

Sobre los mundos antiguos

Frithjof Schuon

ÍNDICE

MIRADAS SOBRE LOS MUNDOS ANTIGUOS	3
CAÍDA Y DECADENCIA.....	20
DIÁLOGO ENTRE HELENISTAS Y CRISTIANOS	43
CHAMANISMO PIEL-ROJA.....	55
SOBRE LAS HUELLAS DE MAYA	69
REFLEXIONES SOBRE LA INGENUIDAD.....	77
EL HOMBRE EN EL UNIVERSO.....	86
UNIVERSALIDAD Y ACTUALIDAD DEL MONAQUISMO.....	93
CLAVES DE LA BIBLIA.....	106
«RELIGIO PERENNIS»	110

MIRADAS SOBRE LOS MUNDOS ANTIGUOS

Toda la existencia de los pueblos antiguos y en general de los pueblos tradicionales está dominada por dos ideas clave, las del Centro y el Origen. En este mundo espacial en que vivimos, cada valor se refiere de alguna manera a un Centro sagrado que es el lugar donde el Cielo ha tocado la tierra; en cualquier mundo humano hay un lugar donde Dios se ha manifestado para esparcir sus gracias. Lo mismo ocurre respecto al Origen, que es el momento casi intemporal en que el Cielo estaba cercano y las cosas terrestres eran todavía semicelestes; pero también, para las civilizaciones que tienen un fundador histórico, es el período en que Dios ha hablado, renovando de esta forma la alianza primordial para una rama de la humanidad. Ser conforme a la tradición es permanecer fiel al Origen y por este mismo motivo situarse en el Centro; mantenerse en la Pureza primera y en la Norma universal. En el comportamiento de los pueblos antiguos y tradicionales todo se explica, directa o indirectamente, por estas dos ideas, que son como los puntos de referencia en el mundo inconmensurable y peligroso de las formas y el cambio.

Este género de subjetividad mitológica, si uno puede expresarse así, permite comprender, por ejemplo, el imperialismo de las antiguas civilizaciones, pues no basta con invocar en este caso la «ley de la jungla», incluso en lo que puede tener de inevitable biológicamente y, por consiguiente, de legítimo; también hay que tener en cuenta, antes de cualquier cosa, puesto que se trata de seres humanos, el hecho de que cada civilización antigua vive como en un recuerdo del Paraíso perdido y que se presenta —como vehículo de una tradición inmemorial o de una Revelación que restaura la «palabra perdida»— como la ramificación más directa de la «edad de los Dioses». En consecuencia, cada vez es «nuestro pueblo» y ningún otro quien perpetúa la humanidad primordial desde el doble punto de vista de la sabiduría y las virtudes; y es preciso reconocer que esta perspectiva no es ni más ni menos falsa que el exclusivismo de las religiones o, en el plano puramente natural, la unicidad empírica de cada *ego*. Muchos pueblos no se designan a sí mismos con el nombre que otros les atribuyen, se llaman sencillamente «el pueblo» o «los hombres»; las otras tribus son «infieles» se han desgajado del tronco; *grosso modo*, éste es el criterio del Imperio romano al igual que el de la Confederación de los Iroqueses.

El sentido del imperialismo antiguo es el de extender un «orden», un estado de equilibrio y estabilidad conforme a un modelo divino que por lo demás se refleja en la naturaleza, particularmente en el mundo planetario; el emperador romano, como el monarca del «Imperio celeste del Medio», ejerce su poder gracias a un «mandato del Cielo». Ju-

