sin contradicción. Es cierto que estamos condenados a este absurdo, pero no lo estamos más que existencialmente, no moralmente; lo que hace que seamos hombres y no animales es precisamente la consciencia concreta que tenemos del «yo» del prójimo, luego de la relativa falsedad de nuestro propio *ego*; ahora bien, debemos sacar las consecuencias de esto y corregir espiritualmente lo que nuestra egoidad existencial tiene de desequilibrada y mentirosa. Es en vista de este desequilibrio por lo que se ha dicho: «No juzguéis si no queréis ser juzgados», y también: «Y no ves la viga en tu propio ojo», o también: «Todo lo que queráis que los hombres hagan por vosotros, hacedlo vosotros por ellos» (*Mt.*, VII, 3 y 12).

Después de haber enunciado el Mandamiento supremo, Cristo añade que el segundo mandamiento «le es semejante», lo que implica que el amor al prójimo está contenido esencialmente en el amor a Dios y que no es real ni admisible más que a través de este último, porque «quien no recoge conmigo, desparrama»; el amor a Dios puede pues eventualmente contradecir el de los hombres, como es el caso de los que deben «odiar al padre y a la madre para seguirme», sin que sin embargo los hombres sean jamás defraudados por una tal opción. No basta amar al prójimo, es preciso amarlo en Dios, y no contra Dios, como lo hacen los moralistas ateos; y para poder amarlo en Dios es preciso amar a Dios.

Dios» (*Ibid*, 34). Empleamos esta forma, «Yaveh», a título convencional, e independientemente de toda consideración lingüística o litúrgica.

⁷ Porque —en términos vedánticos— «el mundo es falso, *Brahma* es verdadero».

⁸ Porque «toda cosa es *Atmâ*». Por consiguiente: «cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis» (*Mt.*, XXV, 40). «A Yaveh presta quien da al pobre, Él le dará su recompensa» (*Proverbios*, XIX, 17).

Lo que permite a las prescripciones divinas ser a la vez simples y absolutas, es que las adaptaciones necesitadas por la naturaleza de las cosas están siempre sobreentendidas, y no pueden no estarlo; así, la caridad no abole las jerarquías naturales: el superior trata al inferior —en el aspecto en que la jerarquía es válida— como él mismo gustaría de ser tratado si fuera el inferior, y no como si el inferior fuera un superior; o aún, la caridad no podría implicar que compartiésemos los errores de otro, ni que otros escapasen a un castigo que nosotros mismos hubiéramos merecido, si hubiésemos compartido sus errores o sus vicios, y así sucesivamente.

En este mismo orden de ideas, podemos hacer notar lo siguiente: es de sobra conocido el prejuicio que quiere que el amor contemplativo se justifique, y se excuse, ante el mundo que lo desprecia, y que el contemplativo se comprometa sin necesidad en actividades que le desvían de su meta; quienes piensan así quieren evidentemente ignorar que la contemplación representa para la sociedad humana una especie de sacrificio que le es saludable y del que tiene estrictamente, incluso, necesidad. El prejuicio que consideramos es análogo al que condena los fastos del arte sagrado, de los santuarios, de las vestiduras sacerdotales, de la liturgia: aquí, una vez más, no se quiere comprender, en primer lugar, que todas las riquezas no pertenecen a los hombres⁹, sino que pertenecen a Dios y ello en interés de todos; en segundo lugar, que los tesoros sagrados son ofrendas o sacrificios debidos a su grandeza, su belleza y su gloria; y, en tercer lugar, que, en una sociedad, lo sagrado debe necesariamente hacerse visible, a fin de crear una presencia o una atmósfera sin la cual lo sagrado se debilita en la conciencia de los hombres. El hecho de que el individuo espiritual pueda eventualmente prescindir de todas las formas está fuera de cuestión, porque la sociedad no es este individuo; y éste tiene necesidad de aquélla para poder brotar, como una planta tiene necesidad de la tierra para vivir. Nada es más vil que la envidia respecto a Dios; la pobreza se deshonra cuando codicia los dorados de los santuarios¹⁰; ciertamente, siempre hay excepciones a la regla, pero éstas no guardan relación con la reivindicación fría y ruidosa de los utilitaristas iconoclastas.

⁹ La noción de pobreza es por otra parte susceptible de muchas fluctuaciones, dado el carácter artificial e indefinido de las necesidades del «civilizado». No hay pueblos «subdesarrollados», sólo los hay superdesarrollados.

¹⁰ Se recordará que, en la Thora, estos dorados son prescritos por el mismo Dios. Y es significativo que ni San Vicente de Paúl, ni el santo Cura de Ars, pese a estar tan ardientemente preocupados por el bien de los pobres, sin olvidar nunca el bien espiritual sin el que el bien material no tiene sentido, pensaron en envidiar a Dios sus riquezas; para el cura de Ars, ningún gasto era demasiado elevado para la belleza de la casa de Dios.

En la Thora hay un pasaje del que se ha abusado mucho, con la intención de encontrar en él un argumento en favor de una sedicente «vocación de la tierra» y una consagración del materialismo devorador de nuestro siglo: «Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra» (*Génesis*, 1, 28)¹¹. Ahora bien, esta orden no hace más que definir la naturaleza humana en sus relaciones con el ambiente terrestre, o, dicho de otro modo, define los derechos que resultan de nuestra naturaleza; Dios dice al hombre: «Tú harás tal cosa», como diría al fuego que ardiera y al agua que corriese; toda función natural procede forzosamente de una Orden divina. Por esta forma imperativa de la Palabra divina, el hombre sabe que, si él domina sobre la tierra, no es de manera abusiva, sino según la Voluntad del Altísimo y, por consiguiente, según la lógica de las cosas; pero esta Palabra no significa en absoluto que el hombre deba abusar de sus capacidades dedicándose exclusivamente a la explotación desmesurada y avasalladora, y finalmente destructora, de los recursos terrestres. Porque aquí, como en otros casos, es preciso comprender las palabras en el contexto de las otras palabras que las completan necesariamente, es decir, que el pasaje citado no es inteligible más que a la luz del Mandamiento supremo: «Amarás a Yaveh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas.» Sin esta clave, el pasaje sobre la fecundidad podría ser interpretado como prohibición del celibato y exclusión de toda preocupación contemplativa; pero el Mandamiento supremo muestra precisamente cuáles son los límites de este pasaje, cuál es su fundamento necesario y su sentido total: muestra que el derecho o el deber de dominar sobre el mundo depende de lo que es el hombre en sí mismo.

El equilibrio del mundo y de las criaturas depende del equilibrio entre el hombre y Dios, luego de nuestro conocimiento, y de nuestra voluntad, con respecto al Absoluto. Antes de preguntar lo que debe hacer el hombre, hay que saber lo que es.

Hemos visto que el Mandamiento supremo implica tres dimensiones, si puede decirse así; a saber: en primer lugar, la afirmación de la Unidad divina, que es la dimensión intelectual; en segundo lugar, la exigencia del amor a Dios, que es la dimensión volitiva o afectiva; y en tercer lugar la exigencia del amor al prójimo, que es la dimensión activa

¹¹ La exégesis rabínica explica sin duda el sentido de esta enunciación, pero no es este aspecto el que nos importa aquí.

y social; este tercer modo es indirecto, se ejerce hacia afuera, aunque tenga necesariamente sus raíces en el alma, en las virtudes y en la contemplación.

Por lo que respecta a la primera dimensión, que constituye la enunciación fundamental del Judaísmo¹² prefigurada en el testimonio ontológico de la zarza ardiente¹³—, implica dos aspectos, uno que concierne a la intelección y otro que concierne a la fe; en cuanto a la segunda dimensión, recordaremos que implica los tres aspectos, «unión», «contemplación» y «operación», refiriéndose el primero al corazón, el segundo al alma o a lo mental, o a las virtudes o al pensamiento, y el tercero al cuerpo. La tercera dimensión, finalmente, el amor al prójimo, depende de la generosidad que necesariamente engendran el conocimiento y el amor a Dios; es pues, a la vez, condición y consecuencia.

Después de haber enunciado los dos Mandamientos —amor incondicional y «vertical» a Dios y amor condicional y «horizontal» al prójimo¹⁴—. Cristo añade: «De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas» (*Mt.*, XII, 40). Es decir, que los dos Mandamientos, por una parte, constituyen la *Religio perennis* —la Religión primordial¹⁵, eterna y *de facto* subyacente¹⁶, y por otra, se encuentran, por vía de consecuencia, en todas las manifestaciones de esta *Religio* o de esta *Lex*, a saber, en las religiones que rigen la humanidad; hay aquí, pues, una enseñanza que enuncia a la vez la unidad de la Verdad y la diversidad de sus formas, a la vez que define la naturaleza de esta Verdad mediante los dos Mandamientos de Amor.

¹² «Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es Uno.»

¹³ «Y dijo Dios a Moisés: Yo soy El que soy» (*Éxodo*, III, 14).

¹⁴ El Decálogo contiene y desarrolla estos dos Mandamientos cruciales.

¹⁵ Decimos «Religión primordial», y no «Tradición», porque el primero de estos términos tiene la ventaja de expresar una realidad intrínseca (*religere* = «religar» lo terrenal a lo celestial), y no simplemente extrínseca como el segundo (*tradere* = «entregar» elementos escriturarios, rituales y legales). Por lo demás, se está en el derecho de preguntarse si cabría hablar de «tradición» en una época en que el conocimiento espiritual fue innato o espontáneo, o aún, si la necesidad de una «tradición», es decir, de una transmisión exterior, no entraña *ipso facto* la necesidad de una pluralidad de formulaciones.

¹⁶ «Yaveh me poseía (la Sabiduría) en el principio de sus caminos, antes de sus obras antiguas. Desde la eternidad yo fui ungida; desde los orígenes, antes que la tierra fuese» (*Proverbios*, VIII, 22 y 23).

EL VERDADERO REMEDIO

Según la convicción unánime de la antigua cristiandad y de todas las demás humanidades tradicionales, la causa del sufrimiento en el mundo es la decadencia del hombre y no una simple falta de consciencia y organización. Ningún progreso ni ninguna tiranía acabará jamás con el sufrimiento; sólo la santidad de todos lo conseguiría en una cierta medida, si de hecho fuera posible realizarla, transformando de esta manera el mundo en una comunidad de contemplativos y en un nuevo Paraíso terrenal. Sin duda, no es cosa de decir que el hombre no deba, conforme a su naturaleza y al simple buen sentido, intentar vencer los males que se presentan en su vida; para esto, no tiene necesidad de ninguna prescripción divina ni humana. Pero intentar establecer en un país un relativo bienestar con las miras puestas en Dios es una cosa, e intentar realizar la felicidad perfecta en la tierra, y sin tener en cuenta a Dios, es otra muy distinta; este segundo intento está abocado al fracaso desde un principio, precisamente porque la eliminación duradera de nuestras miserias depende de nuestra conformidad con la naturaleza divina o de nuestra fijación en el «reino de Dios que está dentro de vosotros». Mientras los hombres no realicen la «interioridad» santificadora, la abolición de las pruebas terrenas no sólo es imposible, sino que ni siquiera es deseable; porque el pecador —el hombre «exteriorizado»— tiene necesidad de sufrimiento para expiar sus faltas y para sustraerse al pecado, o para escapar a la «exterioridad» de la que el pecado deriva¹. Desde el punto de vista espiritual, que es el único que tiene en cuenta la verdadera causa de nuestras calamidades, el mal es, por definición, no lo que hace sufrir, sino lo que, incluso con un máximo de comodidad o de atractivo, o de «justicia» si se quiere, frustra los fines últimos de un máximo de almas.

Todo el problema se reduce en suma al siguiente núcleo de cuestiones: ¿por qué eliminar efectos si la causa permanece y continúa produciendo indefinidamente efectos semejantes? Y con mayor razón: ¿por qué eliminar los efectos del mal en detrimento de la eliminación de la causa misma?; y, finalmente, ¿por qué eliminarlos, reemplazando la causa por otra todavía más perniciosa, a saber, el odio al Soberano Bien y la pasión por

¹ Es de esta idea de la que dimana la obligación, en la mayoría de las poblaciones arcaicas, de ser guerrero, es decir, de arriesgar continuamente la vida en los campos de batalla; la misma perspectiva se encuentra en las castas guerreras de todos los grandes pueblos. Sin las virtudes heroicas, se piensa, el hombre decae y la sociedad entera degenera. El único hombre que escapa a esta coacción es eventualmente el santo, lo que equivale a decir que si todos los hombres fuesen contemplativos, la dura ley del heroísmo colectivo no sería necesaria.

las cosas efímeras? En una palabra: si se combaten las calamidades de este mundo fuera de la verdad total y del bien último, se dará lugar a calamidades incomparablemente más grandes, comenzando precisamente por la negación de esta verdad y la confiscación de este Bien; quienes pretenden liberar al hombre de una «frustración» secular son quienes, de hecho, le imponen la más radical y la más irreparable de las frustraciones.

Ciertamente, en la naturaleza del hombre está intentar mejorar el mundo, pero esto es preciso hacerlo de una manera plenamente humana y por consiguiente divina. «Quien no recoge conmigo, desparrama», Estas palabras, como muchas otras, parecen haberse convertido en letra muerta; y, sin embargo, «la Iglesia debe escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio», nos enseña una encíclica. Entretanto, es matemáticamente lo contrario lo que se hace.

«Buscad primero el reino de Dios y su justicia, que el resto os será dado por añadidura»: esta sentencia es la clave misma del problema de nuestra condición terrena, como asimismo lo es esta otra: «El reino de Dios está dentro de vosotros.»

A la cuestión «qué es el pecado», se puede responder en principio que este término se refiere a dos dimensiones o a dos planos: el primero de estos planos exige «obedecer los mandamientos», y el segundo, según las palabras de Cristo al joven rico, exige «seguirme», es decir, establecerse en la «dimensión interior» y realizar así la dimensión contemplativa; el ejemplo de María prevalece sobre el de Marta. El sufrimiento en el mundo es debido, no solamente al pecado en el sentido elemental de la palabra, sino también y sobre todo al pecado de «exterioridad», el cual engendra por otra parte, fatalmente, todos los otros; un mundo perfecto sería, no solamente el de unos hombres que se abstendrían de cometer pecados de acción y de omisión, como hacía el joven rico, sino ante todo el de unos hombres que viviesen «hacia el Interior» y firmemente establecidos en el conocimiento —y por consiguiente en el amor— de ese invisible que lo trasciende todo y que lo engloba todo. Hay tres grados que observar: el primero es la abstención del pecado-acto, como el asesinato, el robo, la mentira, la omisión del deber sagrado; el segundo es la abstención del pecado-vicio, como el orgullo, la pasión, la avaricia; el tercero es la abstención del pecado-estado, es decir, de esa «exterioridad» que es a la vez dispersión y endurecimiento y que engendra todos los vicios y todas las transgresiones. La ausencia de este pecado-estado no es otra cosa que el «amor a Dios» o la «interioridad», cualquiera que sea su modo espiritual; sólo esta interioridad sería capaz de regenerar el mundo, y es por esto por lo que se dice que el mundo se hubiese derrumbado desde hace largo tiempo sin la presencia de los santos, sea ésta visible u oculta.

El pecado-vicio y, con mayor razón, el —pecado-estado constituyen el pecado intrínseco; estos dos grados se encuentran en el orgullo, noción-símbolo que resume todo cuanto aprisiona al alma en la exterioridad y la mantiene lejos de la Vida divina. Por lo que respecta al primer grado —la transgresión—, no hay pecado caracterizado más que en función de la intención, luego de la oposición real a una Ley revelada; de hecho, puede ocurrir que un acto prohibido se convierta en permitido en ciertas circunstancias, porque siempre está permitido mentir a un ladrón o matar en legítima defensa; pero fuera de tales circunstancias el acto ilegal va unido siempre al pecado intrínseco, se integra en el pecado-vicio y por lo mismo en el pecado-estado, que no es otro que el «endurecimiento del corazón» o el estado de «paganismo», según el lenguaje bíblico.

No hay alianza posible entre el principio del bien y el pecado organizado; es decir, que las potencias del mundo, que son forzosamente potencias pecadoras, organizan el pecado con el fin de abolir los efectos del pecado. Al parecer, la nueva «pastoral» busca precisamente hablar el «lenguaje» del «mundo», el cual se ha convertido en una entidad honorable sin que se pueda discernir la menor razón para esta promoción inesperada; ahora bien, querer hablar el «lenguaje» del «mundo», o el de «nuestro tiempo» —todavía un argumento que no es más que ruido y que se abstiene cuidadosamente de probar nada— es hacer hablar a la verdad el lenguaje del error y a la virtud el lenguaje del vicio².

Comprender la religión es aceptarla sin ponerle condiciones impertinentes; ponerle condiciones es evidentemente no comprenderla y hacerla subjetivamente ineficaz; la ausencia de regateo forma parte de la integridad de la fe. Poner condiciones —ya sea en el plano del «bienestar» individual o social, o en el de la liturgia, que se querría tan sin relieve y tan trivial como fuese posible— es ignorar fundamentalmente lo que es la religión, lo que es Dios y lo que es el hombre; es reducir de entrada la religión a un telón de fondo neutro e inoperante que ella no puede ser de ninguna manera, y es desposeerla por adelantado de todos sus derechos y de toda su razón de ser. El humanitarismo profano, con el que intenta confundirse cada vez más la religión oficial, es incompatible con la verdad total y, por consiguiente, también con la verdadera caridad, por la simple razón de que el bienestar material del hombre terrenal no es todo el bienestar y no coincide, de hecho, con el interés global de la persona humana inmortal. La norma es un bienestar sobrio —no artificialmente inflado— cuyos peligros espirituales compensa el hombre

² «En cualquier ciudad donde entréis y no os recibieren, salid a las plazas y decid: Hasta el polvo de vuestra ciudad que se nos pegó a los pies nos lo sacudimos, pero sabed que el reino de Dios está cerca. Yo os digo que aquel día Sodoma será tratada con menos rigor que esa ciudad» (*Lc.*, X, 10-12). Este pasaje, lo mismo que aquel que prohíbe «echar perlas a los puercos», muestra bien que hay límites para todo, incluso para la «pastoral».

mediante una ascesis interior; todas las civilizaciones tradicionales en su estado normal tienden a realizar tanto este bienestar de base, que es un favor contingente, como esta ascesis, que es una exigencia incondicional³; la verdadera felicidad —o el bienestar integral— no puede venir más que de este equilibrio, aparte toda cuestión de destino y de disposición subjetiva⁴.

«Buscad primero el reino de Dios...» Recordar esto continuamente debería ser el primer deber de los hombres de religión, y si hay una verdad que conviene particularmente a «nuestro tiempo» es ésta, más que ninguna otra.

El verdadero remedio, decíamos, es buscar primeramente el reino de Dios; ahora bien, el hombre está hecho de una manera que esta verdad puede dar lugar en ciertos casos a conflictos de funciones, deberes o vocaciones; de esto da cuenta una curiosa paradoja de la *Divina Comedia*, que resulta lo suficientemente instructiva como para que merezca la pena que nos detengamos un poco en ella. Es verdad que no forma parte de nuestras costumbres el entrar en los detalles de los fenómenos históricos o personales, pero creemos poder permitirnos aquí esta excepción, puesto que suministra un ejemplo concreto del juego del tejido propio de la Providencia.

Una de las contradicciones aparentes o reales de la *Divina Comedia* es el hecho de que Dante sitúe en el infierno a un santo, a saber, al papa Celestino V, al cual el poeta le reprocha haber abdicado y haber traicionado de esta forma su cargo. He aquí la historia, bien conocida pero forzosamente perdida de vista por muchos: estando la sede apostólica vacante durante más de dos años— después de la muerte de Nicolás IV, hacia fines del siglo XXII— los cardenales eligieron al eremita Pier Angelerio de Murrhone en los Abruzzos, santo anciano que había fundado la orden de los Celestinos⁵; la razón de esta inesperada elección fue que el eremita les había amenazado con el infierno si tardaban en elegir un papa. Desde su elección el santo varón —que tomó el nombre de Celestino V— fue retenido casi como prisionero en Nápoles por el rey Carlos II y el clan de los Colonna, protagonistas de la reforma moral y política de la Cristiandad. El nuevo papa procedió pronto al nombramiento de algunos cardenales de la misma tendencia, lo que era la única cosa hacedera, pero que suscitó las vivas protestas del partido adverso, los «mundanos», representados sobre todo por el clan Caëtani; y fue un cardenal de esta

³ Las civilizaciones orientales, en su decadencia cíclica, más o menos han desfigurado o corrompido los principios; la civilización occidental moderna los niega, lo que equivale a matar al paciente para hacer cesar la enfermedad; el *kali-yuga* está en todas partes.

⁴ Y puesto que hablamos de la colectividad, no hablamos de los santos.

⁵ Rama de los benedictinos extendida sobre todo en el siglo XIV; posee todavía monasterios en Italia.

familia quien conjuró al papa para que abdicara a su favor, y quien, convertido en papa a su vez —bajo el nombre de Bonifacio VIII— mantuvo a su predecesor prisionero en Roma. Celestino murió después de dos años de cautividad.

En un primer pasaje del *Inferno* en que se refiere a Celestino V, Dante «ve y reconoce» en el primer círculo del infierno, reservado a los pecados por omisión, «la sombra del que la gran renuncia hizo por cobardía» (III, 58-60). En un segundo pasaje del *Inferno*, es Bonifacio VIII quien habla de las «dos llaves que a mi predecesor no fueron caras» (XXVII, 103-105); en un tercer pasaje, se reprocha al mismo Bonifacio VIII «haber despojado mediante fraude (a Celestino V) de la Bella Dama (la Iglesia), para, a continuación, abusar de ella» (XIX, 55-57). La actitud de Dante respecto a Celestino V parece excesiva, pero hay que tener en cuenta los siguientes factores: en principio, la canonización del papa eremita llevada a cabo bajo el pontificado de Clemente V, tuvo lugar después de la terminación del *Inferno* según parece; pero, a continuación, Dante evita nombrar a Celestino V, de manera que se ha podido proponer la tesis de que, en el primer pasaje citado se trata, no de este papa, sino de Esaú o de Diocleciano, ambos más o menos traidores a su cargo⁶; en fin, sólo este primer pasaje sitúa al papa en el infierno —admitiendo que se trata verdaderamente de él—, mientras que en los otros dos pasajes a quien coloca allí es a Bonifacio VIII, y las alusiones a Celestino V —indiscutibles en estas ocasiones— no implican que este último resultara también condenado.

Como quiera que sea, si Dante no vaciló en hacer las insinuaciones que acabamos de citar, esto se explica por consideraciones a la vez espirituales y políticas en desfavor de Bonifacio VIII, y también, desde otro punto de vista, por el carácter altivo y combativo del poeta⁷; ahora bien, la elección de Bonifacio no fue posible sino por la abdicación de Celestino, acto inaudito en la historia del papado. Se ha reprochado al papa eremita haber caído sin resistencia bajo la influencia de los Colonna, reproche en modo alguno concluyente, pues los Colonna estaban de parte de los *spirituali*, odiaban —como el papa— la mundanalidad ambiciosa e insaciable del clero; Celestino V no tenía ningún

⁶ Reproche evidente para el hermano de Jacob, pero no para el emperador romano.