lio César, detentador de este mandato y «hombre divino» (*divus*)¹, tenía conciencia del alcance providencial de su misión; en su opinión nada tenía el derecho de oponérsele; Vercingetorix² era para él una especie de herético. Si los pueblos no romanos eran considerados como «bárbaros», ante todo es porque se colocaban al margen del «orden»; desde el punto de vista de la *pax romana* manifestaban el desequilibrio, la inestabilidad, el caos, la amenaza permanente. En la Cristiandad (*corpus mysticus*) y en el Islam (*dār el-islām*), la esencia teocrática de la idea imperial aparece con claridad; sin teocracia no se puede hablar de civilización digna de este nombre. Esto es tan verdadero que los emperadores romanos, en plena descomposición pagana y a partir de Diocleciano, sintieron la necesidad de divinizarse o dejarse divinizar, atribuyéndose de forma abusiva la cualidad del conquistador de los Galos descendiente de Venus. La idea moderna de la «civilización» no carece de relación histórica con la idea tradicional del «imperio»; pero el «orden» se ha hecho puramente humano y profano por completo, como, por otra parte, lo demuestra la idea de «progreso», que es la negación misma de cualquier origen celestial; de hecho, la «civilización» no es sino el refinamiento ciudadano en el marco de una perspectiva mundana y mercantil, lo que explica su hostilidad tanto hacia la naturaleza virgen como hacia la religión. Según los criterios de «la civilización» el ermitaño contemplativo —que representa la espiritualidad humana al mismo tiempo que la santidad de la naturaleza virgen— no puede ser más que una especie de «salvaje», cuando en realidad es el testigo terrestre del Cielo.

Estas consideraciones nos permiten hacer en este momento algunas precisiones sobre la complejidad de la autoridad en la Cristiandad de Occidente. El emperador encarna frente al papa el poder temporal, pero esto no es todo: representa también, por el hecho de su origen precristiano y no obstante celeste³, un aspecto de universalidad, mientras que el papa se identifica por su función únicamente a la religión cristiana. Los musulmanes en España no fueron perseguidos más que a partir del momento en que el clero había llegado a ser demasiado poderoso frente al poder temporal; éste, que es competencia del emperador, representa en este caso la universalidad o el «realismo» y, por

¹ «Ese es el hombre, ése es aquel del que tantas veces has oído la llegada prometida, César Augusto, hijo de un dios, que fundará de nuevo la edad de oro en los campos donde Saturno reinó antaño y que extenderá su imperio hasta los Garamantes y sobre los Indios» (*Eneida* VI, 791-795). César preparó un mundo para el reino de Cristo. Señalemos que Dante coloca a los asesinos de César en lo más profundo del infierno, en compañía de Judas. Cf. «Divus Julius Caesar», de Adrian PATERSON, en *Les Etudes Traditionnelles*, junio de 1940.

² Vercingetorix, general y jefe galo. Fue proclamado en el año 52 a.C. jefe de la coalición de los pueblos galos contra César. (*N. del T.*)

³ Dante no duda en servirse de este origen sobrehumano para sostener su doctrina de la monarquía imperial.

tanto, la «tolerancia», y en consecuencia también, por la fuerza de las cosas, cierto elemento de sabiduría. Esta ambigüedad de la función imperial —de la que los emperadores tuvieron conciencia a uno u otro nivel⁴— explica en parte lo que podríamos denominar el tradicional desequilibrio de la Cristiandad; y, podría decirse que el papa reconoció esta ambigüedad —o este aspecto de superioridad que paradójicamente acompaña a la inferioridad— al posternarse ante Carlomagno tras su coronación⁵.

El imperialismo puede venir o del Cielo o simplemente de la tierra, o también del infierno; en cualquier caso, es seguro que la humanidad no puede permanecer dividida en una polvareda de tribus independientes; los malos se arrojarían inevitablemente sobre los buenos y el resultado sería una humanidad oprimida por los malos y, por tanto, el peor de los imperialismos. El imperialismo de los buenos, si esto se puede decir, constituye, pues, una especie de guerra preventiva inevitable y providencial; sin él no es concebible ninguna gran civilización⁶. Si se nos hace la observación de que todo esto no nos hace salir de la imperfección humana lo aceptamos; lejos de preconizar un «angelismo» quimérico, levantamos acta del hecho de que el hombre siempre es el hombre desde que las colectividades con sus intereses y pasiones entran en juego; los conductores de hombres están absolutamente obligados a tener esto en cuenta, aunque ello disguste a aquellos «idealistas» que estiman que la «pureza» de una religión consiste en suicidarse. Y esto nos lleva a una verdad que está demasiado perdida de vista por los

⁴ Esto no ofrece dudas ni en lo que se refiere a Constantino ni a Carlomagno.