⁷ Cabe asombrarse de que Dante no haya sentido escrúpulos en colocar en el infierno a contemporáneos, o a grandes hombres controvertidos del pasado, ni en describir las penas infernales de una manera singularmente detallada; que él no temiera, pues, comprometer su responsabilidad en coagulaciones imaginativas forzosamente conjeturales y temerarias. Hay aquí sin duda un rasgo del espíritu europeo, muy lleno de inventiva pero poco sensible a los riesgos sutiles de la magia de las palabras y de las imágenes; pero se puede pensar también que Dante se haya sentido tanto más libre de imaginar un infierno demasiado concreto y sentencias demasiado perentorias, cuanto que su intención era compensar las tinieblas del *Inferno* mediante las luces liberadoras del *Paradiso*, lo que parece por lo demás indicar el franqueamiento del río Leteo hacia el final del *Purgatorio*, al ser la significación quintaesencial de este simbolismo la reabsorción de las accidentalidades en la Substancia pura.

motivo, por decir lo menos, para oponerse a tendencias justas —y conformes a sus propios sentimientos— por la simple razón de que sus cuasi-carceleros se adherían a ellas.

Celestino V habría podido realizar en principio sus proyectos de renovación de la Iglesia, pero se topó muy pronto con dificultades insospechadas, y ampliamente inimaginables para un hombre puro como él; es el haber desperdiciado esta ocasión, y el haberla desperdiciado en favor de un representante por excelencia de la tendencia mundana, lo que Dante no le pudo perdonar⁸.

Dicho esto, nos queda por dilucidar por qué Celestino V, hombre virtuoso si los ha habido, eludió lo que Dante consideraba como un deber imperativo; estas razones no podían interesar al águila de Florencia, o, al menos, se le escaparon en el momento en que escribía el *Inferno*; pero ellas explican y excusan la actividad del santo pontífice, que *a priori* no fue apenas un hombre de este bajo mundo. Queremos decir con esto que fue un contemplativo nato; un contemplativo no por conversión, sino por naturaleza, y esto es lo que se llama, en el lenguaje de la gnosis, un «pneumático», es decir, un ser aspirado, de una manera «sobrenaturalmente natural», por el Cielo. El nombre de *Celestinus* elegido por el nuevo papa, y dado a la orden monástica que él había fundado, indica por otra parte este sentido. Ahora bien, el pneumático vive del recuerdo de un paraíso perdido; no busca más que una cosa, el retorno a su origen, y, al tener él mismo una naturaleza casi angélica, ignora en una gran medida la naturaleza media de los hombres. Al no poder saber por adelantado que la media de los hombres se compone de fieras, Celestino V les creía —con santa ingenuidad— semejantes a él, o incluso mejores que él; ignoraba hasta qué punto las pasiones, las ambiciones y otras ilusiones dominan las inteligencias y las voluntades, y hasta qué punto los hombres son capaces de hipocresía, lo que prueba por lo demás su culpabilidad. Tuvo que ser papa para darse cuenta de ello.

Un compañero del joven Santo Tomás de Aquino dijo a éste, en presencia de otros jóvenes monjes, que mirase por la ventana para ver a un buey que volaba, lo que hizo el santo, sin ver nada, por supuesto. Todo el mundo se echó a reír, pero Santo Tomás, imperturbable, hizo esta observación: «Un buey que vuela es algo menos asombroso que

⁸ Otro santo papa que nos sorprende encontrar en el *Inferno* (XI, 6-1.1 es Anastasio II, acusado de haber caído en la herejía bajo la influencia de Fotino, vicario de Tesalónica; en realidad, este papa —deseoso de entenderse con Constantinopla— no había hecho más que recibir a Fotino con benevolencia, pero este incidente favoreció la ulterior confusión entre Anastasio II y el emperador Anastasio, partidario, éste, de la herejía monofisita. Dado este malentendido, el caso de este papa del siglo V no plantea el mismo problema que el del papa eremita contemporáneo de Dante.

un monje que miente.» No hay motivo para reprochar a las almas puras una cierta credulidad, que en realidad les hace honor, tanto más cuanto que su humildad les inclina a sobreestimar a los otros, en la medida en que la evidencia contraria no se impone de entrada.

Pier Angelerio aceptó la tiara porque creyó que ésta era la voluntad de Dios; pero lo que la providencia quería para él era una experiencia espiritual y no el pontificado; experiencia que habría de ser al mismo tiempo, para los otros, una lección de incorruptibilidad, y no un ejemplo de debilidad o de cobardía. Dios quiso mostrar por otra parte que hay vocaciones que se excluyen —a menos de dones muy raros, propios sobre todo de los profetas—, y ninguna vocación le es más agradable que la de la contemplación, la cual comprende todas las otras de una manera potencial. Por lo demás, Celestino V hubiese sido un papa ideal en el ambiente normal que deseaba Dante, es decir, bajo la protección de un emperador poderoso y plenamente consciente de su cargo, y, por consiguiente, en ausencia de los enredos políticos en medio de los cuales se debatían los pontífices romanos; es sin duda en esta perspectiva normal en la que el eremita de los Abruzzos aceptó la tiara, y es a causa de esta misma perspectiva por lo que el poeta de Florencia no le perdonó el haber renunciado a ella. Todo el problema está aquí en la definición del «deber»: la vocación imprescriptible del puro contemplativo —del «pneumático» cuya ascensión espiritual resulta de su substancia misma y no de una elección o de una conversión como es el caso del «psíquico»⁹— esta vocación contemplativa puede evidentemente armonizarse con una actividad en el mundo, pero en muchos casos —por razones diversas— no es así de hecho. En todo caso, es por los deberes que le son propios por lo que el contemplativo cumple plenamente con el amor a Dios, y por esto mismo con el amor a los hombres, puesto que éste está contenido en aquél.

Dante intentaba reemplazar la mundanalidad ilegítima de los papas por la laicidad legítima de los emperadores; laicidad muy relativa y de una cierta manera sacerdotal a su vez. Ahora bien, Celestino V fue el tipo exacto del papa espiritual; no es un pontífice de un género quien habría favorecido la revolución humanista y mundana que dio lugar al Renacimiento, inaugurando así la autodestrucción de la Cristiandad. Ni que decir tiene que Dante no podía saber lo que sería la revolución cultural de los Médicis y de los

⁹ El «pneumático» puede encarnar una actitud bien de conocimiento, o bien de amor, aunque la primera manifiesta más directamente su naturaleza esencial; no es forzosamente un gran sabio, pero sí es forzosamente un hombre puro y casi angélico. Por lo demás, los términos gnósticos son susceptibles de matices diversos, independientemente de las especulaciones valentinianas.

Borgia, pero discernía su principio, veía las consecuencias lejanas en las causas próximas. El estado de urgencia, pensaba, no permite consideraciones de vocación personal, ni siquiera en el caso de un santo como Celestino V.

Lo que Dante preveía, sus contemporáneos lo ignoraban o lo querían ignorar: los incorregibles pendencieros de la edad media se imaginaban que podían estar matándose entre sí y saqueándose mutuamente de manera indefinida en nombre de Dios, de los ángeles y de los santos; no presentían que esta misma contradicción, si sobrepasaba ciertos límites, terminaría por poner fin a su supremacía y a su régimen y, al mismo tiempo, a la Cristiandad de Occidente. Se ha calificado a Dante de «soñador» porque su plan del imperio no se realizó; en este caso, todo hombre que aconseja la sabiduría o la prudencia es retrospectivamente un soñador sí no es obedecido, y como ningún sabio es nunca obedecido a la perfección, todo sabio sería un soñador. Si la norma es un sueño, es un honor soñar.

No había, ni podía haber, entre Dante y Celestino V ninguna divergencia objetiva respecto al verdadero remedio para los males de este mundo; pero había una divergencia subjetiva de temperamento y de vocación, en el sentido de que Dante, conociendo perfectamente los derechos de la pura contemplación, creía no poder conceder al santo papa el beneficio de estos derechos, y ello por razones de «deber de estado». Como quiera que sea, para poder mantener el mundo en equilibrio, o para poder incluso mejorarlo en tal o cual sector, no basta con que haya hombres capaces de tomar medidas eficaces de acuerdo con los principios espirituales; es preciso también que haya santos que, semejantes al «motor inmóvil» aristotélico, no realicen más que «la única cosa necesaria», por consiguiente lo que constituye la razón de ser de toda ciudad humana. La savia de lo «útil» humano es lo «inútil» divino; esta idea evoca todo el misterio del sacrificio, y ante todo el de lo sagrado en sí mismo; de lo sagrado que determina todas las medidas y, al mismo tiempo, escapa a todas ellas.

CRITERIOS DE VALOR

¿En qué consiste el valor espiritual efectivo —no sólo virtual— de un hombre para quien la cuestión puede o debe plantearse? ¿En su inteligencia, su discernimiento, su conocimiento metafísico? Evidentemente no, si este conocimiento no se combina con una voluntad realizadora y con una virtud global que sean al menos suficientes. ¿Es en su voluntad realizadora, en su poder de concentración? No, si éste no se combina con el mínimo necesario de conocimiento doctrinal y de virtud. Y el valor espiritual no consiste tampoco en la virtud, si ésta no va acompañada de una comprensión doctrinal al menos satisfactoria ni de un esfuerzo realizador equivalente.

Todo esto es como decir que el valor espiritual de un hombre reside, no en un grado eminente sea de discernimiento, sea de concentración, sea aún de virtud, sino en un grado al menos suficiente de estas tres capacidades. Ahora bien, este grado suficiente implica que la capacidad ofrece lo esencial: es preciso, por consiguiente, que el conocimiento, para ser suficiente, contenga lo que es indispensable, y lo mismo vale decir, *mutatis mutandis*, respecto al esfuerzo y a la virtud.

Con toda evidencia, la ciencia intelectual más brillante es vana en ausencia de la iniciativa realizadora correspondiente y en ausencia de la virtud necesaria. Dicho de otro modo: la ciencia no es nada si se combina con la pereza espiritual y con la pretensión, el egoísmo y la hipocresía. De la misma manera, el poder de concentración más prestigioso no es nada si va acompañado de ignorancia doctrinal e insuficiencia moral; y asimismo también, la virtud natural es poca cosa sin la verdad doctrinal y la práctica espiritual que la valoricen con miras a Dios y que le restituyan así toda su razón de ser.

El conocimiento doctrinal indispensable es la distinción entre lo Absoluto y lo contingente. Luego conviene saber que lo contingente se encuentra prefigurado en lo Absoluto, y que lo Absoluto se proyecta en la contingencia; es por una parte el Logos celestial y, por otra parte, el Logos terrestre. Con toda evidencia, es preciso conocer las consecuencias escatológicas de la Naturaleza divina, porque el hombre no sabe nada si no admite la inmortalidad del alma y las exigencias de la vocación humana.

Por lo que se refiere a la concentración, que es la prolongación operativa del conocimiento, ella es estrechamente solidaria de la intención, hasta el punto de no valer más que por ésta. Un hombre que se concentrase poderosamente con la intención de obtener el don de los milagros o el prestigio de la santidad no ganaría nada y lo perdería todo;

por el contrario, un hombre que no lograra concentrarse —a pesar de poner en ello su mejor voluntad—, pero que lo hiciera con una intención espiritualmente aceptable, recibiría la aprobación del Cielo. Por lo demás, la legitimidad de la intención produce a fin de cuentas una concentración suficiente: el hombre que es perseguido por un toro huye sin necesidad de hacer un esfuerzo de concentración, y lo mismo ocurre a los amantes que se lanzan el uno hacia el otro para encontrarse; la eficacia, luego la concentración, está en la sinceridad de la intención, y ésta depende de la realidad de la situación. El hombre que reza porque quiere realmente escapar del infierno, o porque siente nostalgia del Paraíso, o porque ama a Dios y gusta de rezar, o porque la realidad de Dios se impone concretamente a su espíritu, un tal hombre realizará sin esfuerzo el fervor y, por consiguiente, la concentración, la unidad de espíritu, la interioridad contemplativa.

En cuanto a la virtud, que es la savia moral de toda operación espiritual, consiste esencialmente en la generosidad, luego en el don de sí mismo con respecto a Dios y la apertura del alma con respecto al prójimo. Y quien dice generosidad, dice desapego, porque el hombre ávido y mezquino no podría ser generoso. La generosidad, por su misma naturaleza, implica la intuición de las buenas intenciones de los demás: es decir, que el generoso no interpretará nunca mal las buenas intenciones, aunque pueda ocurrirle que interprete bien intenciones malas, en cuyo caso no será censurado por Dios, a condición de que se trate de un error accidental y excusable y no de un empecinamiento contrario a la verdad. Muchos hombres están en el infierno porque han sospechado gratuitamente de los hombres honrados; pero ni un solo hombre honrado está en el infierno porque se haya dejado engañar.

La virtud, para ser tal, es objetiva; se conforma a la realidad y no a la ilusión. La generosidad no es nunca complacencia ni debilidad; no es virtud más que por su fuerza interna. Se debe ser generoso hacia el prójimo en cuanto él sea víctima de un error o de una falta, pero nunca si se identifica con ellos. Se puede ser generoso con la pasión, pero no con el orgullo. Y más todavía: se puede ser generoso, en un mismo caso, una o dos veces, pero no una tercera vez. Como no se puede ser generoso con el diablo, puesto que no se le podría convertir, tampoco se puede serlo con hombres que comparten su espíritu. Sin embargo, se tiene el derecho moral, con todo honor, de sobreestimarlos *a priori*, pero no se tiene nunca el derecho de subestimar a los hombres de bien.

Sería falso concluir que los hombres que no discernen a la primera ojeada al diablo bajo un disfraz estén influenciados por él por el solo hecho de su error, porque su candor es natural y respetable; por el contrario, están afectados por el diablo aquellos que actúan como él, incluso si creen combatirlo y lo reconocen de entrada bajo cualquier disfraz. En una palabra, vale más ejercer una generosidad que por error absuelve a un cul-

pable, que tener un «sentido crítico» fogoso y acerbo que arrastre en su reprobación a inocentes.

La pobreza ante Dios se convierte en riqueza hacia los hombres: es decir, la receptividad con respecto a Dios se convierte en irradiación y generosidad con respecto al prójimo. Esta irradiación está siempre determinada por la verdad, no por una subjetividad gratuita, e implica por consiguiente un aspecto de rigor diamantino; rigor que, en ciertos casos, es la única caridad posible.

Ciertamente, lo ideal es que un hombre realice en grado eminente las tres condiciones o capacidades —a saber, el discernimiento intelectual, el esfuerzo espiritual y la belleza moral—, o que realice en este grado dos o una sola de ellas, pero poseyendo la otra —o las otras— en un grado suficiente; pero cuando se trata simplemente de saber si un hombre es espiritual o no, si es sincero o mundano, estas cimas no entran en cuenta. Con toda evidencia, vale infinitamente más realizar el equilibrio de las tres capacidades al menos de forma suficiente, que carecer del todo de una de ellas, aún poseyendo una brillante hipertrofia, convertida en aleatoria por el hecho mismo de su aislamiento.

A este sistema de criterios se le podría objetar que el valor espiritual de un hombre no es siempre manifiesto, y que es imposible descubrirlo en personas poco conocidas, pero esto está fuera de la cuestión, pues nosotros no consideramos más que los casos en que una situación espiritual o psicológica se hace patente y debe incluso hacerse patente, y en que además tenemos el derecho o incluso el deber de tener conocimiento de ella. Se trata aquí, no de preocuparnos por personas que no nos conciernen ni práctica ni teóricamente, sino de precavernos contra errores en los casos de personas que corren el riesgo bien de no obtener el debido reconocimiento porque sus talentos son modestos, bien, por el contrario, de gozar de un inmerecido prestigio porque sus talentos son excepcionales. El hombre se expone a los más graves daños espirituales, bien por desconocer un alma superior a causa de una ligera imperfección, o de una apariencia de imperfección, bien por rendir homenaje a un alma inferior por causa de una cualidad sobresaliente pero de hecho inoperante.

Nuestros tres criterios indican el fundamento mismo y, en cierto sentido, la base a la vez esencial y mínima de la vocación humana; y ésta no puede ser sino espiritual si el hombre es realmente hombre. La cima de la primera condición —la comprensión doctrinal— es una intelección directa que se manifiesta mediante una inspiración permanente y que es algo cercano a la profecía; el límite inferior de la comprensión doctrinal

es el conocimiento de las verdades indispensables para la salvación, o un conocimiento suficiente de los datos fundamentales de la metafísica.

La cima de la segunda condición —la tensión realizadora— es un estado de unión permanente con Dios; siendo el límite inferior de esta tensión la intención legítima y sincera y el esfuerzo que de ella resulta.

Finalmente, la cima de la tercera condición —la conformidad moral— es una perfecta belleza del alma: una nobleza que hace que el hombre vea las cosas desde arriba, no solamente en el plano de las abstracciones doctrinales, sino también en el de los sentimientos íntimos. Es percibir con el alma sensible la relatividad y la evanescencia de las cosas, y al mismo tiempo, desde el punto de vista opuesto y complementario, la absolutidad y la infinitud —y por consiguiente la permanencia— que ellas manifiestan a su manera y dejan transparentar; de ello resulta que el alma noble tiene siempre algo de incondicional y de diamantino al mismo tiempo que algo de ilimitado e irradiante; y esta irradiación se traduce precisamente en generosidad. En cuanto al límite inferior de la virtud, es esta generosidad elemental, o esta capacidad de poner la dignidad moral por encima del interés, lo que prueba que el hombre es realmente hombre, que lo es por vocación y no por accidente¹.

Toda esta criteriología es sin duda elemental, pero, sin embargo, suficiente desde el punto de vista de sus propios principios; los esquemas tienen derecho a la existencia a la vez que no son más que elipsis. En todo caso, los criterios de que se trata —y esto resulta de su propia naturaleza— suministran menos un instrumento para medir a los otros que un medio de verificarse a sí mismo, al menos *a priori*, y suponiendo que no haya que protegerse contra las ilusiones del prójimo; lo que, sin embargo, no nos autoriza a perder de vista que, potencialmente, los otros están en nosotros y nosotros estamos en los otros. Y por ello no estamos nunca dispensados de perfeccionar en nosotros mismos aquello cuya imperfección observamos a nuestro alrededor.

¹ Hagamos notar el hecho de que el valor moral de un hombre se manifiesta especialmente —sobre la base de factores generales y evidentes— por la facilidad con la que acepta críticas justificadas, y por añadidura tolera ligeras exageraciones en tales críticas; por la imparcialidad también con la que examina críticas incluso injustificadas, si no son demasiado inverosímiles; y por la prudencia y el sentido de las proporciones de que da muestras cuando las circunstancias le obligan a censurar a otro, lo que hará sin mostrarse vacilante en caso de certeza, pues la virtud no podría exigir indulgencia para los «lobos en el redil». La actitud global que acabamos de describir depende del desapego, por consiguiente también de la generosidad, pues ambas virtudes están ligadas; y ellas no son otras que la humildad y la caridad: la objetividad a la vez extintiva e irradiante.

III

FENOMENOLOGÍA ESTÉTICA Y TEÚRGICA

FUNDAMENTOS DE UNA ESTÉTICA INTEGRAL

El esoterismo implica cuatro dimensiones principales: una intelectual, de la que testimonia la doctrina; una volitiva o técnica, que engloba los medios directos o indirectos de la vía; una moral, que concierne a las virtudes intrínsecas y extrínsecas; una estética, de la que derivan el simbolismo y el arte desde el doble punto de vista objetivo y subjetivo.

Exotéricamente, la belleza representa, bien un atractivo excusable o inexcusable, bien una expresión de la piedad y, por lo mismo, el revestimiento de un simbolismo teológico; esotéricamente ejerce la función de medio espiritual en conexión con la contemplación y el «recuerdo» interiorizante. Por «estética integral» entendemos, en efecto, una ciencia que da cuenta, no solamente de la belleza sensible, sino también de los fundamentos espirituales de ésta¹, fundamentos que explican la frecuente conexión entre las artes y los métodos iniciáticos.

La estética en sí, al ser la ciencia de lo bello, concierne tanto a las leyes de la belleza objetiva como a las de la sensación de lo bello. Es objetivamente bello lo que expresa de ésta o aquella manera un aspecto del esplendor cósmico y, en última instancia, divino, y lo hace conforme a los principios de jerarquía y equilibrio que este esplendor implica y exige; la percepción de la belleza, que es una adecuación rigurosa y no una ilusión subjetiva, implica esencialmente, por una parte, una satisfacción de la inteligencia y, por otra, un sentimiento a la vez de seguridad, de infinitud y de amor. De seguridad, porque la belleza es unitiva y porque excluye, con una especie de evidencia musical, las fisuras de la duda y de la inquietud; de infinitud, porque la belleza, por su misma musicalidad, hace que se fundan los endurecimientos y los límites y de esta forma libera al alma de sus estrecheces, aunque solo fuera de una forma lejana e ínfima; de amor, porque la belleza llama al amor, es decir, invita a la unión y, por tanto, a la extinción unitiva. Todos estos factores producen la satisfacción de la inteligencia, que adivina espontáneamente en la belleza —en la medida en que la comprende— la verdad y el bien, o la realidad y su potencia liberadora.

¹ No hay que confundir la estética con el estetismo ni con el esteticismo. El segundo término evoca un movimiento literario y artístico de la Inglaterra del siglo XIX, mientras que el tercero —poco usado en francés pero corriente en alemán (*Aesthetizismus*) designa simplemente una preocupación abusiva por valores estéticos bien reales o imaginarios o, al menos, muy relativos. Por lo demás, no hay que arrojar demasiado fácilmente la piedra a los estetas románticos, que tenían el mérito de una nostalgia muy comprensible en un mundo que se hundía en una mediocridad sin esperanza y en una fealdad fría e inhumana.

El Divino Principio es el Absoluto y, siendo el Absoluto, es el Infinito. Es de la Infinitud de donde surge la *Mâyâ* manifestadora o creadora, y esta Manifestación realiza una tercera cualidad hipostática, la Perfección. Absolutidad, Infinitud, Perfección; por consiguiente: la belleza, en cuanto manifestación, exige la perfección, y ésta se realiza según la Absolutidad por una parte y según la Infinitud por otra. Al reflejar el Absoluto, la belleza realiza un modo de regularidad, y, al reflejar el Infinito, realiza un modo de misterio. Siendo perfección, la belleza es regularidad y misterio; es por estas dos cualidades por lo que estimula y al mismo tiempo apacigua a la inteligencia, y a la sensibilidad conforme a la inteligencia. En el arte sagrado se encuentra en todas partes, y necesariamente, la regularidad y el misterio. Según una concepción profana, la del clasicismo, es la regularidad la que hace la belleza; pero la belleza de que se trata está desprovista de espacio o de profundidad, puesto que es sin misterio y, por lo tanto, sin la vibración de la infinitud. Ocurre ciertamente en el arte sagrado que el misterio prevalece sobre la regularidad, o inversamente, pero los dos elementos están siempre allí; es su equilibrio el que crea la perfección.

La Manifestación cósmica refleja o proyecta necesariamente el Principio según la Absolutidad y según la Infinitud; inversamente, el Principio contiene o prefigura la raíz de la Manifestación, luego de la Perfección, y esto es el Logos. El Logos combina *in divinis* la regularidad y el misterio; es, por decirlo así, la Belleza manifestada de Dios; pero esta manifestación sigue siendo principal, no es cósmica. Se ha dicho que Dios es geómetra, pero es importante añadir que es también músico.

Absoluto, Infinito, Perfección. Podríamos representar el primer elemento por el punto, el segundo por los radios y el tercero por el círculo. La Perfección es el Absoluto proyectado, en virtud de la Infinitud, en la relatividad; es, por definición, adecuada, pero no es el Absoluto o, dicho de otro modo, es un determinado Absoluto —a saber, el Absoluto manifestado—, pero no es el Absoluto como tal; y por «Absoluto manifestado» hay que entender siempre lo siguiente: manifestado de una determinada manera. El Infinito es la Feminidad divina, de él procede la Manifestación; en el Infinito, la Belleza es esencial, luego informal, indiferenciada e inarticulada, mientras que en y por la Manifestación se coagula y se vuelve tangible, no solamente a causa del hecho mismo de la exteriorización, sino también, y positivamente, en virtud de su contenido, imagen del Absoluto y factor de necesidad, luego de regularidad.

La función cósmica o, más particularmente, terrenal de la belleza es la de actualizar en la criatura inteligente la memoria platónica de los arquetipos, hasta llegar a la Noche

luminosa del Infinito². Lo que nos lleva a la conclusión de que la comprensión plena de la belleza exige la virtud y se identifica con ella: es decir, de la misma manera que es preciso distinguir, en la belleza objetiva, la estructura exterior y el mensaje en profundidad, también hay que hacer una distinción, en el sentido de lo bello entre la sensación estética y la correspondiente belleza del alma, a saber, tal virtud. Fuera de toda cuestión de «consolación sensible», el mensaje de la belleza es a la vez intelectual y moral: intelectual, porque nos comunica, en el mundo de la accidentalidad, aspectos de la Substancia sin, no obstante, tener que dirigirse al pensamiento abstracto; y moral, porque nos recuerda lo que debemos amar y, por consiguiente, ser.

Conforme al principio platónico de que lo semejante se asocia de buen grado con lo semejante, Plotino observa que «es siempre fácil atraer al Alma universal..., construyendo un objeto apto para sufrir su influencia y recibir su participación. Ahora bien, la representación gráfica de una cosa es siempre apta para sufrir la influencia de su modelo; es como un espejo capaz de captar su apariencia»³.

Este pasaje enuncia el principio crucial de la relación casi mágica entre el recipiente conforme y el contenido predestinado, o entre el símbolo adecuado y la presencia sacramental del prototipo. Las ideas de Plotino deben ser comprendidas a la luz de las del «divino Platón»: ahora bien, Platón aprobaba los tipos fijos de las esculturas sagradas de Egipto, pero rechazaba las obras de los artistas griegos que imitaban la naturaleza en su accidentalidad exterior e insignificante siguiendo su imaginación individual. Este veredicto excluye de entrada, del arte sagrado, las reproducciones de un naturalismo virtuoso, exteriorizante, accidental y sentimentalista, que peca tanto por abuso de la inteligencia como por olvido de lo interior y de lo esencial.

Y de la misma, con mayor razón: el alma inadecuada, es decir, no conforme con su dignidad primordial de «imagen de Dios», no puede atraer las gracias que favorecen o incluso constituyen la santidad. Según Platón, el ojo es el «instrumento más solar», lo que Plotino comenta así: «Nunca el ojo habría visto el sol si no fuera él mismo de naturaleza solar, como tampoco el alma podría ver lo bello si no fuera bella ella misma.» Ahora bien, la Belleza platónica es un aspecto de la Divinidad, y es por esto por lo que es el «esplendor de lo Verdadero»; es decir, que la Infinitud es de alguna manera el aura

² Según Pitágoras y Platón, el alma ha oído las armonías celestiales antes de ser exiliada a la tierra, y la música despierta en el alma el recuerdo de estas melodías.

³ Este principio no puede impedir que una influencia celestial se manifieste incidental o accidentalmente en una imagen incluso muy imperfecta —quedando excluidas las obras de la perversión y de la subversión— por pura misericordia y a título de «excepción que confirma la regla».

del Absoluto, o que *Mâyâ* es la *shakti* de *Atmâ* y, por consiguiente, toda hipóstasis de lo Real absoluto —cualquiera que sea su grado— se acompaña de una irradiación que podríamos intentar definir con la ayuda de las nociones de «armonía», «belleza», «bondad», «misericordia» y «beatitud».

«Dios es bello y ama la belleza», dice un *hadîth* que hemos citado más de una vez⁴: *Atmâ* es no solamente *Sat* y *Chit*, «Ser» y «Consciencia» —o, más relativamente, «Potencia» y «Omnisciencia»—, sino también *Ananda*, «Felicidad», por consiguiente Belleza y Bondad⁵; y lo que queremos conocer y realizar debemos reflejarlo *a priori* en nuestro propio ser, porque no podemos conocer perfectamente, en el orden de las realidades positivas⁶, más que lo que somos.

Los elementos de belleza, sean visuales o auditivos, estáticos o dinámicos, no son solamente agradables, son, ante todo, verdaderos y su atractivo viene de su verdad; éste es el dato más evidente y, no obstante, menos comprendido de la estética. Además, como Plotino hace notar, todo elemento de belleza o de armonía es un espejo o un receptáculo que atrae la presencia espiritual que corresponde a su forma o a su color, si se puede decir; si esto se aplica lo más directamente posible a los símbolos sagrados, vale igualmente, de una manera menos directa y más difusa, para todas las cosas armónicas, luego verdaderas. Así, un ambiente artesanal hecho de una sobria belleza —porque no se trata de suntuosidad más que en casos muy particulares— atrae o favorece la *barakah*, la «bendición»; no es que cree la espiritualidad, como tampoco el aire puro crea la salud, pero es, en todo caso, conforme a ella, lo que es mucho, y lo que es, humanamente, lo normal.

A pesar de estos datos que nos parecen evidentes y que se encuentran corroborados por todas las bellezas que el cielo ha otorgado a los mundos tradicionales, algunos preguntarán sin duda qué conexión puede tener el valor estético de una casa, de un mobiliario

⁴ Otro *hadîth* nos recuerda que «el corazón del creyente es dulce y ama la dulzura (*halâwah*)». Lo «dulce», según la palabra árabe, es al mismo tiempo lo agradable con un matiz de belleza primaveral; lo que equivale a decir que el corazón del creyente es profundamente benévolo, porque, al haber vencido la dureza propia del egoísmo y la mundanalidad, está hecho de dulzura o de generosa belleza.

⁵ Cuando el Corán dice que Dios «se ha prescrito a sí mismo la Misericordia» (*Rahrnah*), afirma que ésta pertenece a la Esencia misma de Dios; por lo demás la noción de Misericordia no da cuenta, más que de una manera parcial y extrínseca, de la naturaleza beatífica del Infinito.

⁶ Esta reserva significa que no conocemos las realidades privativas —que precisamente manifiestan irrealidad— más que por contraste; por ejemplo, el alma comprende la fealdad moral en la medida en que ella misma es moralmente bella, y no puede serlo más que por participación en la Belleza divina, la Belleza en sí misma.

rio o de un utensilio con la realización espiritual. ¿Cuándo, pues, un Shankara se ha ocupado de estética o de moral? A esto respondemos que el alma de un sabio de esta envergadura es naturalmente bella y está indemne de toda mezquindad y que, además, un ambiente íntegramente tradicional —sobre todo en un medio como el de los brahmanes— excluye ampliamente, si no absolutamente, la fealdad artística o artesanal; de manera que un Shankara no tenía nada que enseñar —ni *a fortiori* que aprender— sobre el tema de los valores estéticos, a menos de ser un artista por vocación y por profesión, algo que no fue y que su misión estaba lejos de exigir.

Ciertamente, la sensación de lo bello puede efectivamente no ser más que un placer, según el grado de receptividad; pero según su naturaleza y para el Intelecto y en virtud, por supuesto, de su objeto, ofrece paralelamente a su musicalidad una satisfacción intelectual, por consiguiente, un elemento de conocimiento.

Resulta necesario disipar aquí el error según el cual todo en la naturaleza es bello por el solo hecho de pertenecer a ella, y de que todo en la producción tradicional es asimismo bello por pertenecer a la tradición; que, por consiguiente, la fealdad no existe ni en el reino animal ni en el reino vegetal, puesto que, al parecer, toda criatura «es perfectamente lo que ella debe ser», lo que no tiene, verdaderamente, la menor relación con la cuestión estética; y que el más magnífico de los santuarios no es más bello que cualquier utensilio, porque el utensilio «es exactamente lo que debe ser». Esto es pretender, no sólo que una especie animal fea es estéticamente equivalente a una especie bella, sino también que la belleza no vale más que por la ausencia de fealdad y no por su contenido propio, como si la belleza de un hombre fuera el equivalente de la belleza de una mariposa, una flor o una gema. Ahora bien, la belleza es una cualidad cósmica que no se deja reducir a abstracciones extrañas a su naturaleza; paralelamente, lo feo no está solamente en la cosa que no es enteramente lo que debe ser, no consiste solamente en una imperfección accidental o en una falta de gusto; está en todo lo que manifiesta, accidental o substancialmente, artificial o naturalmente, una privación de verdad ontológica, de bondad existencial o, lo que viene a ser lo mismo, de realidad. La fealdad es, muy paradójicamente, la manifestación de una nada relativa: de una nada que no puede afirmarse más que negando o socavando un elemento de Ser, por consiguiente de belleza. Es decir que, de una cierta manera y hablando elípticamente, lo feo es menos real que lo bello, y no existe en suma más que gracias a una belleza subyacente a la que desfigura; en resumen, es la realidad de una irrealidad, o la posibilidad de una imposibilidad, como todas las manifestaciones privativas.

El argumento de que la cualidad estética está lejos de coincidir siempre con la cualidad moral y que, por consiguiente, es algo vano, este argumento, justo por su observación y falso por su conclusión, deja de lado una evidencia, a saber, que el mérito ontológico y en principio espiritual de la belleza permanece intacto en su plano; que una cualidad estética no sea valorada no impide que pudiera y debiera serlo y que en tal caso probaría su potencialidad espiritual y, por tanto, su verdadera naturaleza. Inversamente, la fealdad es una privación incluso cuando se alía con la santidad, que no puede volverla positiva, pero que evidentemente la neutraliza, exactamente como la perversión moral esteriliza la belleza, pero sin abolirla en lo que tiene de existencial, no de volitivo⁷.

El dilema de los moralistas encerrados en la alternativa del «blanco o negro» se resuelve metafísicamente por la complementariedad entre la trascendencia y la inmanencia: según la primera, nada es realmente bello porque sólo Dios es la Belleza; según la segunda, toda belleza es realmente bella porque es la Belleza de Dios. De ello resulta que toda belleza es a la vez una puerta cerrada y una puerta abierta o, dicho de otro modo, un obstáculo y un vehículo. O bien la belleza nos aleja de Dios porque se identifica enteramente en nuestro espíritu con su soporte terreno, que en tal caso ejerce la función de ídolo, o bien nos aproxima a Dios porque percibimos en ella las vibraciones de Beatitud y de Infinitud que emanan de la Belleza divina⁸.

Muy paradójicamente, lo que acabamos de decir se aplica también a las virtudes; los sufíes insisten en ello. Como las bellezas físicas, las bellezas morales son a la vez soportes y obstáculos: son soportes gracias a su naturaleza profunda, que pertenece ontológicamente a Dios, y son obstáculos en la medida en que el hombre se las atribuye como mérito cuando no son más que aperturas hacia Dios en medio de las tinieblas de la debilidad humana.

La virtud separada de Dios se convierte en orgullo, como la belleza separada de Dios se convierte en un ídolo; y la virtud unida a Dios se convierte en santidad, como la belleza unida a Dios se convierte en sacramento.

⁷ Ésta es toda la diferencia que existe entre los rasgos de un rostro y su expresión, o entre la forma de un cuerpo y sus gestos, o incluso, entre la forma de un ojo y su mirada. Esto no impide que incluso la mirada de una persona moralmente imperfecta pueda poseer belleza cuando expresa la primavera de la juventud, o simplemente la alegría, un buen sentimiento o la tristeza; pero todo esto es una cuestión de grado, sea de la belleza natural, sea de la imperfección moral.

⁸ Ramakrishna, contemplando un vuelo de grullas, un león, una danzarina, caía en éxtasis. Es lo que se llama «ver a Dios en todas partes»; no descifrando los simbolismos, por supuesto, sino percibiendo las esencias.

LOS GRADOS DEL ARTE

El arte tradicional deriva de una creatividad que combina una inspiración celestial con un genio étnico, y esto a la manera de una ciencia que posee unas reglas y no de una improvisación individual; *ars sine scientia nihil*.

La obra artística o artesanal implica dos perfecciones, la de superficie y la de profundidad: en la superficie, la obra debe estar bien hecha, conforme a las leyes del arte y a las exigencias del estilo; en profundidad, debe poder comunicar la realidad que expresa. Esto explica por qué el arte tradicional se refiere al esoterismo en cuanto a la forma, y a la realización espiritual en cuanto a la práctica: pues la forma expresa la esencia, y la comprensión de la forma evoca y exige la superación de ésta con miras a la esencia o al arquetipo.

El artista, al modelar la obra —la forma— se da forma a sí mismo; y como la razón de ser de la forma es comunicar la esencia o el contenido celestial, el artista ve a *priori* éste en el continente formal; realizando la forma a partir de la esencia, se hace esencia al realizar la forma.

Sin duda hay que hacer una distinción, en el marco de una civilización tradicional, entre el arte sagrado y el arte profano. La razón de ser del primero es la comunicación de verdades espirituales, por una parte, y, por otra, de una presencia celestial; el arte sacerdotal tiene en principio una función propiamente sacramental. Evidentemente la función del arte profano es más modesta. Consiste en proporcionar lo que los teólogos llaman «consolaciones sensibles», con miras a un equilibrio útil para la vida espiritual, de la misma manera que los pájaros y las flores en un jardín. El arte, cualquiera que sea —incluida la artesanía—, está aquí para crear un clima y forjar una mentalidad; asume así, directa o indirectamente, la función de la contemplación interior, el *darshan* hindú: contemplación de un hombre santo, de un lugar sagrado, de un objeto venerable, de una imagen divina¹.

¹ Cuando se comparan las pinturas estruendosas y pesadamente carnales de un Rubens con obras nobles, correctas y profundas tales como la Giovanna Tornabuoni de Ghirlandaio o el biombo de los cerezos en flor de Kôrin, puede uno preguntarse si el término de «arte profano» puede servir de denominador común para producciones tan profundamente desiguales. En el caso de las obras nobles e impregnadas de espíritu contemplativo, uno preferiría hablar de arte «extra-litúrgico», sin tener que especificar si es pro-

En principio y en ausencia de factores opuestos capaces de neutralizar este efecto, el fenómeno estético es un receptáculo que atrae una presencia espiritual; si esto se aplica lo más directamente posible a los símbolos sagrados, donde esta cualidad se superpone a una magia sacramental, esto vale igualmente, de una manera más difusa, para todos los elementos de armonía, luego de verdad hecha sensible.

Ningún arte es en sí mismo una creación humana; pero el arte sagrado tiene de particular que su contenido esencial es una revelación, que manifiesta una forma propiamente sacramental de la realidad celestial, como el icono de la Virgen con el Niño pintado por un ángel, o por san Lucas inspirado por un ángel, y como el icono de la Santa Faz que se remonta al santo sudario y a santa Verónica; o como las estatuas de Shiva danzando o las imágenes pintadas o esculpidas de los Budas, de los Bodhisattvas, de las Taras. En la misma categoría, según la acepción más vasta del denominador, entran la salmodia ritual en lengua sagrada —en sánscrito, hebreo y árabe principalmente— y también, en ciertos casos, la caligrafía igualmente ritual de los Libros santos; de un orden menos directo son, en general, la arquitectura o al menos la ornamentación de los santuarios, los objetos litúrgicos, las vestimentas sacerdotales. Sería difícil dar cuenta en pocas líneas de todos los posibles géneros de la expresión sacra, que comprende modos tan diversos como la recitación, la escritura, la arquitectura, la pintura, la escultura, la danza, el gesto, los vestidos; seguidamente vamos a ocuparnos sólo de las artes plásticas, incluso únicamente de la pintura, puesto que la pintura es, por lo demás, la más inmediatamente tangible y también la más explícita de las artes.

Hay también, al lado de los iconos de Cristo y de la Virgen, la multitud de las demás imágenes hieráticas que relatan hechos de la historia sagrada o de la vida de los santos; igualmente hay, en la iconografía budista, después de las imágenes centrales, las numerosas representaciones de las personificaciones secundarias; es esta categoría más o menos periférica la que nosotros llamamos arte sagrado indirecto, aunque no siempre exista una línea de demarcación rigurosa entre él y el arte sagrado directo o central. La función de esta ramificación —aparte de su significado didáctico— es hacer irradiar el espíritu de las imágenes centrales a través de una imaginería diversa que capte el movimiento de la mente infundiéndole la irradiación de lo inmutable e imponiendo así al alma inestable una tendencia a la interiorización; esta función es, pues, completamente análoga a la de

fano o no, o en qué medida lo es. Por lo demás, es preciso distinguir entre el arte profano normal y el desviado, que por este hecho deja de ser un término de comparación.

la hagiografía o incluso a la de los libros de caballería, sin olvidar los cuentos de hadas cuyo simbolismo, como es sabido, procede de lo espiritual, luego de lo sagrado.

El arte sagrado está muy lejos de ser siempre perfecto, aunque forzosamente lo sea en sus principios y en sus mejores producciones; no obstante, en la gran mayoría de las obras imperfectas, los principios compensan las debilidades accidentales, un poco como el oro compensa, desde un cierto punto de vista, el escaso valor artístico de un objeto. Dos escollos acechan al arte sagrado y al arte tradicional en general: un virtuosismo ejercido hacia el exterior y hacia la superficialidad, y un convencionalismo sin inteligencia y sin alma; lo que, es preciso insistir en ello, raramente desposee al arte sagrado de su eficacia global, especialmente de su capacidad de crear una atmósfera fijadora e interiorizante. En cuanto a la imperfección, una de sus causas puede ser la inexperiencia cuando no la incompetencia del artista; las obras más primitivas raramente son las más perfectas, pues hay en la historia del arte períodos de aprendizaje como hay después períodos de decadencia; decadencia debida, muy a menudo, al virtuosismo. Otra causa de imperfección es la ininteligencia, bien individual, bien colectiva: la imagen puede carecer de calidad porque el artista —utilizando esta palabra aquí en un sentido aproximativo— carece de inteligencia o de espiritualidad, pero puede igualmente llevar la impronta de una cierta ininteligencia colectiva que proviene de la convencionalización sentimental de la religión común; en este caso, el psiquismo colectivo reviste al elemento espiritual de una especie de «piadosa tontería», pues si hay una ingenuidad encantadora, también hay una ingenuidad irritante y moralizadora. Esto hay que decirlo a fin de que no se piense que las expresiones artísticas de lo sagrado dispensan del discernimiento y obligan al prejuicio, y para que no se pierda de vista que en el terreno tradicional en general se da, en todos los planos, una lucha constante entre una tendencia que espesa y otra que vuelve transparente y conduce de lo psíquico a lo espiritual. Todo esto se resume en la observación de que el arte sagrado es perfecto como tal, pero que no lo es forzosamente en todas sus expresiones.

El arte sagrado es vertical y ascendente, mientras que el arte profano es horizontal y equilibrador. En el principio no había nada profano; cada utensilio era un símbolo y hasta la decoración era simbólica y sacra. Pero, con el tiempo, la imaginación se extendió cada vez más sobre el plano terrenal y el hombre fue sintiendo la necesidad de un arte que fuera para él mismo y no sólo para el Cielo; igualmente la tierra, que en un principio era sentida como una prolongación o una imagen del Cielo, fue haciéndose cada vez más la tierra pura y simple, es decir, que lo humano se veía cada vez más con el derecho a no ser más que humano. Si la religión tolera este arte es porque tiene su función legítima en la economía de los medios espirituales, en la dimensión horizontal o terrenal y con vistas a la dimensión vertical o celestial.

Sin embargo, debemos recordar aquí que la distinción entre un arte sagrado y un arte profano es insuficiente y demasiado expeditiva cuando se quieren tener en cuenta todas las posibilidades artísticas; es preciso, pues, recurrir a una distinción suplementaria, a saber, entre un arte litúrgico y un arte extralitúrgico; en el primero, aunque en principio coincida con el arte sagrado, pueden darse modalidades más o menos profanas, de la misma manera que, inversamente, el arte extralitúrgico puede implicar manifestaciones sagradas.

El término de «consolación sensible» aplicado abusivamente por los teólogos al propio arte sagrado, como por lo demás también a las bellezas de la naturaleza virgen — como si la belleza no tuviera que transmitir otra cosa que consolaciones²— conviene mejor a los géneros modestos del arte y a los encantos secundarios de la naturaleza. Estos géneros están aquí para comunicar un clima de santa infancia que los envenenadores culturalistas —siempre agresivos y megalómanos— calificarían sin duda de «amaneramiento», lo que no es más que un calumnioso abuso de lenguaje; en realidad, el arte no tiene ningún derecho —en la misma medida en que es modesto e incluso más allá de esta reserva— a ser grandilocuente y titánico, puesto que la misión del artista es la de hacer una obra de equilibrio y de salud y no de tormenta inútil.

Ciertamente, el artista no modela su obra con la sola intención de producir un objeto espiritual o psicológicamente útil; la produce también por la alegría de crear imitando y de imitar creando, es decir, de desprender la intención existencial del modelo o, en otros términos, de extraer de este último su misma quintaesencia; al menos, así es en ciertos casos, que sería desproporcionado y pretensioso generalizar. En otros casos, por el contrario, el trabajo del artista es una extinción de amor; el artista muere, por así decir, creando: lleva a cabo una obra de unión al identificarse con el objeto admirado o amado, al recrearlo según la música de su propia alma. En otros casos aún —todos estos casos pueden y deben por otra parte combinarse en diversos grados— el artista se apasiona por la adaptación del objeto a tal o cual materia o a tal o cual técnica: los grabadores japoneses prestan al Fuji y a otros paisajes una calidad que hace pensar en la madera que utilizan; los pintores de biombos presentan los ríos y la luna en función del fondo dorado que los enfatiza otorgándoles por añadidura un perfume celestial.