⁵ Hay una curiosa relación —dicho sea de pasada— entre la función imperial y el papel del loco de la corte, y esta relación parece manifestarse en el hecho de que la indumentaria de los locos, como la de algunos emperadores, estaba adornada con campanitas, a semejanza del vestido sagrado del Gran Sacerdote: el papel del loco consistía en su origen en decir públicamente lo que nadie podía permitirse expresar, e introducir de este modo un elemento de verdad en un mundo forzosamente obligado a convenciones inevitables; así pues, esta función, se quiera o no, hace pensar en la sapiencia o en el esoterismo de hecho, que a su manera rompe las «formas» en nombre del «espíritu que sopla donde quiere». Pero sólo la locura puede permitirse enunciar verdades crueles e implicar a los ídolos, precisamente porque queda al margen de un cierto engranaje humano, lo que demuestra que, dentro del mundo de bastidores que es la sociedad, la verdad pura y simple es demencia. Sin duda por eso, la función del «loco de la corte» sucumbió a fin de cuentas al mundo del formalismo y de la hipocresía: el loco inteligente acabó por dejar paso al bufón, que no tardó en aburrir y desaparecer. (Hemos preferido traducir literalmente «fou de cour» por de bufón para permitir la matización que hace el original entre «fou de cour» y «bouffon», que no existe en castellano. En inglés sí que existen dos términos diferentes: *cour jester* y *buffoon*. (N. del T.)

⁶ Podría parecer que la decadencia espiritual de los romanos se opuso a una misión de imperio, pero no fue así, puesto que este pueblo poseía las cualidades de fuerza y generosidad —o tolerancia— requeridas para este papel providencial. Roma persiguió a los cristianos porque éstos amenazaban todo lo que, a los ojos de los antiguos, constituía Roma; si Diocleciano hubiese podido prever el edicto de Teodosio aboliendo la religión romana, no habría actuado de modo diferente como lo hizo.

propios creyentes: que la religión como hecho colectivo forzosamente se apoya sobre lo que la sostiene de una manera o de otra, sin por ello perder nada de su contenido doctrinal y sacramental ni de la imparcialidad que resulta de ello; pues una cosa es la Iglesia como organismo social y otra el depósito divino, el cual subsiste por definición más allá de las intrigas y servidumbres de la naturaleza humana individual y colectiva. Querer modificar el arraigo terrestre de la Iglesia —arraigo que el fenómeno de la santidad compensa con creces— lleva a deteriorar la religión en lo que tiene de esencial, conforme a la receta «idealista» según la cual el medio más seguro de curación es matar al paciente. En nuestros días, en defecto de poder elevar la sociedad humana al nivel del ideal religioso, se rebaja la religión al nivel de lo que es humanamente accesible y racionalmente realizable y que nada es, tanto desde el punto de vista de nuestra inteligencia integral como de nuestras posibilidades de inmortalidad. Lo exclusivamente humano, lejos de poderse mantener en equilibrio, conduce siempre a lo infrahumano.

Para los mundos tradicionales situarse en el espacio y el tiempo significa, respectivamente, colocarse dentro de una cosmología y una escatología; el tiempo no tiene sentido más que por la perfección del origen que se trata de mantener y con vistas al estallido final que nos proyecte casi sin transición a los pies de Dios. Si en el tiempo a veces hay despliegues que se podrían tomar por progresos si se les aislase del conjunto —en la formulación doctrinal por ejemplo o sobre todo en el arte que tiene necesidad del tiempo y de la experiencia para madurar—, nunca es porque la tradición se suponga que llegue a ser diferente o mejor, sino por el contrario, porque quiere permanecer ella misma de modo completo o «llegar a ser lo que es», o con otras palabras: porque la humanidad tradicional quiere manifestar o exteriorizar en un cierto plano lo que lleva en sí misma y corre el riesgo de perder, aumentando este peligro con el desarrollo del ciclo que forzosamente conduce a la decadencia y al Juicio. Es, en suma, toda nuestra creciente debilidad y con ella el riesgo del olvido y la traición, lo que nos obliga a exteriorizar o hacer explícito lo que en el origen estaba incluido en una perfección interior e implícita; San Pablo no tenía necesidad ni del tomismo ni de las catedrales, pues todas las profundidades y todos los esplendores se encontraban en sí mismo y a su alrededor en la santidad de la comunidad primitiva. Y esto, lejos de sostener a los iconoclastas de cualquier género, se vuelve perfectamente contra ellos: las épocas más o menos tardías —y la Edad Media era una de ellas— tienen necesidad de una manera imperiosa de las exteriorizaciones y desarrollos, exactamente como el agua de una fuente, a fin de no perderse en el curso de su camino, necesita un canal hecho por la naturaleza o la mano del hombre; y al igual que el canal no transforma el agua ni se supone lo haga —pues ningún agua es mejor que el agua del manantial—, las exteriorizaciones y desarrollos del patri-

monio espiritual están, no para alterar este último, sino para transmitirlo de la manera más íntegra y eficaz posible.