En todo caso, la «consolación sensible» está en el trabajo antes que en el resultado; la santificación del artista religioso precede a la del espectador. Todo arte legítimo satisface a la vez la emotividad y la inteligencia, tanto durante la elaboración como en la obra acabada.

² Es cierto que esta noción de «consolación» tiene un alcance más profundo en el terreno místico.

Igualmente hay en el arte un deseo de fijación de las formas visuales, auditivas o de otro tipo que se nos escapan y que queremos retener o poseer; a este deseo de fijación o de posesión se une con total naturalidad un deseo de asimilación, porque una propiedad debe no solamente ser bella, debe ser también enteramente nuestra, lo que nos conduce, directa o indirectamente, según los casos, al tema de la unión y del amor.

La miniatura hindú, o, más particularmente, vishnuíta, es uno de los artes extraliterarios más perfectos que existen, y no vacilaríamos en decir que algunas de sus producciones están en la cumbre de la pintura universal. Heredera de la pintura sagrada de la que los frescos de Ajanta nos ofrecen un último vestigio, la miniatura hindú ha sufrido influencias persas, pero es esencialmente hindú y no tiene nada de sincretista³; ha realizado, en todo caso, una nobleza de dibujo, de colorido, de estilización en general y, en definitiva, un clima de candor y de santidad que resultan insuperables y que, en las mejores de sus obras, introducen al espectador en un ambiente casi paradisíaco, una especie de prolongación terrenal de la infancia celestial.

La miniatura hindú, krishnaíta o ramaíta, visualiza estos jardines espirituales que son el *Mahâbhârata*, el *Bhagavâta-Purâna*, el *Râmâyana*, pero describe igualmente motivos musicales bajo diversas formas noveladas, y también los sentimientos contradictorios que puede suscitar el amor en diversas situaciones; la mayoría de estos temas nos mantienen, voluntariamente o no, bajo el embrujo de la flauta de Krishna. Algunas de estas pinturas, en las que un máximo de rigor y de musicalidad se combina con una fuerte expresividad espiritual, pertenecen indiscutiblemente al arte sagrado, por el hecho de que el epíteto de «profano» no puede ya aplicarse a ellas; *spiritus ubi vult spirat*. Esta es una posibilidad que encontramos también en otros campos, por ejemplo, cuando hay que rendirse a la evidencia de que la *Bhagavadgîta*, que lógicamente procede de inspiración secundaria, es en realidad una *Upanishad*, luego una revelación de fuerza mayor, o cuando determinado santo, que socialmente pertenece a una casta inferior, es reconocido como poseedor personal de la calidad de brahmán.

Todas estas observaciones se aplican igualmente a esa otra cima de la pintura que alcanza el biombo japonés; además de que este género prolonga conscientemente en numerosas obras la pintura zenista o más o menos taoísta de los kakemonos, cuyo contenido es el paisaje o la planta, aparte de otros temas que no tenemos por qué tomar, en con-

³ Ya se trate de arte, de doctrina o de otra cosa, hay sincretismo en el caso de la reunión de elementos dispares, y no en el de una unidad que ha asimilado elementos de diversa procedencia.

sideración aquí, alcanza a menudo un grado de perfección y de profundidad que no permite separarlo de la contemplación budista o shintoísta.

Otro género de arte extralitúrgico muy atractivo por su originalidad a la vez poderosa y cándida es el arte balinés, en que los motivos hindúes se combinan con formas propias del genio malayo; el que este genio —haciendo abstracción de la influencia hindú— se haya desarrollado sobre todo en el dominio de la artesanía y de la arquitectura en madera, en bambú y en paja, no impide reconocerle cualidades que alcanzan algunas veces el arte grande; nadie duda que, desde el punto de vista de los valores intrínsecos, y no simplemente de tal o cual gusto, una bella granja de Borneo o de Sumatra ofrece mucho más que lo que puede ofrecer esa pesadilla escayolada que es una iglesia barroca⁴.

Con los géneros que acabamos de evocar, estamos evidentemente en las antípodas, no de ciertas miniaturas medievales sin duda, ni de las obras más nobles o más tempranas del *Quattrocento*, sino del titanismo dramático o del delirio carnal y grosero de los megalómanos del Renacimiento y del siglo XVII, apasionados de la anatomía, la tormenta, el mármol y el gigantismo.

El arte no tradicional, del que nos es preciso decir algunas palabras, engloba el arte clásico de la antigüedad y del Renacimiento y se prolonga hasta el siglo XIX, el cual engendra, por reacción contra el academicismo, la pintura impresionista y los géneros análogos; esta reacción se descompone rápidamente en toda clase de perversidades, bien «abstractas», bien «surrealistas»; en todo caso, sería más propio hablar de «sub-realismo». No hace falta decir que hay incidentalmente, tanto en el impresionismo como en el clasicismo —en el que englobamos al romanticismo, puesto que sus principios técnicos son los mismos—, obras válidas, pues las cualidades cósmicas no pueden dejar de manifestarse en este terreno, y una determinada aptitud individual no puede dejar de prestarse a esta manifestación; pero estas excepciones, en que los elementos positivos consiguen neutralizar los principios erróneos o insuficientes, están lejos de poder compensar los graves inconvenientes del arte extratradicional, y nosotros renunciaríamos de buena gana a todas sus producciones si fuese posible desembarazar al mundo de la pesada hipoteca del culturalismo occidental, con sus vicios de impiedad, dispersión y envenenamiento. Lo menos que se puede decir es que no es este género de grandeza la que

⁴ Otro tanto diríamos de los santuarios sintoístas que se han calificado de «graneros», especialmente los de Isé.

nos aproxima al Cielo. «Dejad que los niños se acerquen a mí y no se lo impidáis, porque el Reino de Dios es de los que son como ellos.»

Este culturalismo es prácticamente sinónimo de civilizacionismo, luego de racismo implícito; según este prejuicio, la humanidad occidental demostraría su superioridad mediante el «milagro griego» y todas sus consecuencias, luego mediante la antropolatría —no es sin fundamento por lo que se habla de «humanismo»— y la cosmolatría que caracterizan o más bien constituyen la mentalidad clasicista. Ahora bien, el «milagro griego» es ante todo un abuso de la inteligencia, que no habría podido producirse si la consciencia de lo sagrado no hubiese desaparecido en amplias capas de la clase dirigente —a pesar del orfismo y del platonismo—, bajo la presión de una mentalidad cada vez más profana, es decir, de una inteligencia exteriorizada e exteriorizante, inestable, aventurera y apasionada por las novedades; conforme a esta mentalidad, los modernos ven en el espíritu más exteriorizado y más emprendedor una inteligencia superior o incluso la inteligencia sin más.

Como creemos haber observado en otras ocasiones, lo que hay que censurar en el naturalismo artístico no es la observación exacta de la naturaleza, sino el hecho de que esta observación no se encuentre compensada y disciplinada por una consciencia equivalente de la sobrenaturaleza, esto es de las esencias de las cosas, como la que tiene lugar especialmente en el arte egipcio; en todos los artes sagrados, el estilo, que indica un modo de interioridad, corrige lo que la imitación de la naturaleza corre el riesgo de tener de exterior, contingente y accidental; y diremos incluso que la consciencia de las esencias compromete o estorba en una cierta medida, si no una observación suficiente de las cosas exteriores, al menos su transmisión gráfica rigurosa, aunque —insistimos en ello— no haya ninguna compatibilidad de principio entre el diseño exacto y la contemplación que le confiere la impronta de interioridad o de esencialidad. Esta combinación se encuentra por lo demás prefigurada por la cualidad casi interior de las formas normativas, cualidad que precisamente exige un tratamiento artístico que la valore, de acuerdo con los elementos de esta dimensión fijativa o cristalizadora que es el arte figurativo.

El perfecto equilibrio entre una noble naturalidad y una estilización interiorizante y esencializadora es un fenómeno precario, pero siempre posible. Es evidente que la esencialidad o la «idea» prevalece sobre la naturalidad; la intuición y la expresión de la sobrenaturaleza prevalecen sobre la observación y la imitación de la naturaleza. A cada cosa sus derechos según su lugar.

Una obra de arte naturalista del género más académico puede ser perfectamente agradable y noblemente sugestiva en virtud de la belleza natural que copia, pero es, sin embargo, mentirosa en la medida en que es exacta; es decir, cuando quiere hacer pasar la superficie plana por un espacio de tres dimensiones, o la materia inerte por un cuerpo vivo. Si se trata de pintura, es preciso respetar tanto la superficie plana como la inmovilidad: es importante por consiguiente que no haya ni perspectiva, ni sombras, ni movimiento, a menos de una estilización que precisamente permita integrar la perspectiva y las sombras en el plano, a la vez que confiera al movimiento una cualidad esencial, luego simbólica y normativa. Si se trata de escultura es preciso no sólo respetar la inmovilidad de la materia suprimiendo el movimiento o reduciéndolo a un tipo de movimiento esencial, equilibrado y casi estático, hace falta también tener en cuenta la materia particular que se utiliza: expresando la naturaleza de un cuerpo vivo, o tal o cual aspecto esencial de su naturaleza y, por ello, tal o cual «idea» subyacente, es importante tener en cuenta la naturaleza de la arcilla, de la madera, de la piedra, del metal; así, la madera permite modalidades distintas que las materias minerales y, entre éstas, el metal permite poner de relieve otras cualidades de expresión que no permite la piedra.

La estilización, ya lo hemos visto, permite un máximo de naturalismo en la medida en que sabe imponerle un máximo de esencialidad; dicho de otro modo una cumbre de exteriorización creadora reclama una cumbre de poder interiorizador y exige por consiguiente el dominio de los medios mediante los cuales este poder puede realizarse. En la mayoría de los casos el arte se detiene a medio camino, y está bien que sea así puesto que no hay concretamente ninguna razón para que sea de otra manera; el arte tradicional cumple perfectamente su papel; el arte no lo es todo, y sus producciones no tienen que ser absolutas. Pero esto es independiente del principio de que el arte sagrado debe satisfacer a todo creyente sincero; es decir, que falta a su misión si su tosquedad o, por el contrario, su virtuosismo superficial deja insatisfecho o incluso turba a los fieles de buena voluntad, a quien la humildad preserva de toda intolerancia y de toda acritud mundana.

Ya hemos señalado que hay una incompatibilidad relativa y no irremediable — incompatibilidad de hecho y no de principio— entre el contenido espiritual o la irradiación de una obra de arte y un naturalismo implacable y virtuoso: es como si la ciencia del mecanismo de las cosas matara su espíritu, o al menos amenazara gravemente con matarlo. Por un lado, tenemos un tratamiento ingenuo, pero cargado de gracias y que difunde una atmósfera de seguridad, de felicidad y de santa infancia; por otro lado —en la antigüedad clásica y, después, a partir del *Quintocento*— tenemos, por el contrario, un tratamiento científicamente acabado, pero el contenido es humano y no celestial —o,

más bien, es «humanista»— y la obra sugiere, no la infancia todavía próxima al Cielo, sino la edad adulta caída en desgracia y expulsada del Paraíso.

Al calificar al arte de calcar la naturaleza como abuso de la inteligencia, hemos señalado su analogía con la ciencia moderna: el naturalismo artístico, como la ciencia exacta, tienen aspectos válidos, puesto que son verdaderos en cierto aspecto, pero, de hecho, el hombre medio es incapaz de completar esta verdad enteramente exterior, o estas verdades respectivas, con sus complementos indispensables, sin los cuales la ciencia y el arte no pueden realizar el equilibrio conforme a la realidad total que lógicamente los determina. Todo el mundo comprueba hoy que la eficacia de las ciencias experimentales no significa ya un argumento a su favor, puesto que las calamidades que engendran son precisamente producto de su eficacia; asimismo el naturalismo artístico, justamente por representar un máximo de adecuación, ha privado, a fin de cuentas, a las almas —visto el uso que se ha hecho de él durante demasiado tiempo— de un alimento sano y conforme a sus verdaderas necesidades.

Por lo demás, un elemento que ha contribuido poderosamente a arruinar el arte de una manera o de otra es la búsqueda de la originalidad y la ambición; esto es todo lo que hace falta para privar al arte, por término medio y a pesar de excepciones dignas de elogio, de esa atmósfera de candor y de tranquila felicidad, o de santidad, que forman parte de su razón de ser.

La analogía entre el naturalismo artístico y la ciencia moderna nos permite abrir aquí un paréntesis. No reprochamos a la ciencia moderna el ser una ciencia fragmentaria, analítica, privada de elementos especulativos, metafísicos y cosmológicos, o provenir de los residuos o de los desechos de las ciencias antiguas; le reprochamos ser subjetiva y objetivamente una transgresión, y llevar subjetiva y objetivamente al desequilibrio y por consiguiente al desastre.

Inversamente, tampoco sentimos por las ciencias tradicionales una admiración incondicional; los antiguos también tenían su curiosidad científica, también ellos operaban con conjeturas y, cualquiera que haya podido ser su sentido del simbolismo metafísico o místico, a veces —o incluso a menudo— se equivocaron en planos sobre los que deseaban tener un conocimiento, no de principios trascendentes, sino de hechos físicos. Es imposible negar que en el plano de los fenómenos, que forma sin embargo parte integrante de las ciencias naturales, por decir lo mismo, los antiguos —o los orientales— han mantenido concepciones inadecuadas, o que sus conclusiones eran a menudo de lo más ingenuo; ciertamente, no les reprochamos haber creído que la tierra era plana o que el sol y el firmamento daban vueltas a su alrededor, puesto que esta apariencia es natural

y providencial para el hombre; pero sí se les puede reprochar tales o cuales conclusiones falsas extraídas de determinadas apariencias y con la ilusión de hacer, no simbolismo y especulación espiritual, sino ciencia fenoménica, o exacta si se quiere. Tampoco se puede negar que la medicina está para curar, no para especular, y que los antiguos ignoraban muchas cosas en este campo, a pesar de su gran saber en determinados sectores; diciendo esto, estamos muy lejos de discutir que la medicina tradicional tenía, y tiene, la inmensa ventaja de una perspectiva que engloba al hombre total, que era, y es, eficaz en casos en que la medicina moderna resulta impotente; que la medicina moderna contribuye a la degeneración del género humano y a la superpoblación; que una medicina absoluta no es ni posible ni deseable, y ello por evidentes razones. Pero que no se diga que la medicina tradicional es superior por el solo hecho de sus especulaciones cosmológicas y en ausencia de tales o cuales remedios eficaces, ni que la medicina moderna, que posee tales remedios no es más que un despreciable residuo porque ignora dichas especulaciones; o que los médicos del Renacimiento, como Paracelso, hicieron mal descubriendo los errores anatómicos y de otra clase de la medicina greco-árabe; o, de una manera general, que las ciencias tradicionales son maravillosas en todos los sentidos y que las ciencias modernas, la química por ejemplo, no son más que fragmentos y desechos.

Ningún conocimiento fenoménico es un mal en sí mismo, pero la gran cuestión es la de saber, en primer lugar, si este conocimiento es conciliable con la finalidad de la inteligencia humana; en segundo lugar si es útil a fin de cuentas, y, en tercer lugar, si el hombre la soporta espiritualmente. Ahora bien, hay mil pruebas de que el hombre no soporta un saber que rompe un cierto equilibrio natural y providencial, y que las consecuencias objetivas de este saber corresponden exactamente a su anomalía subjetiva. La ciencia moderna no ha podido desarrollarse más que en función del olvido de Dios, y de nuestros deberes para con Dios y para con nosotros mismos; de una manera análoga, el naturalismo artístico, sobrevenido en la antigüedad y redescubierto al principio de la era moderna, no se explica más que por la eclosión explosiva de una mentalidad apasionadamente exterior y exteriorizante.

Si la desviación del arte es una posibilidad, el rechazo del arte es otra. Hablar de una gran civilización que rechaza, no tal o cual arte, sino todo el arte, es una contradicción en los términos; el punto de vista más o menos iconoclasta de un San Bernardo o de un Savonarola no puede ser cosa de toda una civilización ciudadana. Pero este punto de vista, o un punto de vista prácticamente análogo, puede existir tradicionalmente fuera de una civilización de este tipo, por ejemplo, en el mundo nómada o seminómada de los

indios de América del Norte: los pieles rojas propiamente dichos —no todos los aborígenes de América— son en efecto más o menos hostiles a las artes plásticas, como lo fueron sin duda también sus congéneres lejanos, los antiguos mongoles, y quizá también los antiguos germanos y celtas. Según los indios, la naturaleza virgen, que es sagrada, es de una belleza inigualable y contiene todas las bellezas concebibles; es, pues, vano y, por lo demás, imposible querer imitar las obras del Gran Espíritu. Es curioso observar que el mundo clásico, el del naturalismo y la antropología, se siente frente a la naturaleza como un conquistador; el culto del hombre entraña el desprecio de la naturaleza que le rodea, mientras que para el indio, como por lo demás para los extremo-orientales, la naturaleza es una madre y una patria, de la que el hombre es desde luego el centro, pero no el propietario absoluto y, mucho menos, el enemigo.

El naturalismo religioso de los pieles rojas, considerado aquí en el sentido de su exclusión de las artes plásticas, resulta de un aspecto real y por lo tanto legítimo de las cosas; no podía, pues, dejar de afirmarse en uno o varios puntos del globo. La historia prueba que esta perspectiva, si no tiene evidentemente nada de exclusivo, tiene, sin embargo, una base sólida; para verlo, basta pensar en todas las desviaciones del «genio creador» y en todos los males que sufre el mundo del civilizacionismo.

Este punto de vista está igualmente afirmado, por lo demás, en el mundo antiguo, al menos de una manera parcial: la prohibición de las imágenes por el Judaísmo y el Islam procede en efecto de una perspectiva análoga, o simbólicamente equivalente, y se hace sentir en el mundo como una especie de aireación bienhechora o como un factor de equilibrio. La diferencia es que, entre los pieles rojas, la motivación del rechazo o de la abstención está en la inimitabilidad de la naturaleza —haciendo abstracción de las razones prácticas, que son sin embargo relativas—, mientras que entre los semitas monoteístas está en los pecados de luciferismo, de magia y de idolatría.

Hay que admitir, sin embargo, que los indios de que se trata no se abstenían totalmente de esbozos figurativos: decoraban sus tiendas con una especie de pictografía que representaba hombres y animales y solían esculpir parsimoniosamente sus pipas; pero en ambos casos el arte se integra en objetos a la vez útiles y sagrados; por consiguiente, se conforma a la sobriedad y a la santa pobreza de un mundo que hace profesión de no preocuparse del mañana.

El Islam tolera —en ciertos países o en ciertos medios— las miniaturas de un estilo muy decorativo, a condición de que Dios no figure nunca en ellas y de que el rostro del Profeta sea dejado en blanco o cubierto por un velo; se admite, aunque sin entusiasmo, la pintura porque las cosas pintadas «no proyectan sombras», y las miniaturas tienen, por añadidura, la ventaja de ser pequeñas, por tanto poco molestas.

Los semitas reprochan a los iconóduos el que adoren la madera, la piedra o el metal y a imágenes hechas por el hombre; tienen razón cuando hablan de su propio paganismo pasado o presente, o del de su entorno pagano habitual, pero no cuando engloban en su reprobación a los iconóduos cristianos o asiáticos. Las imágenes sagradas de éstos, precisamente, no están hechas por la mano del hombre; los cristianos lo expresan atribuyendo el primer icono a un ángel, con o sin la participación de San Lucas. En cuanto a la materia inerte que los idólatras parecen adorar —en realidad contiene un poder mágico— deja de ser inerte en el arte sagrado, puesto que está habitada por una presencia celestial o divina; la imagen sagrada es creada por Dios y está santificada y como vivificada por su presencia.

La ambigüedad *de facto* de la belleza, y por consiguiente del arte, proviene de la ambigüedad de *Mâyâ*. De la misma manera que el principio de manifestación y de ilusión a la vez aleja del Principio y lleva a él, así también las bellezas terrestres, incluidas las del arte, pueden favorecer tanto la mundanalidad como la espiritualidad, lo que explica las actitudes diametralmente opuestas de los santos hacia el arte en general o hacia tal o cual arte en particular. Las artes reputadas como más peligrosas son las que incluyen la audición o el movimiento, a saber, la poesía, la música y la danza; son como el vino que en el cristianismo da lugar a un sacramento deificador en tanto que el Islam lo prohíbe, teniendo ambas perspectivas razón a pesar de la contradicción. Que el elemento embriagador —en el más amplio sentido— se preste particularmente a la santificación lo reconoce el Islam en su esoterismo, donde el vino simboliza el éxtasis y donde la poesía, la música y la danza se han convertido en medios rituales con miras al «recuerdo».

La belleza, cualquiera que pueda ser el uso que el hombre haga de ella, pertenece fundamentalmente a su Creador, que mediante ella proyecta en la apariencia algo de su ser. La función cósmica y más particularmente terrestre de la belleza es actualizar en la criatura inteligente y sensible el recuerdo de las esencias, y abrir así la vía hacia la Noche luminosa de la Esencia una e infinita.

La vocación *sine qua non* del hombre es ser espiritual. La espiritualidad se ejerce sobre los planos que constituyen al hombre, a saber, la inteligencia, la voluntad, la afectividad, la producción: la inteligencia humana es capaz de trascendencia, de absoluto, de objetividad; la voluntad humana es capaz de libertad, luego de conformidad a lo que capta la inteligencia; la afectividad humana, que se une a cada una de las facultades precedentes, es capaz de compasión y de generosidad, como consecuencia de la objetividad

del espíritu humano, que hace salir al alma del egoísmo animal. Por último, está esa capacidad específicamente humana que es la producción, y es a causa de ella por la que se ha llamado al hombre *homo faber* y no sólo *homo sapiens*: es la capacidad de producir utensilios y de construir habitáculos y santuarios, de confeccionar vestidos en caso de necesidad y de crear obras de arte, y de combinar espontáneamente en estas creaciones el simbolismo y la armonía; el lenguaje de ésta puede ser simple o rico, según las necesidades, las perspectivas, los temperamentos; la decoración tiene también su razón de ser, tanto desde el punto de vista del simbolismo como del de la musicalidad. Esto equivale a decir que esta cuarta capacidad debe tener también un contenido espiritual so pena de no ser humana; asimismo ella no hace sino actualizar las tres precedentes adaptándolas a las necesidades materiales o culturales, o, digamos simplemente, proyectándolas en el orden sensible de forma distinta de la del discurso racional o la escritura. Nosotros, hombres exiliados en la tierra —a menos de poder contentarnos con esta sombra del Paraíso que es la naturaleza virgen— debemos crearnos un ambiente que por su verdad y su belleza evoque nuestro origen celestial y, por lo mismo, también nuestra esperanza.

Al crear, el hombre debe proyectarse en la materia según su personalidad espiritual e ideal, no según su estado de caída, a fin de poder reposar su alma y su espíritu en un ambiente que le recuerde dulce y santamente lo que él es.

Las dos nociones hindúes de *darshan* y *satsanga* resumen, por extensión, la cuestión del ambiente humano en sentido estricto, y por consiguiente también la del arte o la artesanía. El *darshan* es ante todo la contemplación de un santo, o de un hombre investido de una autoridad sacerdotal o principesca, y reconocible por los símbolos de sus vestiduras u otros que la manifiestan; el *satsanga* es la frecuentación de los hombres santos o simplemente de los hombres de tendencia espiritual. Lo que es verdadero para nuestro ambiente viviente, lo es igualmente para nuestro ambiente inanimado, del que asimilamos inconscientemente y en un grado cualquiera el mensaje o el perfume. «Dime con quién andas y te diré quién eres.»

El arte se refiere esencialmente al misterio del velo: es un velo hecho del mundo y de nosotros mismos y se coloca así entre nosotros y Dios, pero es transparente en la medida en que es perfecto y en que comunica lo que al mismo tiempo disimula. El arte es verdadero, es decir, transmisor de Esencia, en la medida en que es sagrado, y es sagrado, y por eso un medio de recuerdo o de interiorización, en la medida en que es verdadero.

EL PAPEL DE LAS APARIENCIAS

Para el exoterismo, las apariencias tienen poca importancia, a menos que la Revelación o la Tradición se ocupen de ellas en un cierto grado; para el esoterismo, por el contrario, las apariencias tienen toda la importancia que resulta de su naturaleza, por una parte, y de la del hombre por otra. Porque una apariencia absurda es un error, y muchos errores se habrían evitado en la historia si no se hubiese creado un marco de apariencias que los favorecía y que los hacía aparecer como verdades o al menos como pecados muy veniales. Ciertamente, es el espíritu el que cuenta y no las formas, cuando se plantea la alternativa; ahora bien, en las condiciones normales, esa alternativa se plantea rara vez y, de todas maneras, la primacía del espíritu no exige la falsedad de las formas, por decir lo menos.

La virtud perfecta engloba todo cuanto está a nuestro alcance, como la verdad total engloba todo lo que es.

Cuando se multiplica 3 por 4, el producto es 12; no es ni 11 ni 13, sino que expresa exactamente las potencias conjugadas del multiplicando y el multiplicador. De la misma manera —metafóricamente hablando—, cuando se multiplica la religión cristiana por la humanidad occidental el producto es la edad media; no es ni la época de las invasiones bárbaras ni la del Renacimiento. Cuando un organismo ha alcanzado su máximo de crecimiento es lo que debe ser; no debe pararse ni en el estado infantil ni continuar creciendo. La norma no está en la hipertrofia, está en el límite exacto del desarrollo normal. Lo mismo acontece con las civilizaciones.

Si comparamos a San Luis con Luis XIV, podemos evidentemente limitarnos a decir que representan épocas diferentes, lo que es una perogrullada o un error; es una perogrullada recalcar que cada hombre vive en su época, y es un error declarar que la diferencia entre ambos reyes de Francia, o, más precisamente, entre los mundos en los que viven y que ellos encarnan, no es más que una diferencia de tiempos. La diferencia real es que San Luis representa el Cristianismo occidental en el pleno desarrollo de sus posibilidades normales y normativas, mientras que Luis XIV representa otra cosa, a saber, ese sucedáneo de la religión, o de la cristiandad, que es la sedicente «Civilización»; el Cristianismo se encuentra todavía incluido en ésta, «ciertamente, pero el acento está en otra parte, en un humanismo titánico y mundano, y extrañamente hostil a la naturaleza, según el ejemplo romano.

Las formas exteriores son criterios a este respecto. Es o bien falso o bien insuficiente pretender que San Luis llevaba el traje de su época y que Luis XIV hizo otro tanto, *mutatis mutandis*; la verdad es que San Luis llevaba el traje de un rey cristiano occidental, mientras que Luis XIV llevaba el de un monarca ya más «civilizado» que cristiano, refiriéndose con toda evidencia el primer epíteto al «civilizacionismo» y no a la civilización en el sentido general de la palabra. La apariencia de San Luis es la de una idea llevada al término de su maduración; indica, no una fase, sino una cosa acabada, una cosa que es enteramente lo que debe ser¹. La apariencia de un rey del Renacimiento y de la época siguiente es la de una fase, no la de una cosa; y aún no es de una fase de lo que deberíamos hablar aquí, sino de un episodio extravagante. Mientras que no nos cuesta ningún esfuerzo tomar en serio la apariencia, no solamente de un Luis IX, sino también la de un faraón, un emperador de la China o un jefe de los pieles rojas, nos resulta imposible sustraernos a la impresión de ridículo que se desprende de los célebres retratos de ciertos reyes. Esos retratos o, más bien, esas poses y esas vestimentas ridículas que dichos retratos fijan sin humor ni piedad, son considerados como la combinación de todas las sublimidades imaginables, e inconciliables en una sola fórmula, pues no se puede tener, todo a la vez; no se puede acumular el esplendor hierático y casi incorpóreo de un emperador cristiano con el esplendor desnudo y paradisíaco de un héroe antiguo.

San Luis, o cualquier otro príncipe cristiano de su época, podría figurar entre los reyes y las reinas —en forma de columnas— de la catedral de Chartres; los reyes más tardíos y más marcados por una mundanalidad invasora serían impensables como estatuas sagradas². Esto no equivale a decir que todos los príncipes de la edad media fueron individualmente mejores que los del Renacimiento o los de las épocas siguientes, pero ésta no es evidentemente la cuestión; aquí se trata únicamente del porte y del traje como manifestaciones adecuadas de una norma a la vez religiosa y étnica, luego de un ideal que alía lo divino y lo humano. El rey, como el pontífice, no es solamente un funcionario, es también, por su misma posición central, un objeto de contemplación, en el sentido del término sánscrito *darshan*: beneficiarse del *darshan* de un santo es penetrarse de los imponderables de su apariencia cuando no del simbolismo de su vestimenta pontifical, llegado el caso. San Luis es uno de los soberanos que encarnan espiritualmente el ideal que los soberanos representan por decirlo así litúrgicamente, mientras que la ma-

¹ La apariencia de un Clodoveo o de un Carlomagno podía ser la de un germano perfecto o la de un monarca perfecto, pero no podía resumir la Cristiandad occidental en una época en la que los elementos constitutivos de ésta todavía no se habían combinado ni interpretado.

² Las estatuas-columnas de Chartres tienen el valor de un criterio de ortodoxia formal por la misma razón que un iconostasio: la exhibición de individualismo y de profanidad no podría encontrar sitio entre ellas.

yoría de los otros príncipes medievales representan este ideal al menos de la segunda manera, lo que, repetimos, está lejos de no tener importancia desde el punto de vista de la inteligibilidad concreta de la función real, con sobreentendidos a la vez terrenales y celestiales.

Cuando se comparan los diferentes trajes europeos a través de los siglos, se siente uno impresionado por la mundanización que interviene hacia el final de la edad media y uno se asombra de que hombres creyentes, considerados como temerosos de Dios, hayan podido dejarse engañar hasta tal punto por su vanidad, por su suficiencia, por su falta de sentido crítico y de la imaginación espiritual o de dignidad sin más. El vestido femenino, sea principesco o sea simplemente corriente, conserva su sobria belleza hasta alrededor del final del siglo XIV, luego se hace complicado, pretencioso, extravagante —con ciertas excepciones intermitentes, a menudo demasiado suntuosas por lo demás— para desembocar, en el siglo XVIII, en un colmo inhumano de ampulosidad y de perversión; luego se vuelve, después de la Revolución, a la antigua sencillez, pero para sumergirse en seguida en nuevos excesos, cuyo espíritu más o menos democrático no impide la complicación y lo grotesco, en resumen, una pretensión mundana desprovista de todo candor. Por lo que se refiere a la vestimenta masculina, ésta marca también una caída casi súbita en el siglo XV: pierde su carácter religioso y su sobria dignidad para convertirse en algo o bien amanerado —«cortesano», si se quiere— pero en todo caso impregnado de narcisismo, o bien simplemente caprichoso, de manera que los hombres, si no parecen coquetos, hacen pensar en bufones; todo esto se explica en parte por la escisión irrealista e inhábil entre un mundo religioso y un mundo laico que no se integró nunca normalmente en la religión, y de ahí el Renacimiento por una parte y la Reforma por otra. El carácter específicamente mundano de la vestimenta masculina se acusa aún más con posterioridad y da lugar, a través de la Historia y al igual que la vestimenta femenina, a una desequilibrada danza entre excesos contrarios, para desembocar en esta especie de nada bárbara que prevalece en nuestra época³.

³ Lo que decimos de la vestimenta vale igualmente para el arreglo de los interiores, especialmente el mobiliario. Resulta apenas creíble que los mismos hombres que confeccionaron esas maravillas de sobria majestad que son los muebles góticos y nórdicos pudieran haber creado y soportado esos horrores lacados y dorados que son los muebles principescos y burgueses del siglo XVIII; que la noble y robusta gravedad de las obras de la edad media hubiera podido ceder el terreno al miserable preciosismo de las obras más tardías; en resumen, que la utilidad y la dignidad pudieran ser reemplazadas por un lujo vacuo, charlatán y fanfarrón.

Dicho esto, somos los primeros en saber que los criterios visuales no significan nada para «el hombre de nuestro tiempo», que es sin embargo un visual tanto por curiosidad como por incapacidad de pensar, o por falta de imaginación y también por pasividad; es decir, que es un visual de hecho y no de derecho. El mundo moderno, comprometido sin esperanza en la pendiente de una fealdad sin remedio ha abolido furiosamente tanto la noción de belleza como la criteriología de las formas; esto constituye para nosotros una razón más para utilizar este argumento, que es como el polo complementario exterior de la de la ortodoxia metafísica, porque, como hemos recordado en otro lugar, «los extremos se tocan». Por nuestra parte, no se trata de reducir las formas culturales, o las formas en sentido estricto, objetivamente al azar y subjetivamente a los gustos; lo bello es la irradiación de lo verdadero, es una realidad objetiva que podemos comprender o no comprender⁴.

Cabe preguntarse qué habría sido de la Cristiandad latina si el Renacimiento no la hubiera apuñalado. Sin duda, habría corrido la misma suerte que las civilizaciones orientales: se habría dormido en sus laureles, corrompiéndose parcialmente y permaneciendo parcialmente intacta. Habría producido, no «reformadores» en el sentido convencional de la palabra —lo que no tiene el menor interés—, sino «renovadores» en la forma de algunos grandes sabios y algunos grandes santos. Por lo demás, el envejecimiento de las civilizaciones es un fenómeno humano y censurarlo en exceso equivale a censurar al hombre como tal.

Como quiera que sea, nos gustaría hacer notar aquí que el desequilibrio crónico que caracteriza a la humanidad occidental tiene dos causas principales: el antagonismo entre el paganismo ario y el Cristianismo semítico, por una parte, y el que existe entre la racionalidad latina y la imaginatividad germánica, por otra⁵. La iglesia latina, con su idealismo sentimental e irrealista ha creado una escisión bien inútil entre el mundo de los clérigos y el de los laicos, de ahí el perpetuo malestar de éstos respecto a aquéllos; ella,

⁴ Lo que hay de admirable en la Iglesia ortodoxa es que todas sus formas, desde los iconostacios hasta las vestimentas de los popes, sugieren inmediatamente el ambiente de Cristo y los Apóstoles, mientras que en la Iglesia católica postgótica, si se puede decir así, demasiadas formas expresan o llevan la impronta del ambiguo civilizacionismo, es decir, de esa especie de pseudorreligión paralela que es la «civilización» sin epíteto; la presencia de Cristo se hace entonces abstracta en gran medida. El argumento de que «sólo el espíritu importa» es «angelismo hipócrita», pues no es por azar por lo que un sacerdote cristiano no lleva la toga de un bonzo siamés ni el paño de un asceta hindú, Sin duda «el hábito no hace al monje»; pero lo expresa, lo manifiesta, lo impone.

⁵ Desde el punto de vista del valor espiritual, es la contemplación la que decide, ya se combine con la razón o con la imaginación o con cualquier género de sensibilidad.

por otra parte, ha impuesto a los germanos, sin tener en cuenta sus necesidades ni sus gustos, demasiadas soluciones específicamente latinas, olvidando que para que un marco religioso y cultural sea eficaz debe adaptarse a las exigencias mentales de aquellos a quienes se impone. Y como en los europeos los dones creadores aventajan a los dones contemplativos —el papel del Cristianismo hubiera sido el de restablecer el equilibrio, acentuando la contemplación y canalizando la creatividad—, el Occidente se distingue por «quemar lo que ha adorado»; por eso la historia de la civilización occidental está hecha de traiciones culturales difícilmente comprensibles —uno se asombra de tanta incomprensión, tanta ingratitud y ceguera— y estas traiciones se presentan evidentemente de forma más visible en sus manifestaciones formas, es decir, en el ambiente humano que, en condiciones normales, debería sugerir una especie de Paraíso terrenal o de Jerusalén celestial, con todo su simbolismo beatífico y con toda su estabilidad.

El Renacimiento, en su apogeo, reemplaza la felicidad por el orgullo; el barroco reacciona contra este orgullo o esta abrumadora frialdad mediante una falsa felicidad, cortada de sus raíces divinas y llena de jactancia a la vez atormentada y delirante. La reacción contra esta reacción fue un clasicismo pagano que desembocó en la fealdad burguesa, informe y mediocre del siglo XIX; esto no tiene nada que ver con el pueblo concreto ni con un artesanado popular todavía auténtico, que queda más o menos al margen de la historia y testimonia una salud rústica muy alejada de toda afectación civilizacionista⁶.

Sin duda, el mundo moderno representa una posibilidad de desequilibrio y de desviación que no podía dejar de manifestarse en su momento; pero la ineluctabilidad metafísica de un fenómeno no debe impedirnos reconocer lo que es en sí mismo, ni autorizarnos a tomarlo por lo que no es, puesto que la verdad es por definición constructiva de una manera directa o indirecta. Incluso la verdad aparentemente más ineficaz, a falta de poder cambiar el mundo, nos ayudará siempre de alguna manera a seguir siendo, o a llegar a ser, lo que debemos ser ante Dios.

⁶ El arte popular a menudo transmite, por otra parte, símbolos primordiales, especialmente solares, que se encuentran entre los pueblos más alejados entre sí, y esto bajo formas a veces idénticas hasta en los detalles.

LA FUNCIÓN DE LAS RELIQUIAS

Está en la naturaleza del hombre —puesto que éste combina lo exterior con lo interior— hacer uso de soportes sensibles con vistas al progreso de su espíritu o al equilibrio de su alma. Estos soportes son, o bien artísticos, por tanto simbolistas y estéticos, o bien teúrgicos; en este último caso, su función es la de comunicar fuerzas benéficas, protectoras y santificantes; ambos géneros pueden, por otra parte, combinarse. Nos proponemos hablar aquí de la segunda categoría, o, más precisamente, de un caso particular, el de las reliquias, cuya función pertenece en efecto a la teúrgia, indirectamente al menos. Y decimos teúrgia, y no magia, dado que las fuerzas que actúan en este caso tienen su razón de ser y su fuente esencial en la Gracia divina y no en el arte humano¹. Para tratar este tema, puede bastar con responder a dos objeciones, una referida a la autenticidad de las reliquias y la otra, a su eficacia.

Recordemos primeramente que en el origen del culto a las reliquias están los cuerpos de los santos, luego partes o fragmentos de estos cuerpos, después objetos que los han tocado y más tarde objetos que han tocado estos primeros objetos; esta última categoría no tiene evidentemente ningún límite, pues se puede tocar indefinidamente, con trozos de tela, las reliquias «de fuerza mayor», como la Santa Túnica conservada en Tréveris. Lo que importa retener en todo caso es que el culto de las reliquias, lejos de no ser más que un abuso más o menos tardío como se imaginan la mayoría de los protestantes, se remonta a la época de las catacumbas y representa un elemento esencial en la economía devocional y carismática del Cristianismo.

En el origen de las reliquias hay dos ideas, una teológica y oficial y la otra más popular, al menos *a posteriori* y *de facto*.

Teológicamente, el culto de las reliquias, como el de las imágenes, se funda en el respeto debido a los santos en cuanto miembros gloriosos de Cristo, y en la idea de que, venerando a los santos a través de sus reliquias, se inspira uno en su amor a Dios o se ama a Dios a través de ellos; popularmente, este culto se funda simplemente en el poder bienhechor y eventualmente milagroso inherente a los cuerpos de los bienaventurados y que se comunica más o menos necesariamente —según la importancia del santo— a los objetos que han estado en contacto con estos cuerpos. Decimos «popularmente» para mayor simplicidad, y pese a que este término no da cuenta más que de una situación de

¹ En la cima de esta categoría fenomenológica se sitúa el orden sacramental, cuya naturaleza es sin embargo tal que, desde un punto de vista más riguroso, forma una categoría aparte.

hecho; en realidad, la idea de una presencia milagrosa en las reliquias ha sido enseñada por san Cirilo de Jerusalén y por otros Padres de la Iglesia, mientras que la tesis de la función moralizadora de las reliquias —también presente desde la antigüedad— ha sido sostenida sobre todo por los escolásticos.

En una reliquia hay que distinguir tres fuerzas diferentes: la primera es la influencia benéfica inherente al objeto mismo; la segunda es una energía psíquica sobreañadida, que proviene de los devotos y que resulta de un culto intenso y prolongado; la tercera es la ayuda que el santo concede eventualmente, a partir del Cielo, independientemente de los dos factores precedentes, pero en combinación con ellos, si hay razón para ello. La presencia de una fuerza teúrgica es más cierta cuando se trata de restos corporales, tales como los huesos o la sangre, pero no es menos probable en el caso de objetos que han pertenecido a los santos personajes; en el caso de personas casi divinas, como Cristo y la Virgen, la inherencia de una potencia teúrgica en el menor objeto que las haya tocado es completamente evidente. Esta potencia no actúa sin embargo a ciegas: su manifestación positiva o negativa —según los casos— depende de la naturaleza del individuo a quien beneficia o que la sufre, y también de toda clase de circunstancias tanto subjetivas como objetivas.

Un caso muy particular de reliquias es el de los objetos celestiales descendidos a la tierra, como la piedra negra de la Kaaba y el pilar de Zaragoza; cabría preguntarse si en estos casos el uso del término reliquia, que quiere decir «resto», está justificado, pero, bien considerado, hay que admitir que este término tiene *de facto* un significado muy amplio que permite aplicarlo a todo objeto sensible portador de una presencia celestial. Según la tradición, el pilar fue transportado a Zaragoza por los ángeles; la Virgen Santísima, viva todavía en la tierra en ese momento, vino con ellos y se posó sobre el pilar; luego se volvió a marchar con los ángeles, después de haber dado órdenes al apóstol Santiago². El pilar, de origen celestial, descendió a la materia terrestre; sufrió, pues, en el camino, una especie de «transubstanciación» —lo mismo cabe decir respecto a la piedra negra de la Meca— como, inversamente, los cuerpos terrestres ascendidos al Cielo, los de Jesús y María, por ejemplo, sufrieron una «transubstanciación» ascendente. Al decir esto, tenemos consciencia del hecho de que la ciencia moderna tiene como punto de partida la negación de las dimensiones cósmicas suprasensibles y extraespaciales —mientras que incluso la magia más ordinaria no se explica más que por una de estas dimensiones—, pero no podemos dar cuenta aquí de la doctrina de los grados cósmicos,

² El pilar fue tocado por María, como la piedra negra fue tocada por Abraham; en este sentido, el término de «reliquia» se justifica plenamente, dada la cualidad «avatárica» de los santos personajes.

que hemos explicado en otras ocasiones³; es, pues, con toda evidencia imposible hablar del significado de las reliquias sin presuponer un conocimiento suficiente de esta doctrina, o al menos la noción fundamental de los niveles de la Existencia universal.

El culto a las reliquias se encuentra, bajo diversas formas, en todas las religiones. Los estupas búdicas no son otra cosa que grandes relicarios. Incluso el Islam, pese a ser tan poco inclinado a este tipo de culto, no puede prescindir de él por completo, y ello por la sencilla razón de que el Profeta y, después de él, los santos, han dejado tras de sí objetos que es imposible dejar de venerar⁴. Lo que, dentro del Islam, se corresponde más directamente con el culto a las reliquias es la veneración de la tumba del Profeta en Medina y de las tumbas de los santos, comenzando por los grandes Compañeros; la mayoría de estas tumbas son al mismo tiempo mezquitas, a veces renombradas por los milagros que en ellas ocurren⁵, a semejanza de las iglesias cristianas edificadas, desde los primeros siglos, sobre las tumbas de los mártires. La misma idea de una combinación entre el cuerpo de un santo y un santuario se vuelve a encontrar en la costumbre cristiana de encajar una reliquia en los altares; todo altar es en principio un mausoleo.

En lo que precede ya se ha dado respuesta a la objeción contra la eficacia de las reliquias; nos queda por examinar la objeción contra su autenticidad. A esta dificultad, responderemos antes que nada que la garantía de autenticidad está en el principio mismo del culto a las reliquias, pues si no, este culto, que de hecho es universal, no existiría en ninguna parte; a continuación destacaremos que el carácter canónico, luego tradicional, de este culto constituye una garantía de su autenticidad y de su legitimidad, a los ojos de quienquiera que sepa lo que es una religión. Hay en efecto en la economía carismática de toda religión intrínsecamente ortodoxa una fuerza protectora que vela por la integridad de los diversos elementos del culto, aunque sean secundarios, y esta fuerza depende de la presencia del Espíritu Santo; no deja pues de guardar relación con el misterio de la infalibilidad.

³ Ver nuestro libro *Logique el Transcendance*, capítulo «Le symbolisme du sablier», y también: *Forme et substance dans les religions*, capítulo «Les cinq Présences divines». (N. T.: De próxima publicación en esta Colección.)

⁴ Algunos objetos que pertenecieron al Profeta sea conservan en Estambul en el antiguo palacio de los sultanes; no podrían dar lugar, dentro del clima islámico a un culto organizado, pero los musulmanes los contemplan, sin embargo, con veneración, murmurando eventualmente la *calat ala-Nabî*, quizá también haciendo alguna petición.

⁵ Esto nos hace pensar en la casa de la Santísima Virgen en Efeso, donde los católicos celebran la misa, mientras que los musulmanes oran en la habitación adyacente; los diversos ex-votos muestran que la Virgen concede milagros tanto a los unos como a los otros.

Estos datos de principio no nos impiden admitir que en la Edad Media, cuando la necesidad de poseer reliquias era prácticamente insaciable, gente poco escrupulosa o poco equilibrada se puso a falsificarlas; pero, aparte que las víctimas del fraude eran particulares y no los responsables de los santuarios, este abuso no autoriza lógicamente a poner en duda la autenticidad de las reliquias canónicamente reconocidas. Cabe, sin embargo, preguntarse si entre estas últimas no se encuentra nunca un espécimen inauténtico, introducido por error, si no por fraude; porque a pesar de la garantía que resulta de la naturaleza de las cosas y a pesar de las precauciones administrativas⁶, siempre son posibles los errores a título excepcional, por razones casi metafísicas que no es cosa de discutir aquí. En este caso, la gracia inherente a la religión intervendrá de otra manera: respondiendo al fervor de un culto por una reliquia falsa, el santo invocado se hará presente en ella⁷, exactamente como un santo puede hacerse presente voluntariamente en una imagen pintada o esculpida, que tampoco se remonta a la personalidad terrenal del santo⁸.