El genio étnico puede subrayar con preferencia tal o cual aspecto —con pleno derecho y con tanta más seguridad como que todo genio étnico procede del Cielo—, pero su función no podría ser la de falsificar las intenciones primordiales; por el contrario, la vocación del genio consiste en hacerlas tan transparentes como sea posible para la mentalidad que representa. Por una parte, hay el simbolismo, que es riguroso como las leyes de la naturaleza, y diverso como ellas, y, por otra, el genio creador que en sí mismo es libre como el viento, pero que nada es sin el lenguaje de la Verdad y los símbolos providenciales, y que nunca es presuroso ni arbitrario. Por esto es absurdo declarar, como se hace habitualmente en nuestros días, que el estilo gótico, por ejemplo, expresa «su tiempo» y que constituye para los cristianos «de hoy» un «anacronismo»; que «hacer el gótico» es «plagio» o «remedo» y que es necesario crear un estilo conforme a «nuestro tiempo», y así sucesivamente. Es ignorar que el arte gótico se sitúa en el espacio antes de encarnar retrospectivamente una época; para salir del lenguaje específicamente gótico el Renacimiento habría debido comenzar por comprenderlo y para comprenderlo habría debido concebirlo en su naturaleza propia y su carácter intemporal; y si lo hubiese comprendido no habría tenido razones para salir de aquél, pues es obvio que el abandono de un lenguaje artístico debe tener otro motivo que la incompreensión y la falta de espiritualidad. Un estilo expresa a la vez una espiritualidad y un genio étnico, y éstos son dos factores que no se improvisan; una colectividad puede pasar de un lenguaje formal a otro en la medida en que un predominio étnico o una floración de la espiritualidad lo exija, pero en ningún caso puede querer cambiar de estilo con el pretexto de expresar un «tiempo» y, por tanto, la relatividad y, en consecuencia, lo que precisamente pone en tela de juicio el valor de absoluto que es la razón suficiente de cualquier tradición. El predominio de la influencia germánica, o la toma de conciencia creadora de los germanos, junto con la preponderancia de los lados emocionales del Cristianismo, dieron lugar espontáneamente a ese lenguaje formal que más tarde se llamó «gótico»; los franceses que crearon la catedral lo hicieron como francos y no como latinos, lo que nunca impidió manifestar su latinidad en otros planos, o incluso dentro del marco de su condición de germanos; no hay que olvidar tampoco que, espiritualmente hablando, eran semitas como todos los cristianos y que esta mezcla —comprendida la aportación celta— es lo que constituye el genio del Occidente medieval. En nuestros días nada justifica el deseo de un estilo nuevo; si los hombres se han convertido en «otros» es de una manera ilegítima y en función de factores negativos, a través de una serie de traiciones prometeicas como el Renacimiento; por consiguiente, lo ilegítimo y lo anticristiano no pueden motivar un estilo cristiano ni entrar positivamente en la elaboración de semejan-

te estilo. Se podría hacer valer que nuestra época es un hecho tan importante que es imposible ignorar, en el sentido de que se está obligado a tener en cuenta las situaciones inevitables; esto es verdad, pero la única conclusión que se puede deducir de ello es que sería necesario regresar a las formas medievales más sobrias y rigurosas, las más pobres en cierto sentido, conforme al desamparo espiritual de nuestra época; habría que salir del «tiempo» antirreligioso y reintegrarse dentro del «espacio» religioso. Un arte que no exprese lo inmutable y que no se quiera inmutable no es un arte sagrado; los constructores de las catedrales no querían crear un nuevo estilo —y si lo hubiesen querido no lo habrían conseguido—, pero querían dar, sin ninguna «investigación», a la inmutabilidad románica un alcance más amplio y sublime o más explícito para sus sentidos; querían coronar y no abolir. El arte románico es más estático e intelectual que el arte gótico y éste es más dinámico y emocional que aquél; pero los dos estilos expresan espontáneamente y sin afectación prometeica el inmutable cristiano⁷.