Las imágenes milagrosas de la Santísima Virgen son tales, no porque María las haya tocado físicamente, sino porque ha consentido en poner su gracia en ellas; lo mismo se podría decir, *mutatis mutandis*, de determinados santos tardíamente degradados por un escrúpulo de arqueología, suponiendo que este escrúpulo esté justificado⁹. Hay casos en los que resulta conveniente poner la cuestión de la historicidad entre paréntesis, por cuanto no siempre es posible —por decir lo menos— probar la no historicidad de personas o acontecimientos situados en la noche de un pasado inaccesible; además, es un prejuicio irrealista no tener en cuenta más que documentos escritos y desdeñar las tradiciones orales, y hasta olvidar su existencia o su posibilidad. Cuando se trata de antiguos

⁶ Desde la Edad Media, los «piadosos fraudes» obligaron a la Iglesia a establecer reglas para la salvaguarda del culto de las reliquias: la identidad y la integridad de las reliquias debían ser certificadas por una escritura oficial provista de un sello, es decir, debían ser reconocidas por el obispo y aprobadas por el papa. Añadamos que, en la edad media, la Iglesia hubo de actuar con severidad contra los abusos supersticiosos e incluso contra prácticas sacrílegas de intención mágica.

⁷ Según una opinión que ha circulado por el Maghreb y sin duda también por otras regiones musulmanas, hay santos cuya función es tomar a su cargo las plegarias hechas sobre una tumba falsa o sobre una tumba vacía —u otros errores de este género—, lo que expresa a su manera la evidencia de que las plegarias combinadas con un falso soporte, pero legítimo en cuanto a su forma y a su significado, no resultan invalidadas por el error material.

⁸ Lo mismo cabe decir respecto a las medallas milagrosas, por ejemplo, que no son reliquias de la Santísima Virgen, sino objetos ejecutados bajo sus órdenes y cargadas en seguida de su poder bienhechor. Y otro tanto para las aguas milagrosas.

⁹ Se podía dejar «dormir tranquila» a una santa Filomena, desde el momento en que había manifestado su personalidad por los milagros de Ars; y es una tautología añadir que lo había hecho con la aquiescencia del Cielo, sin preocuparse del *nihil obstat* de la «ciencia exacta».

cultos históricamente mal establecidos, pero sólidamente enraizados, luego eficaces, es preciso «dejar hacer» al Espíritu Santo o a la *barakah*, como dirían los musulmanes, y no ceder a la tentación —demasiado a menudo inspirada por un complejo de inferioridad— de querer poner los puntos sobre las íes; hay que tener el sentido del mensaje concreto de los fenómenos sagrados y tener confianza en la potencia paraclética y carismática que anima el cuerpo de la religión y de la que hemos hablado más arriba¹⁰. Todo esto es tanto más plausible cuanto que el Cielo gusta, junto a sus claridades, de una cierta indeterminación o de una cierta asimetría, algo de lo que dan testimonio muchos elementos en las religiones y, ante todo, en las propias Escrituras.

Conviene recordar a los iconoclastas de toda índole que más vale amar a Dios a través de un santo que no amarle en absoluto; o también: que es mejor acordarse de este amor gracias a un santo, su reliquia o su imagen, que desdeñar estos soportes olvidándose de amar a Dios. Esto es lo que perdieron de vista los reformadores, que rechazaron reliquias e imágenes sin poderlas reemplazar por ningún valor equivalente —y sin siquiera sospechar que había algo que reemplazar—, puesto que, al rechazar los soportes, rechazaron al mismo tiempo la santidad. Cosa muy distinta es el caso de los musulmanes, que admiten de entrada la santidad y veneran, por vía de consecuencia, las tumbas de los santos. Los musulmanes son, por lo demás, «aniconistas» más que «iconoclastas» —un poco como los budistas son «no teístas» y no «ateos»— y la prueba primordial de esto es que el Profeta, cuando la toma de la Meca, protegió con sus manos una imagen de la Virgen y el Niño, que se encontraba en el interior de la Kaaba; dicho con otras palabras, el Islam no combate heréticamente las imágenes tradicionales preexistentes —los groseros ídolos de los beduinos no tenían nada de sagrado—, simplemente excluye *a priori* la producción de imágenes a fin de permitir un cierto modo de consciencia de lo Trascendente, modo que por su intención de omnipresencia y esencialidad exige precisamente la ausencia de soportes visibles.

¹⁰ Una cierta falta de «sentido de la *barakah*», curiosamente característica del mundo latino, se manifiesta igualmente en el plano de las formas sensibles, que deberían ser las del arte sagrado. Aquí pensamos, no solamente en las incalificables fechorías del estilo barroco, sino también en los arreglos pedantes y pesados de ciertos lugares santos, en que a menudo domina una chatarra grosera e ingrata que no puede dejar de perturbar la efusión de las influencias celestiales. Si hay dos cosas incompatibles, son sin ningún género de dudas la «civilización» y el Paraíso.

Lo que en el Islam corresponde a la iconoclasia occidental es el wahhabismo destructor de los mausoleos, en los que ve manifestaciones de idolatría¹¹; no está permitido, sin embargo, una comparación con el protestantismo, puesto que el wahhabismo, que es un hanbalismo extremo, mantiene todos los elementos esenciales del dogma y el culto. También resulta profundamente significativo que la iconoclasia wahhabita se haya detenido ante la tumba del Profeta en Medina, suprema reliquia en el universo musulmán, la cual resume para el Islam el misterio de la presencia terrestre de la humanidad celestial.

¹¹ Los iconoclastas de toda laya declaran de buena gana, y a veces no sin demagogia, que si se destruyen las imágenes, las reliquias, los mausoleos, el pueblo pondrá a Dios en el lugar de estos «ídolos»; pero olvidan una cosa: que el pueblo no lo hará. Sin duda, el pueblo prescindirá de estos soportes cuando la abstracción esté en la base misma de la religión, pero no cuando le sea impuesta.

CRITERIOLOGÍA ELEMENTAL DE LAS APARICIONES CELESTIALES

Según un *hadîth*, el diablo no puede adoptar la apariencia del Profeta; esto es en sí perfectamente plausible, pero cabe sin embargo preguntarse cuál es la utilidad de esta información, puesto que después de la desaparición de los Compañeros, no había ya, y no hay, testigos de esta apariencia. El alcance práctico del *hadîth* es el siguiente: si el diablo tomase la apariencia de un hombre deificado o de un ángel, se traicionaría necesariamente por algún detalle disonante; esto pasaría sin duda inadvertido para aquellos cuya intención carece de desinterés y de virtud y que, poniendo sus deseos por encima de la verdad, desean en el fondo ser engañados, pero no para aquellos cuya inteligencia es serena y cuya intención es pura. El demonio no puede objetivamente tomar la apariencia perfectamente adecuada de un «ángel de luz», pero lo puede subjetivamente, halagando, luego corrompiendo, al espectador abierto a la ilusión; esto explica por qué en un clima de mística individualista y pasional, se rechaza a veces toda aparición celestial, medida de prudencia que no tendría ningún sentido fuera de tal clima y que en sí misma es por lo menos excesiva y problemática.

La mejor actitud ante una aparición —u otro tipo de gracia— que Dios no impone con una certeza irresistible, es una deferente neutralidad; eventualmente, una piadosa expectativa. Pero incluso cuando una gracia presenta un carácter de certidumbre, es importante no fundarse exclusivamente en ella, por miedo a caer en el error que han cometido muchos falsos místicos al principio de su carrera; porque el fundamento decisivo de la vía espiritual es siempre un valor objetivo, sin el cual no se trataría de una «vía» en el sentido propio del término. Esto equivale a decir que, ante gracias o visiones, no hay que ser ni descortés ni crédulo, y que basta con fundarse en los elementos incommovibles de la vía, a saber, los elementos de Doctrina y de Método cuya certidumbre es absoluta *a priori* y que no serán jamás contradichos por las gracias auténticas¹.

Los ilusionados ignoran, y quieren ignorar, que el diablo puede suministrarles inspiraciones justas con el solo objeto de ganar su confianza, a fin de poder hacerles caer, a

¹ En el mismo orden de ideas está el problema de la cuestión planteada ritualmente a Dios, el *istikhârah* de los musulmanes. Para que este procedimiento sea válido, es preciso que la intención sea pura y, después, que la interpretación sea justa, lo que depende de varias condiciones tanto subjetivas como objetivas. Por ejemplo, no se puede preguntar al Cielo si tal dogma es verdadero, o si el maestro espiritual tiene razón o no, porque en estos casos se trataría de actitudes bien de incredulidad, o bien de insubordinación, en contradicción con el principio *credo ut intelligam*, que se aplica precisamente en casos semejantes.

fin de cuentas, en el error; que puede decirles nueve veces la verdad para poder engañarles tanto más fácilmente la décima vez; y que engaña ante todo a quienes esperan la confirmación o el cumplimiento de las ilusiones a las que están aferrados². Esto concierne tanto a las visiones como a las audiciones o a otro tipo de mensajes.

Un género particular de gracia es el éxtasis. También aquí conviene distinguir entre lo verdadero y lo falso, o entre lo sobrenatural y lo mórbido, e incluso lo demoníaco. Una excepción muy rara, al mismo tiempo que muy paradójica, es el éxtasis accidental, que no podemos silenciar en este contexto: sucede que una persona completamente profana pasa por una verdadera experiencia de éxtasis, sin saber por qué ni cómo; dicha experiencia es inolvidable e influye más o menos profundamente sobre el carácter de la persona. Se trata de un accidente cósmico cuya causa es muy lejana, es decir; que está en el destino del individuo, o en el *karma* —los méritos pasados anteterrenales—, como dirían los hindúes y los budistas; pero sería una grave ilusión ver en una tal experiencia una adquisición espiritual de carácter consciente y activo, mientras que el sentido del acontecimiento no puede ser más que una llamada a una vía auténtica en la cual se empezará a partir de cero; *quaerite et invenietis*.

Nada de esto tiene relación directa con las apariciones celestiales, pero el éxtasis no deja de ser una forma de «ver a Dios», a través de un velo, sea tejido de símbolos, sea hecho de luz inefable; el éxtasis puede por lo demás coincidir con una visión, y en este caso será la condición subjetiva de un modo de percepción objetiva sobrenatural — como puede serlo el sueño—, es decir, que será el lugar de encuentro, ya celestial, con vistas a un contacto entre la tierra y el Cielo.

Entre las gracias reales o aparentes se encuentran igualmente los «poderes», por ejemplo de curación, de previsión, de sugestión, de telepatía, de adivinación, de prodigios menores; estos poderes pueden, sin duda, ser dones directos del Cielo, pero en tal caso dependen de un grado de santidad, si no son simplemente naturales, aunque raros y extraordinarios. Ahora bien, según la opinión de todas las autoridades espirituales, conviene desconfiar y no prestarles atención, tanto más cuanto que el diablo puede entre-

² El origen satánico de un mensaje es indiferente cuando resulta beneficioso, pero el diablo no dará un mensaje semejante más que a aquéllos a quienes cree poder engañar después, sin lo cual no tendría ningún interés en hacerlo, por decir lo menos. Recordemos igualmente, en este contexto general, que, según máximas antiguas bien conocidas, «la herejía reside en la voluntad y no en la inteligencia», y «equivocarse es humano, pero perseverar en el error es diabólico».

mezclarse y tiene incluso interés en hacerlo. Los poderes gratuitos, si *a priori* pueden ser indicios de una elección por parte de Dios, pueden causar la perdición de los que se apegan a ellos en detrimento de la ascesis purgativa que exige toda espiritualidad; muchos herejes o falsos maestros han comenzado por ser víctimas de algún poder del que la naturaleza los había dotado. Para el verdadero espiritual, el poder se presenta en principio como una tentación, no como un favor; no se detendrá en él, y ello por la simple razón de que ningún santo hará un axioma de su santidad. El hombre no dispone de las medidas de Dios —salvo de una manera abstracta o por una gracia perteneciente a una dignidad ya profética—, porque nadie puede ser juez y parte en su propia causa.

Es pues evidente que los poderes pueden ser tan aleatorios como las visiones, y tan auténticos como éstas, según la predisposición del hombre y la voluntad de Dios. El criterio del poder sobrenatural está en el carácter del hombre, y la nobleza del carácter es al mismo tiempo, y esencialmente, uno de los criterios de la santidad; lo que equivale a decir que los poderes no pueden ser por sí solos criterios de elección espiritual³.

Según un principio bien conocido, los ángeles hablan siempre el lenguaje doctrinal o místico de aquéllos a quienes se dirigen, si este lenguaje es intrínsecamente ortodoxo: ahora bien, hay dos elementos de contradicción posible, a saber, las diferencias de religión y las diferencias de nivel. Por consiguiente, un ser celestial puede manifestarse en función, no solamente de una determinada religión o confesión, sino también de un determinado grado de universalidad; y de la misma manera que el esoterismo por una parte prolonga y por otra contradice al exoterismo —refiriéndose la primera actitud a la verdad salvadora y la segunda al formalismo limitativo—, de la misma manera las manifestaciones celestiales pueden en principio contradecirse en el marco de una misma religión, según den cuenta de este cosmos particular o, por el contrario, de la Verdad una y universal.

Dicho esto, es importante saber que los portavoces del cielo no dan nunca lecciones de erudición universalista; en un clima semítico, no hablarán nunca ni de *Vedânta* ni de *Zen*, como tampoco hablarán de mística española o de hesicasmo en un clima hindú o budista. Pero no hay nada de anormal, repetimos, en que el Cielo favorezca mediante signos sobrenaturales tal o cual perspectiva espiritual a la vez que favorece de la misma

³ Los dos pilares del carácter virtuoso con la humildad y la caridad; podríamos decir también la paciencia y la generosidad, o el desapego y la bondad. Según el testimonio de un santo, el diablo habría dicho que él lo puede todo, salvo humillarse. Se sobreentiende: todo lo que es exterior, porque lo interior es precisamente la humildad o la sinceridad.

manera tal o cual otra que la supera, si las dos perspectivas son intrínsecamente legítimas y aunque se sitúen ambas en el mismo cosmos religioso.

La cuestión de la aparición de un hombre deificado —de un *Avatâra*, si se quiere— evoca otro problema: el de la diferencia entre un ensueño y un sueño ordinario. Los seres celestiales se manifiestan siempre en los ensueños, no en los sueños, lo que no significa que toda aparición celestial en un sueño sea diabólica, puesto que puede ser simplemente natural, de la misma manera que podemos soñar con una cosa cualquiera que nos preocupa y de la misma manera, también, que podemos soñar inocentemente con un santo, sin que la ausencia de una causa sobrenatural implique una causa maléfica. El caso es completamente diferente cuando la aparición es contradictoria en sí misma, o cuando el contexto es disonante, porque entonces se mezcla con la causa simplemente natural un elemento satánico, a menos que éste sea la causa propiamente dicha del engaño; si ello es así, el sueño puede incluso presentar la apariencia de un ensueño, pero su contenido revelará precisamente su procedencia.

Contrariamente a lo que ocurre en los sueños, los ensueños son absolutamente homogéneos y de una precisión cristalina; al despertar dejan una impresión de frescor, de luminosidad, de dicha, a menos que su contenido sea divinamente amenazante, y no consolador o animador como sucede la mayoría de las veces. Conforme a su carácter sobrenatural, los ensueños son más o menos raros, porque el Cielo no es prolijo y tampoco hay razones para que el hombre reciba con frecuencia mensajes celestiales⁴.

Aquí se imponen algunas consideraciones sobre la relación entre el estado de sueño y el estado de vigilia, porque algunos pondrán en duda que la visión del sueño concierna al ego del estado de vigilia. Ciertos vedantistas modernos sostienen en efecto que los dos estados en cuestión no tienen ninguna relación el uno con el otro, que el ego del sueño no es enteramente el ego de la vigilia, que los dos estados constituyen sistemas cerrados y que resulta abusivo tomar la consciencia despierta como punto de referencia en relación con la consciencia onírica⁵; y que, por consiguiente, ésta no es en modo alguno inferior o menos real que aquélla⁶.

⁴ Hay que hacer una excepción para el «mensaje-río», que toma la forma de un diálogo habitual entre la personalidad celestial y el alma privilegiada, como fue el caso de la hermana Consolata; pero entonces no hay más que discurso interior y no aparición visible.

⁵ Como Kant, un Siddheswârananda parece creer que sus propias experiencias limitan las de los otros.

⁶ Algunos han llegado hasta pretender que el sueño es superior a la vigilia, puesto que incluye posibilidades que el mundo físico excluye, como si estas posibilidades no fueran puramente pasivas, y como si

Esta opinión extravagante y pseudometafísica se contradice, en primer lugar, por el hecho de que, al despertarnos, nos acordamos de nuestro sueño y no del otro; en segundo lugar, por el hecho de que el carácter inconsistente y fluido de los sueños por una parte prueba su subjetividad, su pasividad y su accidentalidad; en tercer lugar, por el hecho de que podemos darnos perfectamente cuenta, en el sueño, de que soñamos y de que somos nosotros quienes soñamos y ningún otro. La prueba de esto es que ocurre que nos despertamos por nuestra propia voluntad cuando el desarrollo del sueño nos inquieta; por el contrario, a nadie se le ocurrirá hacer un esfuerzo para salir del estado de vigilia —por desagradable que sea la situación— para despertarse en un estado paradisíaco en que uno se persuadiría de que ha salido de un accidente de la imaginación personal, mientras que en realidad el mundo terrenal continúa siendo lo que es. El universo es una especie de ilusión en relación con el Principio, ciertamente, pero en el plano de la relatividad el mundo objetivo no es una ilusión en relación con una determinada subjetividad⁷.

«He aquí que un ángel del Señor se le apareció en sueños diciendo: José, hijo de David, no temas recibir en tu casa a María... Despierto de su sueño, José hizo lo que el ángel del Señor le había mandado.» E igualmente: «He aquí que un ángel del Señor se le apareció en sueños a José, diciendo: levántate, toma al niño y a su madre y huye a Egipto... Él, pues, se levantó, tomó al niño y a su madre durante la noche y huyó a Egipto.» Estos pasajes del Evangelio muestran con toda claridad la continuidad —de por sí evidente— entre el estado de sueño y el de vigilia o entre el ego del durmiente y el ego del hombre despierto; que aquí se trate de un ensueño, luego de un fenómeno intrínsecamente objetivo, y no de un simple sueño, no quita nada al argumento, desde el momento en que el marco del fenómeno es la consciencia onírica y no la consciencia de vigilia. El ángel, en lugar de hacerse físicamente visible, se introduce, por decirlo así, en la sustan-

la realidad objetiva, y decisiva, del estado de vigilia no compensara infinitamente la posibilidad onírica de elevarse por los aires; o aún, como si no se pudiera soñar igualmente que uno está privado de movimiento.

⁷ Shankarâchârya, tan mal interpretado por algunos, no piensa de otra forma cuando especifica, en sus comentarios de los *Vedânta-Sâtras*, que «el mundo que pertenece al estado intermedio (el sueño con sueños) no es real en el mismo sentido en que lo es el mundo hecho de éter y de otros elementos; igualmente declara que «las visiones de un sueño son actos de recuerdo, mientras que las visiones del estado de vigilia son estados de consciencia inmediata (de percepción); y la distinción entre el recuerdo y la consciencia inmediata está reconocida por todo el mundo como fundada en la ausencia o la presencia del objeto». Y, por último: «Esta fluctuación (del sueño con sueños), que sólo se funda en las impresiones mentales (*vasana*), no es real.» Por supuesto, todo esto concierne a los sueños ordinarios, no a los ensueños, cuya realidad objetiva es evidente, dada su causa sobrenatural.

cia psíquica del durmiente; esto es precisamente lo que caracteriza a los ensueños, que combinan de este modo un fenómeno objetivo con un estado de consciencia eminentemente subjetivo, es decir, separado del mundo externo⁸; lo real objetivo se introduce aquí en el mundo del sueño, bien sin velo, bien adoptando un simbolismo.

La cuestión de saber qué detalle es contrario a la autenticidad de una aparición celestial depende, bien de la naturaleza de las cosas, bien de determinada perspectiva religiosa o de determinado nivel de esa perspectiva. Es decir, que hay elementos que por sí mismos, y desde cualquier punto de vista religioso o espiritual, son incompatibles con las apariencias celestiales, mientras que hay otros que lo son en el marco de tal o cual perspectiva o desde tal o cual punto de vista espiritual; por ejemplo, según la criteriología católica, la desnudez total está excluida para los mensajeros del Cielo⁹, mientras que en el hinduismo tiene un carácter, bien indiferente, bien positivo. La razón de la actitud católica es que el Cielo no puede querer ni excitar la concupiscencia ni atentar contra el pudor —aunque hay, incluso en el ambiente cristiano, un cierto margen—, mientras que la actitud hindú se explica por el carácter sacro de la desnudez, fundada en el teomorfismo del cuerpo, luego en cierta medida en su «humana divinidad»; la transparencia metafísica compensa aquí la ambigüedad carnal, la cual es por otra parte considerada, tanto por los hindúes como por los musulmanes, como algo natural y no pecaminoso¹⁰. En cuanto a las disonancias intrínsecas incompatibles con una manifestación celestial, están primeramente —y con toda evidencia— los elementos de fealdad y los detalles grotescos, y esto no solamente en la forma de la aparición; sino también en sus movimientos e incluso simplemente en el ambiente; están después los discursos desde el doble punto de vista del contenido y el estilo, porque el Cielo no miente ni parlotea¹¹. «Dios es bello y ama la belleza», dijo el Profeta; al amar la belleza, Dios ama igualmente la dignidad, Él, que combina la belleza (*jamâl*) con la majestad (*jalâl*). «Dios es

⁸ Es cierto que todo conocimiento, consciencia o percepción es subjetivo por definición, pero es la causa objetiva directa, no el fenómeno subjetivo como tal, lo que cuenta cuando se trata de distinguir una experiencia real de una experiencia imaginaria.

⁹ Para las mujeres probablemente incluso la desnudez parcial, exceptuados los casos de la *lactatio*, como lo indica la visión de San Bernardo y como lo muestran ciertos iconos.

¹⁰ Se objetará sin duda que lo mismo ocurre entre los cristianos, lo que es cierto en teoría, pero no en la práctica, puesto que el sentimiento colectivo no siempre está al nivel de las distinciones teológicas. La opinión de los modernistas no guarda relación alguna con la sensibilidad cristiana auténtica.

¹¹ Lo que deja fuera a toda una serie de apariciones o de «mensajes» de los que se oye hablar en esta segunda mitad del siglo XX.

amor», y el amor excluye, si no la santa cólera, al menos ciertamente la fealdad y la mezquindad.

Un criterio decisivo de autenticidad es, sobre la base de los criterios extrínsecos necesarios, la eficacia espiritual o milagrosa de la aparición: si de la visión no resulta nada espiritualmente positivo, es dudosa en la misma medida en que el visionario es imperfecto, sin ser forzosamente falsa aun en este caso, porque los motivos del Cielo pueden escapar a los hombres; si, por el contrario, el visionario extrae de la visión una gracia permanente hasta el punto de hacerse mejor¹², o si la visión es fuente de milagros sin ir acompañada de ninguna disonancia, no hay duda que se trata de una verdadera visión celestial. *A fructibus eorum cognoscetis eos.*

Nuestra actitud con respecto a las manifestaciones celestiales depende sobre todo de nuestra comprensión de la relación entre la trascendencia y la inmanencia, y también entre la necesidad y la contingencia, lo que nos lleva al misterio del Velo. Por una parte, al percibir el signo celestial, no debemos perder de vista que, aun siendo luminoso, es un velo; por otra parte, sabiendo que es un velo, no debemos olvidar, *a fortiori*, que su razón de ser es una transmisión de verdad y de presencia, y que en este aspecto el signo está como transubstanciado, que él mismo es pues verdad y presencia. Por una parte, la Virgen personifica y manifiesta la Misericordia de Dios; por otra, la divina Misericordia se personifica en la Virgen y se manifiesta a través de ella; no en el sentido que todo fenómeno positivo manifiesta necesariamente a Dios porque en realidad no hay más que Él, sino en el sentido de que Dios se manifiesta de una manera eminentemente directa en medio de sus manifestaciones indirectas u ordinarias, las cuales proceden de lo natural y no de lo sobrenatural.

Percibiendo el símbolo o el soporte, se puede ver a Dios, sea después, sea antes de la forma: después, porque la forma evoca a Dios; antes, porque Dios se ha hecho forma. El misterio del Velo es todo el misterio de la hipóstasis, y es por lo mismo el de la teofanía.

¹² Ya sea que modifique su comportamiento habitual, o que cambie su carácter, siendo el primer resultado extrínseco y el segundo intrínseco; por lo demás, el uno no va en absoluto sin el otro.

LA DANZA DEL SOL

La fenomenología teúrgica engloba no solamente los símbolos sagrados, los soportes de fluidos celestes y las gracias subjetivas, sino también e incluso ante todo los ritos en los que el hombre coopera activamente en una teúrgia salvadora. Por «fenomenología» entendemos simplemente el estudio de una categoría de fenómenos, y no determinada filosofía que pretende resolverlo todo registrando o explorando a su manera los fenómenos que se presentan a la consciencia, sin poder dar cuenta de ese fenómeno central e inapreciable que es el misterio de la subjetividad; si nos detenemos un poco en esta cuestión es porque nuestra toma de posición nos suministrará una clave para el tema que nos proponemos tratar.

La escisión en sujeto y objeto es función de la relatividad; sin esta escisión o esta polaridad no habría ni limitación ni diversidad, y por consiguiente ningún fenómeno. Ahora bien, el sujeto no puede captar su propia naturaleza más que reconociéndola en el objeto y descubriendo el objeto en sí mismo, en el sujeto, que es el objeto interiorizado como el objeto es el sujeto exteriorizado. El sujeto capta su propia realidad en dos tiempos, es decir, según la adecuación y la totalidad: la capta adecuadamente por y en el objeto más elevado al que la inteligencia humana es proporcionada, a saber, el Objeto absoluto; y totalmente por la asimilación contemplativa de este Objeto, lo que implica la vacuidad y la extinción del sujeto: vacuidad desde el punto de vista de los artificios mentales que comprenden la percepción del puro Objeto, y extinción desde el punto de vista de los elementos pasionales que limitan y oscurecen este espejo que es el sujeto. Es en la coincidencia entre el Objeto trascendente y la subjetividad pura donde se realiza el conocimiento del sujeto, que en cuanto tal revela una dimensión del Objeto inmanente, el cual se revela como Sujeto absoluto, no siendo objetivo más que en razón de su ocultación.

El Objeto trascendente, que en virtud de su carácter absoluto e infinito despierta en el sujeto la consciencia de la «trascendencia inmanente», si se puede utilizar una tal paradoja, este Objeto puede ser la idea del Absoluto, de Dios, del Gran Espíritu, pero también puede manifestarse bajo la forma de un símbolo como el sol. El sol es nuestro corazón macrocósmico, el corazón es el sol de nuestro microcosmo; conociendo el sol — conociéndolo en profundidad—, nos conocemos a nosotros mismos. Conocer el Objeto divino es morir por él y en él, a fin de que pueda nacer en nosotros; de ello es una imagen sobrecogedora la Danza del Sol de los indios de América del Norte.

Hay hombres que adoran al sol porque es una manifestación de Dios; hay otros que rehusan adorarlo porque no es Dios, lo cual parece probado por el hecho de que se ponga. Los adoradores del sol podrían hacer valer con buenos derechos que no se pone, sino que es la rotación de la tierra la que crea esta ilusión; y su punto de vista se podría comparar con el del esoterismo, que por una parte tiene consciencia del carácter teofánico y, por así decirlo, sacramental de los grandes fenómenos del mundo visible y, por otra, conoce la naturaleza real y total de las cosas y no determinado aspecto o determinada apariencia solamente.

Pero hay que mencionar también una tercera posibilidad, la de la idolatría: hay hombres que adoran al sol, no porque saben que manifiesta a Dios, o que Dios se manifiesta a través de él, ni porque saben que es inmóvil y que no es él el que se pone¹, sino porque se imaginan que Dios es el sol; en este caso, los despreciadores exoteristas del sol están en buenas condiciones para clamar contra el paganismo. Tienen relativamente razón, aun ignorando que la idolatría —o más precisamente la heliolatría— no puede ser más que una degeneración de una actitud legítima; actitud no exclusiva sin duda, sino en todo caso consciente de la situación real, tanto desde el punto de vista del sujeto como del objeto.

Hablando rigurosamente, la prosternación ante la Kaaba, o en dirección a ella, podría ser interpretada como un acto de idolatría, puesto que Dios está fuera del espacio y la Kaaba es un objeto espacial y material. Si este reproche es absurdo, el reproche análogo dirigido a los adoradores del Principio «a través del sol», o a los iconódulos cristianos, hindúes o budistas, lo es igualmente, desde el punto de vista del principio y sin tener en cuenta diferencias de nivel siempre posibles. Un sufí declaró que la Kaaba giraba alrededor de él, pues la verdadera Kaaba se había realizado en su corazón.

Como las mitologías arias —hindú, grecorromana y nórdica— el chamanismo hiperbóreo, del que forma parte la tradición a la vez diferenciada y homogénea de los indios de América del Norte, da testimonio de una interpretación sacra de la naturaleza virgen: ésta hace las veces de Templo así como de Libro divino². Ahí hay un elemento

¹ El hecho de que el sol se desplace a su vez según parece, no es de tener en cuenta en un simbolismo limitado a nuestro sistema solar.

² Asimismo, los pieles rojas tienen el mérito de haber sido siempre los defensores de la naturaleza y de la solidaridad humana con ella. Sus portavoces declaran en nuestros días que «no queremos la igualdad, sino la posibilidad de vivir nuestra vida; rechazamos la vía de los blancos. Nuestros valores se fun-

de esoterismo —por lo demás evidente, puesto que se trata de una supervivencia de la religión primordial— que el exoterismo monoteísta y semítico debía excluir por el hecho de que estaba obligado a oponerse al naturalismo de las religiones paganizadas, pero que, en el plano de la *religio perennis* o de la verdad a secas, conserva todos sus derechos incluso en el marco de los monoteísmos abrahámicos; pues nadie puede impedir que la naturaleza en general y sus contenidos nobles en particular —a pesar de una cierta maldición global pero completamente relativa— manifieste a Dios y sean vehículos de gracias, que pueden comunicar bajo ciertas condiciones tanto objetivas como subjetivas³.

Un ejemplo de estas gracias, que elegimos adrede en el Islam porque éste es particularmente abstracto e iconoclasta, es la «misericordia» (*rahmah*) que reside en la lluvia, o que Dios envía a través de ésta; así el Profeta gustaba de exponer su cabeza a la lluvia a causa de la bendición de que ella es vehículo. Ahora bien, el sol transmite también una bendición, pero el Islam no hace uso de ella por razones de perspectiva, es decir, porque el sol, en la consciencia de los árabes, amenazaba con usurpar el lugar de Dios. Totalmente distinta es la perspectiva de los hindúes, que adoran a *Sûrya*, el sol varón, o de los japoneses, cuyo culto se dirige a *Amaterasu*, la Diosa solar⁴: en estos mundos tradicionales, y también en bastantes otros, el hombre trata de beneficiarse del poder solar y dispone de los medios para hacerlo⁵.

dan en el respeto a la naturaleza: según nosotros, el hombre es poseído por la tierra, no es él quien la posee».

³ Como quiera que sea, la prescripción bíblica de «someter la tierra» no hace más que definir al hombre; destinada *a priori* a semitas nómadas, no corre el riesgo de ser mal interpretada —en el sentido de una declaración de guerra a la naturaleza— más que en un clima europeo, aristotélico y civilizacionista.

⁴ La relación entre el sol y el árbol —actualizada ritualmente en la Danza del Sol— se encuentra en el *Shintô*, según el cual el «pilar» primordial, que une el Cielo y la Tierra y que se llama «la escala del Cielo», es la primera de todas las cosas creadas; siendo *Amaterasu*, a pesar de las fluctuaciones mitológicas, la principal divinidad. Y esto nos hace pensar en la Virgen del Pilar, en Zaragoza: la Virgen —cuya solaridad es subrayada por una aureola resplandeciente— está de pie sobre un pilar de origen celestial.

⁵ Para los hindúes, sobre todo para los *sauras*, el sol es el «Ojo del mundo»; según el *Rigveda*, es el alma «de las cosas móviles y de las inmóviles», es decir, manifiesta la Substancia universal, que es luminosa y que lo penetra todo. El rito del *sûryadarshana* consiste en exponer a los recién nacidos durante un momento a los rayos del sol, lo que indica el poder benéfico del astro solar; poder que se actualiza gracias a un sistema conceptual y ritual que permite esta actitud o este culto. Asimismo, en América del Norte, hemos visto indios tender los brazos hacia el sol naciente y después frotarse el cuerpo para impregnarse de la fuerza de sus rayos.

La gran Danza sacrificial, y consagrada al Poder solar, de los indios nómadas de América del Norte comprendía en otros tiempos ritos secundarios muy variados según las tribus: toda suerte de elementos mitológicos entraban en su composición hasta el punto de hacer pasar casi a un segundo plano, en ciertos casos, el papel del sol. Pero esta complejidad, evidente en un mundo fragmentado e inestable como el de los pieles rojas, no puede invalidar el contenido fundamental del ciclo ritual de que se trata; por eso este contenido ha sobrevivido a todas las tribulaciones de que los indios de las Pra-deras fueron víctimas desde principios del siglo XIX.

La Danza del Sol tiene esencialmente dos significados, uno exterior y otro interior: el primero es diverso; el segundo, invariable. La intención más o menos exterior de la Danza puede ser un voto personal, o la prosperidad de la tribu, o aún, más profundamente —entre los Cheyenes, por ejemplo—, el deseo de regenerar la creación entera; la intención interior e invariable es unirse al Poder solar, establecer un lazo entre el Sol y el corazón, realizar en suma un radio que una la tierra con el Cielo, o reactualizar ese radio preexistente pero perdido⁶. Esta operación propiamente «pontifical» (*pontifex*) se funda en la ecuación «corazón-Sol»: el Sol es el Corazón del Macrocosmo, el corazón humano es el sol del microcosmo que somos. El sol visible no es más que la huella del Sol divino, pero esta huella, al ser real, es eficaz y permite la operación teúrgica gracias a un juego de analogías y de complementariedades.

El elemento central del rito es el árbol, imagen del eje cósmico que liga la tierra con el Cielo; el árbol es la presencia —forzosamente vertical— de la Altura celestial sobre la llanura terrenal; él es el que permite el contacto a la vez sacrificial y contemplativo con el Poder solar. A este árbol, escogido, abatido e instalado ritualmente, los danzantes se ataban en otros tiempos mediante correas fijadas con garfios a sus pechos; en nuestros días, sólo se conserva del sacrificio el ayuno ininterrumpido durante toda la duración de la Danza —que es de tres o cuatro días— lo que simbólica y ascéticamente es suficiente si se piensa que los danzantes han de abstenerse de beber bajo un calor tórrido, mientras ejecutan durante horas el movimiento prescrito⁷.

Este movimiento es un vaivén entre el árbol central —desnudo y sin ramas— y un cobertizo circular cubierto de hojarasca; se puede comparar la danza con las dos fases respiratorias o con los latidos del corazón. Toda la cabaña sagrada, con el árbol en me-

⁶ Este paralelismo entre una intención terrenal colectiva y una intención celestial personal manifiesta un aspecto particular de la complementariedad entre el exoterismo y el esoterismo.

⁷ Ocurre a veces que algunos indios practican, más o menos en secreto, el rito a la antigua usanza.

dio, es como un gran corazón cuyas fases vitales están representadas por el flujo y el reflujo de la danza —los danzantes avanzan de la periferia hacia el centro y retroceden del centro hacia la periferia— y este simbolismo es realizado además por el batir violento de los tambores y por un canto ininterrumpido que recuerda con sus monótonas alternancias las olas del océano. Es en el centro donde los danzantes extraen la fuerza: su danza, que reula desde el árbol central hacia el cerco circular, marca la fase de asimilación de la influencia espiritual presente en el árbol.

Cabría preguntarse cómo un tal deseo de realización espiritual está de acuerdo con un género de vida aventurero y guerrero y con la dureza de costumbres que de ello deriva; pregunta que denotaría una ilusión óptica, pues la vida es lo que es por sus condiciones naturales, es decir, es un tejido de cosas y acontecimientos, de formas y destinos en el que el hombre exterior participa, y que ejecuta y sufre según las leyes de la Naturaleza, pero del que el hombre interior es en principio independiente y que supera y domina en la medida en que realiza el heroísmo o la santidad. Hay una combinación fecunda entre el culto a la Naturaleza impersonal y la afirmación de la personalidad sacerdotal y heroica, y éste es en suma el fundamento del estoicismo indio, que es la expresión moral de esta aparente antinomia⁸.

Aproximándose y alejándose a pasos menudos del árbol central sin volverle la espalda en ningún momento, el danzante sagrado agita en cada mano un plumón de águila, soplando a la vez, y al mismo ritmo, en el silbato de hueso de águila que sostiene en la boca; el estridente y plañidero sonido que de esta forma se produce hace las veces de plegaria o de invocación; hace pensar en el grito del águila elevándose en la inmensa soledad del espacio en dirección al sol. Toda la danza es acompañada por el canto de un grupo de hombres sentados alrededor de un gran tambor, que golpean con vehemencia a ritmo acelerado, subrayando así el carácter viril de su melopea, canto de victoria y, al mismo tiempo, de nostalgia, victoria sobre los límites humanos y nostalgia de la ilimitación celestial⁹. La salida del sol da lugar a un rito particular: los danzantes miran hacia

⁸ El Sintoísmo presenta la misma complementariedad entre la Naturaleza y el héroe, evocando cada uno de los dos polos, a su manera, los misterios de trascendencia y de inmanencia la Naturaleza se eclipsa ante el Espíritu celestial, a la vez que lo encarna desde otro punto de vista, el héroe se eclipsa también ante este Espíritu a la vez que se identifica interiormente con él; y se inclina ante la Naturaleza, sus inflexibles leyes y su generosidad, porque se inclina ante el Espíritu, su Rigor y su Misericordia.

⁹ Victoria al menos simbólica, sacrificial y por lo mismo virtual; pero igualmente victoria real desde un cierto punto de vista humano. La victoria efectiva es un don del Cielo y no una proeza del hombre.

el sol naciente y lo saludan, cantando, con los dos brazos tendidos hacia él, a fin de penetrarse del «Poder solar».

Durante la Danza, el árbol central está cargado de bendiciones; los indios lo tocan y a continuación se frotan el rostro, el cuerpo y los miembros, o bien rezan al Gran Espíritu mientras tocan el árbol; a veces tienen lugar curaciones, lo que quiere decir que las oraciones han sido escuchadas y las protecciones concedidas. Se han observado diversos fenómenos, a veces visiones, pero sobre todo una sensación de frescor en las proximidades del árbol central, signo de la presencia de poderes benéficos.

Esta noción de «poder» es crucial para el indio: el Universo es un tejido de poderes que emanan de un solo y único Poder subyacente y omnipresente, a la vez impersonal y personal. El hombre espiritual, entre los indios, está unido al Universo o al Gran Espíritu por los poderes cósmicos que lo penetran a él, al hombre, lo purifican, lo transforman y lo protegen; él es a la vez pontífice, héroe y mago; alrededor de él, estos poderes gustan de manifestarse a través de los espíritus, los animales, los fenómenos de la Naturaleza.

Se considera que la Danza del Sol debe convertirse en un estado interior permanente: ha habido un contacto decisivo con el Astro sacramental y en el corazón ha quedado una huella indeleble; la barrera profana entre la consciencia ordinaria y el Sol inmanente está abierta; el hombre vivirá en adelante bajo otro signo y en otra dimensión.

La Danza del Sol tiene lugar una vez al año, en verano; pero se refleja o se prolonga en ritos caluméticos que se practican en su recuerdo cada plenilunio; estas sesiones incluyen, además del silbido con el hueso de águila, plegarias dirigidas a las cuatro Direcciones del espacio y después al Gran Espíritu, que a la vez contiene y proyecta esta cuaternidad. El símbolo de esta metafísica, se nos ha dicho, es la cruz inscrita en el círculo: la cruz terrestre —los ejes Norte-Sur y Este-Oeste— y el círculo celeste. En sus extremidades, la cruz horizontal toca al Cielo; lo toca igualmente en su centro en la forma del eje Tierra-Cenit, que representa precisamente el árbol de la Danza del Sol.

Este simbolismo evoca otra imagen sacra: el Sol emplumado, que se encuentra pintado en las pieles de bisontes que sirven de manto y ocasionalmente de telón de fondo en las ceremonias. El Sol está hecho de círculos concéntricos formados de plumas de águila estilizadas; la impresión que se desprende de él es particularmente evocadora por el hecho de que el símbolo sugiere a la vez el centro, la irradiación, el poder y la majestad. Esta simbiosis entre el sol y el águila, que encontramos por otra parte en el célebre adorno de plumas con el que se cubrían en otros tiempos los jefes y los grandes guerreros, nos lleva al simbolismo de la Danza sacrificial de los indios: el hombre se transfor-

ma espiritualmente en un águila que se eleva hacia el cielo y se identifica con los rayos del Astro divino; de este modo realiza el movimiento de retorno y de reintegración que responde a la irradiación del divino Sol.

IV

SUFISMO

LA RELIGIÓN DEL CORAZÓN

En la Introducción a su «Revivificación de las ciencias de la religión» (*Ihyâ ulûm ed-dîn*), Ghazali hace una crítica de los teólogos de su tiempo, y, al hacerlo, da cuenta de un proceso de exteriorización, de degradación e incluso de inversión que es connatural a las sociedades humanas, no, por supuesto, de derecho, sino de hecho. Por una parte, nos dice Ghazali, se tiende cada vez más a declarar lícito lo que es condenable, a fin de justificar las inclinaciones mundanas; por otra, y por la lógica de las cosas, se intenta desacreditar los valores que son contrarios a esta decadencia a fin de calmar la mala conciencia y neutralizar todo lo que puede perturbar el reino de la tibieza y de la hipocresía. Y como forzosamente la principal víctima de la difamación mundana es la vida espiritual con su fervor y su profundidad, Ghazali se entrega a probar el carácter fundamentalmente islámico, coránico y muhammadiano del sufismo, que precisamente resume la espiritualidad musulmana y que no es otro que la «práctica perfecta» (*ihsân*) de la Sunna; una «revivificación de las ciencias de la religión» incluye, pues, ante todo la defensa y la rehabilitación de la tradición espiritual, que representa *a priori* la vida profunda y la sustancia misma del Islam. Se ha podido decir que el sufismo es la «sinceridad» (*çidq*) de la fe: ser perfectamente consecuente es, en efecto, transferir la religión al corazón —sede de la presencia divina y, por tanto, de la certidumbre metafísica— y es, por lo mismo, infundir a la religión exterior una vida sobrenatural y deificadora.

«La esencia espiritual del hombre —dice Ghazali— es semejante a la esencia de Dios, pues Dios ha creado al hombre a su imagen»; y «a causa de esta relación entre el hombre y Dios, todos los hombres —y no solamente los profetas— pueden alcanzar, con el socorro divino¹, la realización del conocimiento de Dios y el mundo», es decir, el conocimiento del Principio y su Manifestación, o de lo Necesario y lo Posible, o aún de lo Absoluto y lo Contingente; de *Atmâ* y *Mâyâ*.

Es decir, en el Islam se encuentran, se combinan y, a veces, se enfrentan dos «religiones»: la religión exterior —la de la Revelación y la Ley— y la religión del Corazón, la de la Intelección, la de la Libertad inmanente; ambas se combinan en cuanto la religión exterior procede de la religión interior, pero se oponen en cuanto la religión interior y esencial es independiente de la religión exterior y formal. Por una parte hay la homogeneidad y la continuidad, y, por otra, la inconmensurabilidad y la discontinuidad; la forma procede de la esencia, pero ésta permanece eminentemente libre respecto a la

¹ *Tawfiq*; reserva que significa «en principio».

forma. La luz roja o verde es indiscutiblemente luz, puesto que ilumina, pero la luz en sí misma no es ni roja ni verde; ahora bien, el punto de vista formalista o esotérico consiste en afirmar que tal o cual color es luz, y correlativamente, que la luz es tal o cual color, como si la sustancia fuera el accidente porque éste manifiesta a aquélla.

Esto no quiere decir que Ghazali dé directamente cuenta de esta irreversibilidad de relaciones; él demuestra sin embargo a su manera que el Islam legal es una proyección hacia el exterior de la «religión del Corazón»: practicar el Islam con «sinceridad» —o sea, siguiendo el ejemplo del Profeta— es quitar la «herrumbre» del corazón en desgracia, es liberar a la religión inmanente y es, por lo mismo, verificar la verdad del Islam a la luz de una certidumbre ya divina, puesto que emana del Intelecto transpersonal. De la misma manera que las acciones bellas (*husnâ*) —precisamente las que prefigura y preconiza la Sunna— purifican el corazón y contribuyen a actualizar en él la belleza inmanente y ya celestial, inversamente, esta belleza del corazón se manifiesta en las acciones bellas; Ghazali insiste en esta reciprocidad, que para él constituye la quintaesencia misma del Islam².