Al hablar de los pueblos antiguos o tradicionales es importante no confundir las civilizaciones sanas e íntegras con los grandes paganismos —pues en este caso el término se justifica— del Mediterráneo y del Próximo Oriente, de los que el Faraón y Nabucodonosor se han convertido en las encarnaciones clásicas y las imágenes convencionales. Lo que impresiona de entrada en estas tradiciones «petrificadas» del mundo bíblico es el culto a lo macizo y lo gigantesco y una cosmología fácilmente acompañada de ritos sanguinarios u orgiásticos, sin olvidar un excesivo desarrollo de la magia y las artes de adivinación. En semejantes civilizaciones se sustituye lo sobrenatural por lo mágico y se diviniza lo de aquí abajo sin ofrecer nada para el más allá, por lo menos en el exoterismo, que, de hecho, todo lo aplasta; una especie de divinización marmórea de lo humano se combina con una humanización pasional de lo divino, los potentados son semidioses y los dioses presiden todas las pasiones⁸.

⁷ La arquitectura llamada «de vanguardia» de nuestra época tiene la pretensión de ser «funcional», pero sólo lo es en parte y de modo completamente exterior y superficial, ya que ignora otras funciones que las materiales o prácticas; excluye dos elementos esenciales del arte humano: el simbolismo, que es riguroso como la verdad, y la alegría a la vez contemplativa y creadora, que es gratuita como la gracia. Un «funcionalismo» puramente utilitarista es perfectamente inhumano en sus premisas y resultados, pues el hombre no es una criatura exclusivamente ávida y astuta y no podría encontrarse cómodo dentro del mecanismo de un reloj; esto es tan cierto que el mismo funcionalismo siente la necesidad de venirse con nuevas fantasías, que justifica paradójicamente alegando sin vergüenza que forman parte del «estilo».

⁸ Los casos de Grecia y Egipto eran mucho menos desfavorables que el de la Mesopotamia postsumeria o el de Canaán; tanto los griegos como los egipcios poseían una escatología íntegra y un esoterismo relativamente influyente. El Faraón bíblico parece representar un caso aislado más que un tipo; según Clemente de Alejandría, Platón debía mucho a los sabios de Egipto. El caso menos desfavorable entre las

Una pregunta que se podría plantear ahora es la siguiente: ¿Por qué estas viejas religiones han podido derivar en paganismo y después extinguirse, cuando semejante destino parece excluido para las grandes tradiciones actualmente vivas de Occidente y Oriente? La respuesta es que las tradiciones de origen prehistórico están hechas, hablando simbólicamente, para el «espacio» y no para el «tiempo», es decir, que han salido a la luz en una época primordial donde el tiempo aún no era más que un ritmo dentro de una beatitud espacial y estática y donde el espacio o la simultaneidad todavía predominaban sobre la experiencia de la duración y el cambio; las tradiciones históricas, por el contrario, deben contar con la experiencia del «tiempo» y prever la inestabilidad y la decadencia, puesto que nacieron en épocas en que el tiempo se había hecho como un río rápido y cada vez más devorador, donde la perspectiva espiritual debía centrarse sobre el fin del mundo. La posición del hinduismo es intermedia en el sentido que tiene la facultad, excepcional para una tradición de tipo primordial, de rejuvenecerse y adaptarse; es, pues, a la vez prehistórica e histórica y realiza a su manera el milagro de una síntesis entre los dioses de Egipto y el dios de Israel.

Pero volvamos a los babilónicos: el carácter litológico⁹ de este género de civilización no sólo se explica por una tendencia a la desmesura; se explica también por un sentido de lo inmutable, como si al ver volatilizarse la beatitud primordial, se hubiera querido erigir una fortaleza contra el tiempo, o como si se hubiese querido transformar la tradición entera en una fortaleza, con el resultado de ahogar el espíritu en lugar de protegerlo; visto desde este ángulo, el lado marmóreo e inhumano de estos paganismos aparece como una reacción titánica del espacio contra el tiempo. En esta perspectiva, la implacabilidad de los astros se combina paradójicamente con la pasión de los cuerpos; la bóveda estelar está siempre presente, divina y aplastante, mientras que la vida desbordante cumple la función de divinidad terrestre. Desde otro punto de vista, muchos rasgos de las antiguas civilizaciones se explican por el hecho de que en el origen la Ley celestial era de una dureza diamantina y al mismo tiempo la vida tenía todavía algo de celeste¹⁰; Babilonia vivía falsamente de esta clase de recuerdo; pero a pesar de todo hubo, en el mismo seno de los paganismos más crueles, suavizamientos que se explican por el cambio de la atmósfera cíclica. La Ley celestial se dulcifica a medida que nos