En vez de «Corazón» podríamos también decir «Amor». No es sin razón como Ibn Arabi reivindica para sí la «religión del Amor» y Dante declara que «el Amor y el Corazón valiente son una y la misma cosa» (*Amore e'l cor gentil sono una cosa*). El corazón «valiente» o «noble» no es sino el corazón purificado a la vez desde el interior por la Intelección y la contemplación, y desde el exterior por los actos y virtudes conformes a la Revelación; este «Amor» es igualmente el «Vino» de la *Khamriyah* de Omar ibn el-Fâridh y de muchos otros poemas esotéricos del Islam³. Y es por lo demás en este Amor donde se encuentran la espiritualidad del Cristianismo y la del Islam, pues en cuanto los efluvios de la Esencia entran en el corazón, éste se sitúa más allá del orden formal y se hace capaz de adivinar las intenciones divinas de todas las formas y, por consiguiente, de percibir la Unidad en la diversidad⁴.

² Como es la de toda espiritualidad, no obstante otros aspectos igualmente posibles de esta quintaesencia. «Por este poder de comprensión, esta penetración de nuestro ser (por lo Universal), nuestros corazones serán transferidos en —y unidos con— el Corazón Original (*Amida*), que lo penetra todo y que es el Corazón de nuestros corazones.» (Kenryo KANAMATSU, *Naturalness*, Kyoto, 1956.)

³ Lo mismo en el Budismo: *Amitâbha* es a la vez infinita «Luz» y —en cuanto *Amitâyûs*— infinita «Vida»; el corazón divino es Sabiduría y Amor, Claridad y Calor.

⁴ Por razones históricas y geográficas evidentes, esto no puede significar que el sabio perfecto conoce y comprende concretamente todas las religiones distintas de la suya. Cuando Ibn Arabi declara que su «corazón está abierto a todas las formas», habla más bien de su propio estado trascendente que de religiones extrañas; decimos «más bien», porque no hay que exagerar ni en un sentido ni en otro.

El poder salvífico del Islam resulta del principio de que la unicidad de la verdad exige la totalidad de la fe; ahora bien, esta totalidad compromete todo lo que somos, luego también el Corazón, que nos resume. La verdad única es que «no hay más dios que el único Dios»; no hay otro absoluto al lado del único Absoluto.

Para los cristianos, la verdad única es que sólo Cristo es el salvador; y es esta unicidad objetiva la que exige la totalidad subjetiva. Metafísicamente, la unicidad de Cristo significa que sólo el Logos puede salvarnos, él, que nos ha concebido y que es la puerta entre el mundo y Dios; y ésta es, en el fondo, una manera más relativa de decir que «no hay más dios que el único Dios», luego «no hay más bien que el único Bien». Como quiera que sea, es a la Unicidad divina a la que el hombre responde con su propia totalidad, que no es otra que el Corazón o el Amor.

Para el cristianismo, el Amor viene de Cristo y sería inaccesible e irrealizable sin la Redención, por estar el corazón del hombre totalmente caído; para el Islam, el Amor es inmanente al corazón, del que sólo la superficie se vuelve ciega e impotente a causa del pecado; el hombre dejaría de ser hombre si su decadencia fuese total. Pero una vez alcanzado el Amor, la vía de acceso confesional ya no juega ningún papel; el Amor, como la «Sabiduría» de que habla la Biblia, fue antes que el mundo y antes que el hombre. Esto equivale a decir que la «religión del Corazón» es independiente de la religión de la Ley, en principio, si no de hecho.

Esta última reserva significa que si los sufíes mantienen casi siempre —con ínfimas excepciones— los conceptos y las prácticas de la religión revelada, para ello hay dos razones graves, intrínseca la una y extrínseca la otra. La razón extrínseca es evidente: se trata, no solamente de dar buen ejemplo a todos los fieles, sino también de mantenerse de acuerdo con la Ley, que no puede tener en cuenta al espíritu fuera de las formas; en cuanto a la razón intrínseca, resulta, por una parte, de ciertos elementos de la naturaleza humana y, por otra, de una oportunidad espiritual, o quizá incluso de una necesidad. Por una parte, cualquiera que sea el grado espiritual de un hombre, el individuo humano como tal sigue siendo siempre «servidor» (*abd*); Cristo fue «verdadero hombre y verdadero Dios», y, como «verdadero hombre», oraba como todo el mundo, no obstante su divinidad interior⁵; por otra parte, es importante para el «liberado viviente» —el *jîvan-mukta* hindú— mantener, paralelamente a su estado interior de unión con *Atmâ*, un culto de *bhakti* consagrado a tal o cual *ishta-devatâ*. El hombre no sería el hombre si en él no hubiese dos dimensiones inconmensurables, una para la devoción y otra para la unión.

⁵ En lenguaje musulmán se diría: no obstante la penetración de su alma, en el interior, por la Presencia divina.

Sin embargo, la práctica religiosa de quien se encuentra realmente integrado en la «religión del Corazón» difiere necesariamente de la práctica del hombre medio, totalmente encerrado en el formalismo de la Ley común; mientras que el punto de vista de éste implica inevitablemente un voluntarismo individualista y sentimental, sin olvidar una epistemología sensualista que sale al paso de toda «competencia» del lado de la intelección⁶, la perspectiva de la religión del Corazón o del Amor es ante todo intelectual y por lo mismo universal; su dimensión musical procede, no de un sentimentalismo ideológico y moral, sino de la Belleza y del Amor, que por una parte moran en Dios y por otra irradian a través de su Manifestación a la vez cósmica y humana. Si para el adepto del Corazón o del Amor no es cuestión de abandonar la práctica religiosa, el principio de trascendencia esotérica puede sin embargo manifestarse por una cierta libertad con referencia a esta práctica, especialmente por una tendencia a la simplificación, pues todo el acento se pone sobre la contemplación y sus soportes directos; pero esta libertad, o esta objetividad, no se manifestará nunca como una deshumanización de lo humano so pretexto de sublimidad metafísica, porque la Verdad trascendente pone cada cosa en su lugar y no mezcla los planos. La sabiduría suprema es solidaria de la santa infancia. Esto no quiere decir que la religión general, para ser salvadora, exija las cimas que presenta u ofrece la religión del Corazón, como sin duda lo querría Ghazali; pero exige una suerte de tendencia o movimiento hacia ellas, porque no hay en todos los aspectos una línea de demarcación entre los dominios exotérico y esotérico, o voluntarista e intelectual. Por un lado, el esoterismo prolonga y profundiza la religión, o, dicho de otro modo, la religión adapta el esoterismo a un cierto nivel de consciencia y actividad; por otro, los dos ámbitos divergen, al ser el exoterismo la forma necesariamente particular y particularista y el esoterismo, por el contrario, la esencia por definición universal y universalista del elemento formal. Esto es lo que explica que el sufismo, por una parte sea solidario del formalismo religioso y, por otra, lo supera al menos en principio e independientemente de sus actitudes de hecho. Una cosa es la forma que se toma por esencia, y otra la forma que expresa o sirve de vehículo a la esencia sin que se la confunda con ésta.

En este contexto, podríamos referirnos a la distinción entre el Ser absoluto, luego necesario, y el ser contingente, luego solamente posible; ahora bien, el misterio teofánico del

⁶ Desde el punto de vista de la verdad total, el sensualismo es una herejía extrañamente prosaica, pero desde el punto de vista del fideísmo religioso es moralmente indiferente y teológicamente oportuno. La bhakti confesional se opone al *jnâna*, los teólogos cristianos rechazan a Platón como Râmânua y otros vishnuitas rechazan a Shankara.

Corazón es precisamente que el Ser necesario habita en el centro del microcosmo humano, de suerte que la certidumbre metafísica y mística propia de la religión del Corazón es la certidumbre que Dios tiene de sí mismo y que introduce en la consciencia del hombre. El recuerdo platónico no es otra cosa que la participación del Intelecto humano en las evidencias ontológicas del Intelecto divino; es por esto por lo que el sufí es *ârif billaâh*, «conocedor por Allâh», conforme a la enseñanza de un célebre *hadîth* según el cual Dios es «el Ojo por el que (el sufí) Ve», lo que explica la naturaleza del «Ojo del Conocimiento» o del «Ojo del Corazón».

Si esta perspectiva exige por una parte el equilibrio entre la interioridad contemplativa —exteriormente reductora y simplificadora— y las actitudes exteriores necesarias u oportunas, por otra favorece la confianza y la quietud, porque allí donde está la profundidad y la esencialidad, allí está la Misericordia; lo que indica la relación de naturaleza entre la sabiduría y la santa infancia⁷.

La religión del Corazón o del Amor es, desde el punto de vista operativo, el poder de interiorización. Ahora bien, la verdad posee una cualidad interiorizadora en la medida en que es elevada; la Verdad absoluta es absolutamente interiorizadora, para «quien tenga oídos para oír».

Las virtudes, que por su misma naturaleza son testimonio de la Verdad, poseen también una cualidad interiorizadora en la medida en que son fundamentales; lo mismo ocurre con los seres y las cosas que transmiten mensajes de la eterna Belleza; de ahí el poder de interiorización propio de la naturaleza virgen, de la armonía de las criaturas, del arte sagrado, de la música. La sensación estética —lo hemos hecho notar en numerosas ocasiones— posee en sí misma una cualidad ascendente: provoca en el alma contemplativa, directa o indirectamente, un recuerdo de las divinas esencias. Para el «pneumático», la belleza sensible, así como la belleza moral, posee una virtud que interioriza; ennoblece el mundo a la vez que aleja del mundo.

Si queremos retirarnos al Corazón para encontrar en él la Verdad total y la Santidad subyacente y prepersonal, debemos manifestar el Corazón no solamente en nuestra inteligencia, sino también en nuestra alma en general, mediante las actitudes espirituales y las cualidades morales; porque toda belleza del alma es un rayo de luz que proviene del Corazón y vuelve hacia él. Como ontológicamente el Corazón precede a la actividad exterior, su esfera está más próxima a la Misericordia que la esfera de la Ley, de los

méritos y de los deméritos; pues, según una célebre fórmula, «Mi Clemencia precede a Mi Cólera», La religión del Corazón es la Religión primordial en el tiempo, y quintaesencial en el alma.

⁷ Aquí está el fundamento del quietismo, cuyos abusos accidentales no pueden invalidar su legitimidad sustancial. Todo esoterismo es peligroso fuera de las cualificaciones intelectuales y morales que exige su naturaleza.

LA VÍA DE LA UNIDAD

La unicidad del objeto exige la totalidad del sujeto; la naturaleza única e incomparable de Dios obliga al carácter total de la fe. Esta relación necesaria y apremiante prueba que la tesis islámica de la salvación por la fe sincera en Dios resulta de la naturaleza de las cosas; es decir, que la aceptación de la Verdad una no es una actitud fácil que no compromete a nada; por el contrario, implica a fin de cuentas todo lo que somos.

La totalidad del sujeto humano comprende dos dimensiones, una horizontal y otra vertical. Creer totalmente en Dios es primero que nada intentar asemejarse en el plano humano; la deiformidad específica del género humano nos obliga a una deiformidad libremente consentida y realizada; es a esta vocación de perfección horizontal a la que se refiere la prescripción de Cristo de ser «perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto». Es después, o paralelamente, cuando interviene la vocación de perfección vertical, que consiste en unirse en el corazón a la Presencia inmanente de Dios; perfección de algún modo sobrehumana porque es transpersonal. «Semejanza» o «analogía» horizontal primero, y esto es la virtud, que se manifiesta por las actitudes y los actos; «identidad» vertical después, y esto es la unión que, dependiendo humanamente de nuestro conocimiento y de nuestro esfuerzo, es fundamentalmente un misterio de la Gracia.

La unicidad del objeto exige la totalidad del sujeto: esta perspectiva, que es específicamente islámica a la vez que resume a su manera toda espiritualidad integral, es decir, transformadora y unitiva; esta perspectiva, decimos, presupone que se defina al hombre, no como incapaz de salvación por estar profundamente corrompido por la caída, sino como capaz de salvación por estar siempre dotado de una inteligencia objetiva, de una voluntad libre y de un alma perfectible, lo que constituye precisamente la definición del hombre¹. Ahora bien, la capacidad de salvación, consecuencia de la deiformidad indestructible del hombre —y este es el gran mensaje del monoteísmo— se actualiza esencialmente por la fe en Dios, que es el Uno; la unicidad del objeto divino exige —y lógi-

¹ Esto es lo que expresa la aparente negación, en el Corán, de la crucifixión de Cristo; aparente porque el Corán afirma que «ellos no le mataron realmente (*yagînen*)». Si Cristo es el Intelecto, se ve que la caída, según la perspectiva cristiana, lo ha «crucificado» y «matado» por las pasiones y los pecados, pero que al mismo tiempo —y esta es la perspectiva islámica— el Intelecto ha sido «elevado hacia Dios», es decir, que ha permanecido intacto en sí mismo y que Dios lo ha iluminado con la eterna Verdad, la de la Unidad salvadora.

camente arrastra— a la totalidad del sujeto humano; y lo exige desde el doble punto de vista de la perfección individual, luego horizontal, y de la perfección universal, luego vertical. Esta segunda perfección cierra el círculo, puesto que desemboca en el Sujeto divino, inmanente a la vez que permanece trascendente en relación con el sujeto humano.

En otros términos: el discernimiento, que permite a la inteligencia distinguir entre lo Absoluto y lo relativo, tiene por corolario la virtud moral y la unión espiritual. La virtud es la conformidad del alma a la Naturaleza divina, y la unión es la concentración extintiva en el Sí mismo inmanente.

Cuando hablamos de trascendencia, entendemos en general la trascendencia objetiva, la del Principio, que está por encima de nosotros como está por encima del mundo; y cuando hablamos de inmanencia, entendemos generalmente la inmanencia subjetiva, la del Sí mismo, que está en nosotros mismos. Ahora, es importante hacer notar que hay también una trascendencia subjetiva, la del Sí mismo en nosotros en cuanto trasciende el yo; e igualmente, hay también una inmanencia objetiva, la del Principio en cuanto es inmanente al mundo, no en cuanto lo excluye y lo aniquila por su trascendencia.

Esto es una aplicación del *Ying-Yang* taoísta: la trascendencia implica necesariamente la inmanencia, y la inmanencia implica también necesariamente la trascendencia. Porque lo Trascendente, en virtud de su infinitud, proyecta la existencia y exige por lo mismo la inmanencia; y lo Inmanente, en virtud de su absolutidad, permanece forzosamente trascendente en relación con la existencia.

Creer en el Uno; esto es lo que salva. Creer en el Uno, pero entero y sinceramente. Enteramente: es preciso creer, no solamente que Dios es uno, sino también que esta Unidad implica consecuencias para el mundo, puesto que el mundo existe; y existe en función de la irradiación que resulta de la propia Unidad. Es preciso creer, por consiguiente, todo lo que la Realidad divina implica; a saber: la causación del mundo por Dios, luego la vinculación del mundo a Dios; luego la naturaleza y la vocación del hombre; luego la Revelación y por consiguiente la Vía. Creer en el Uno es creer en las consecuencias de la Unidad; como anuncia un célebre *hadîth*: «Yo era un tesoro oculto y quise ser conocido; por eso creé el mundo.»

Sinceramente: es preciso creer con el corazón, no solamente con el pensamiento; es preciso que el testimonio de la Unidad, primeramente conceptual, alcance y comprometa a la voluntad y al alma, sin lo cual no hay «creer», no hay fe. Hay, en suma, cuatro

maneras de aceptar la Unidad: en primer lugar, aceptar su verdad; luego, en el plano cósmico y escatológico, aceptar las verdades que se derivan de la Unidad y que son necesarias para la salvación; después, en el plano afectivo y moral, participar en la verdad mediante las virtudes, porque si Dios es absoluto e infinito, es igualmente perfecto, lo que significa que no hay cualidad concebible de la que Él no sea la Esencia y la Fuente; finalmente, creer en Dios, creer que es uno, es discernir en la Unidad el misterio de la Unión: es pasar de la trascendencia a la inmanencia, de la discontinuidad objetiva a la continuidad subjetiva; es superar la separatividad sujeto-objeto en la Ipseidad divina permanente, en el fondo transpersonal del Corazón.

Se dice a menudo que Dios, o la Esencia divina, es absolutamente indefinible o inefable; si se nos preguntara sin embargo qué Nombre de Dios da cuenta de la Esencia divina, diríamos que «el Santo», porque la Santidad no limita de ninguna manera e incluye todo lo que es divino; además, esta noción de Santidad transmite el perfume de lo Divino en sí mismo, luego el de Inexpresable.

Dios, al ser pura Santidad, es Poder, Consciencia, Felicidad; se podría decir también que es puro Ser, puro Espíritu, pura Posibilidad. Esto es lo que significan los términos sánscritos *Sat*, *Chit*, *Ananda*, y los términos árabes *Wujûd*, *Shujûd* y *Hayât*, o *Qudrah*, *Hikmah* y *Rahmah*. Este es el grado supremo, el de la Esencia, *Dhât*, o el de la Unidad, *Ahadiyah*; siendo el grado no-supremo el de las cualidades, *Çifât*, o el de la Unicidad, *Wâhidiyah*.

Cuando decimos que Dios es puro Ser, puro Espíritu y pura Posibilidad, ¿qué significa la palabra «puro»? Significa «absoluto», o «infinito», o «perfecto»; Dios, es absolutamente, infinitamente, perfectamente Poder, Consciencia y Felicidad. La absolutidad significa que nada puede igualar a Dios; la infinitud significa que nada puede limitarlo; la perfección significa que nada le falta y que toda perfección creada proviene de la Naturaleza divina, porque Dios es no solamente el Absoluto o el Infinito, sino también el Bien. Absoluto, Dios excluye todo lo que no es Él; infinito, incluye todo lo que es posible; perfecto, proyecta su Bondad en la existencia. Y Él es, en cada una de estas funciones o aspectos, Poder, Consciencia y Felicidad, o Ser, Espíritu y Posibilidad, siendo esta última, que coincide con la Irradiación, a la vez Bondad y Belleza, expansión de Amor y de Paz.

La fe es un «sí» profundo y total al Uno, que es a la vez absoluto e infinito, trascendente e inmanente. La fe como tal no resulta de nuestro pensamiento, es anterior a éste; es incluso anterior a nosotros. En la fe, transmitida por el acto espiritual, estamos fuera del tiempo; estamos fuera del ego sometido a la duración. El arquetipo divino de la fe es

el «sí» que Dios se dice a sí mismo; es el Logos que por una parte mira la Infinitud divina y por otra la refracta; porque este «sí» es a la vez síntesis y refracción, concentración receptiva y dispersión creadora. Así es cómo la fe, en el hombre, es bienaventurada unicidad y bienaventurada ilimitación; o interioridad e irradiación.

En el sentido elemental de la palabra, la fe es nuestro asentimiento a una verdad que nos supera; pero, hablando espiritualmente, es nuestro asentimiento, no a conceptos trascendentes, sino a realidades inmanentes, o a la Realidad en sentido estricto; ahora bien, esta Realidad es nuestra substancia misma.

La fe puede ser un asentimiento a verdades subjetivamente incontrolables pero objetivamente irrefutables, como puede ser por el contrario la certidumbre intelectual de estas mismas verdades; puede añadirse a esta certidumbre profundizándola, como puede ser independiente de todos los esquemas intelectuales y brotar del corazón sobre la base de un soporte simbólico y sacramental. Se podría decir también que la fe es, no la certidumbre intelectual bajo su forma doctrinal, sino ese algo que hace que la certidumbre intelectual se convierta en santidad; o que es el Poder realizador de la certidumbre, la *shakti* si se quiere, o aún que es la energía que valoriza la certidumbre y se convierte en la santidad liberadora,

Cuando se considera la fe en su sentido elemental se dirá que los elegidos, en el Paraíso, no tienen necesidad de ella puesto que ven a Dios; pero cuando se entiende este término de «fe» en su sentido superior, los elegidos la tienen necesariamente, puesto que toda cualidad humana procede de un prototipo celestial; desde este punto de vista, la fe será el «sí» del alma a la Presencia divina, ese «sí» que el alma ya ha podido realizar en la tierra en la medida en que tenía consciencia de la divina Presencia. Es por esto por lo que, según el Corán, los bienaventurados, cada vez que saborean un fruto del Paraíso, se acuerdan de haberlo saboreado ya antes. Esta consciencia de la Presencia de Dios se encuentra esencialmente en conexión con el sentido de lo sagrado, que es una cualificación contemplativa y moral *sine qua non*.

En otros términos: cuando se habla del «mérito oscuro de la fe» se entiende un esfuerzo que suple la ausencia de una certidumbre objetiva: la fe es un mérito porque no vemos a Dios y porque es difícil para el hombre exteriorizado y pasional, y por consiguiente mundano por naturaleza, creer en lo que no ve. Pero cuando el Corán habla de los que, en el Paraíso, están cerca de Dios y «creen en Él», se refiere al elemento de aprobación, de fervor o de adoración, que es la substancia misma de la actitud de fe, y que es independiente del accidente terrenal que una relativa ignorancia supone.

Lo que intrínsecamente es Ser, extrínsecamente será Omnipotencia; lo que intrínsecamente es Espíritu, extrínsecamente será Omnisciencia; y lo que intrínsecamente es Felicidad —la Totalidad de todas las posibilidades, luego la Irradiación—, extrínsecamente será Misericordia. Porque la Misericordia o la Generosidad, o la Bondad y aún la Belleza, proceden del desbordamiento interno de la Divinidad; «Dios es Amor». Amar a Dios, o ser sensible al perfume de la Santidad o tener el sentido de lo Sagrado, es ser amado por Dios; ama quien percibe la Belleza, y la Belleza se revela en aquel a quien Ella ama. La Belleza, *Jamâl*, es apaciguadora; es, pues, vecina de la Paz, *Salâm*.

La fe perfecta depende de la evidencia metafísica del Uno y del amor innato a lo Sagrado o a la Santidad. El sentido de lo Sagrado, que no es otra cosa que la predisposición casi natural al amor a Dios y la sensibilidad para las manifestaciones teofánicas o para los perfumes celestiales, este sentido de lo Sagrado implica esencialmente el sentido de la belleza y la tendencia a la virtud; siendo la belleza, por decirlo así, la virtud exterior, y la virtud, la belleza interior. El sentido de lo Sagrado implica igualmente el sentido de la transparencia metafísica de las cosas, la capacidad de captar lo increado en lo creado; o de percibir el rayo vertical —mensajero del Arquetipo— independientemente del plano de refracción horizontal, que determina el grado existencial pero no el contenido divino.

El amor a Dios es el complemento necesario de la certidumbre, como el Infinito es el complemento del Absoluto; éste es el significado profundo de la fe, que combina un núcleo de absolutidad con un aura de infinitud.

El acto mismo de la fe es el recuerdo de Dios; ahora bien, «acordarse» en latín, es *recordare*, es decir, *re-cordare*, lo que indica un retorno al corazón, *cor*. El acto de oración, como acto de fe, actualiza en efecto la certidumbre inmanente y casi paraclética; el corazón es la fe inmanente e «increada», coincide con esta gracia «naturalmente sobrenatural» que es la Intelección. El misterio de la certidumbre es nuestra consustancialidad con todo lo cognoscible, luego con todo lo que es.