civilizaciones premonoteístas del Próximo Oriente fue sin duda el de Persia, cuya antigua tradición sobrevive aún en nuestros días en la India con la forma del Parsismo. Los musulmanes testimonian un particular respeto por Ciro, así como por Alejandro Magno, y veneran como una santa a la mujer del Faraón.

⁹ Litología: parte de la geología que trata de las rocas. (*N. del T.*)

¹⁰ Siguiendo el criterio de Gili Gaya en su diccionario de sinónimos, distinguimos entre *celestial* «lo que se refiere a la divinidad» y *celeste* «lo que pertenece al cielo», considerado como la morada de los bienaventurados o como la región superior que circunda el universo. (*N. del T.*)

aproximamos al final de nuestro ciclo; la Clemencia aumenta en función del debilitamiento del hombre; la absolución por Cristo de la mujer adúltera tiene este significado —aparte de otros sentidos igualmente posibles— del mismo modo que la intervención del ángel en el sacrificio de Abraham.

Nadie pensaría en quejarse del relajamiento de las costumbres, pero, sin embargo, conviene considerarlo en su contexto y no aisladamente, pues éste revela la intención, el alcance y el valor de aquél. En realidad, el suavizamiento de las costumbres —en la medida en que no es ilusorio— no puede constituir una superioridad intrínseca más que con dos condiciones, en primer lugar, que sea una ventaja concreta para la sociedad y, en segundo lugar, que su precio no sea lo que da un sentido a la vida; el respeto a la persona humana no debe abrir la puerta a la dictadura del error y la bajeza, al aplastamiento de la cualidad por la cantidad, a la corrupción general y a la pérdida de los valores culturales, pues si no, en relación con las tiranías antiguas, no sería sino el exceso contrario y no la norma. Cuando el humanitarismo no es más que la expresión de una sobreestimación de lo humano a expensas de lo divino, o de los hechos en toda su crudeza a expensas de la verdad, no podría tener el valor de una adquisición positiva; es fácil criticar el «fanatismo» de nuestros antepasados cuando ya ni siquiera se tiene la noción de una verdad salvadora, o ser «tolerante» cuando uno se burla de la religión.

Cualesquiera hayan podido ser las costumbres de los babilónicos¹¹, no hay que perder de vista que ciertas maneras de actuar dependen en gran parte de las circunstancias y que el hombre colectivo sigue siendo siempre una especie de fiera, por lo menos en la «edad de hierro»: los conquistadores de Perú y de México no fueron mejores que los Nabucodonosor, los Cambises o los Antioco Epifanio¹², y ejemplos análogos se podrían sacar de la historia más reciente. Las religiones pueden reformar al hombre individual si éste lo consiente —y la religión nunca tiene por función suplir la ausencia de este consentimiento—, pero nadie puede cambiar a fondo esta «hidra de mil cabezas» que es el hombre colectivo, y por esto semejante idea nunca ha constituido la intención de ninguna religión; todo lo que la Ley revelada puede hacer es poner un dique al egoísmo y a la ferocidad de la sociedad canalizando mal que bien sus tendencias. El fin de la religión es transmitir al hombre una imagen simbólica, pero adecuada, de la realidad que le concierne, conforme a sus necesidades reales y a sus intereses últimos y suministrarle los

¹¹ Los citamos a título simbólico, a causa de las asociaciones de ideas que evoca el mismo nombre de «Babilonia» y no para sostener que hayan sido necesariamente los más malvados de todos los hombres o los únicos malvados.

¹² Antioco IV Epifanio (175-164 a.C.), rey seleucida que combatió a los judíos con especial saña. (*N. del T.*)

medios para superarse y realizar su destino más elevado; y éste no podría ser de este mundo, teniendo en cuenta la naturaleza de nuestro espíritu.

El fin secundario de la religión es realizar, con vistas al fin principal, un equilibrio suficiente de la vida colectiva, o salvaguardar, dentro del marco de la malicia natural de los hombres, el máximo de oportunidades espirituales. Si por una parte es preciso proteger a la sociedad contra el individuo, hay que proteger por otra al individuo contra la sociedad. No se deja de hablar de la «dignidad humana», pero con demasiada frecuencia se olvida que «nobleza obliga»; se invoca la dignidad en un mundo que hace todo lo posible por vaciarla de su contenido y por tanto abolirla. En nombre de una «dignidad humana» indeterminada e incondicionada, se conceden al hombre más vil derechos ilimitados, comprendido el de destruir todo lo que forma nuestra dignidad real, lo que en todos los planos nos vincula de una manera u otra con el Absoluto. Sin duda alguna la verdad nos obliga a condenar los excesos de la aristocracia, pero no vemos el por qué nos quitaría el derecho de juzgar los excesos contrarios.

En los tiempos antiguos, tan desacreditados en nuestra época, los rigores de la existencia terrestre, comprendida la perversidad de los hombres, se aceptaban a fin de cuentas como una fatalidad ineluctable y, por otra parte, se creía con razón que es imposible abolirlos de hecho; en medio de las pruebas de la vida no se olvidaban las del más allá y además se admitía que el hombre tiene necesidad aquí abajo tanto del sufrimiento como del placer y que una colectividad no puede mantenerse en el temor de Dios y en la piedad con sólo el contacto de satisfacciones¹³; esto es lo que pensaban las élites en todas las capas de la sociedad. Las miserias, cuya causa profunda es siempre la violación de una norma celestial lo mismo que la indiferencia respecto al cielo y nuestros fines últimos, están para frenar las ilusiones ávidas de los hombres, un poco como los carnívoros existen para impedir que los herbívoros degeneren o se multipliquen demasiado, todo ello en virtud del equilibrio universal y la homogeneidad del mundo; tener conciencia de ello forma parte del temor de Dios. A la luz de esta sabiduría elemental, un progreso condicionado por la indiferencia espiritual y la idolatría del bienestar tomado por un fin en sí mismo, no podría constituir una ventaja real, es decir, proporcionada a nuestra naturaleza total y a nuestro núcleo inmortal. Esto es demasiado evidente, pero en los medios más creyentes se llega incluso a pretender que el progreso técnico es un bien indis-

¹³ Mencius no vacilaba en decir al hablar de la sociedad: «La pesadumbre y la turbación conducen a la vida, mientras que la prosperidad y el placer conducen a la muerte.» Esto constituye, expresado en términos lapidarios, la ley cuasi-biológica de los ritmos, o la de la poda de los árboles y arbustos. Fue también el gran argumento de los pieles-rojas frente a las tentaciones y coacciones de la civilización blanca.

cutible, que es por lo tanto una bendición desde el mismo punto de vista de la fe. En realidad, la civilización moderna da para quitar; da el mundo pero quita a Dios: y esto es a lo que compromete su don del mundo¹⁴.

En nuestros días se tiene más que nunca la tendencia a reducir la felicidad a la seguridad económica —por lo demás insaciable vista la creación indefinida de necesidades artificiales y la baja mística de la envidia—, pero lo que se pierde totalmente de vista al proyectar esta perspectiva en el pasado, es que el oficio tradicional y el contacto con la naturaleza y las cosas naturales son los factores esenciales de la felicidad humana. Semejantes factores desaparecen en la industria, que exige con demasiada frecuencia, si no siempre, un ambiente inhumano y manipulaciones casi «abstractas», gestos sin inteligibilidad y sin alma, todo ello dentro de una atmósfera de astucia congelada; se ha llegado, sin ninguna duda, a las antípodas de lo que el Evangelio entiende al ordenar el «hacerse como niños» y no «preocuparse por el porvenir». La máquina transpone la necesidad de felicidad a un plano puramente cuantitativo, que está sin relación con la cualidad espiritual del trabajo; quita al mundo su homogeneidad y su transparencia y subtrae al hombre del sentido de la vida. Cada vez más se pretende reducir nuestra inteligencia a lo que la máquina exige y nuestra capacidad de felicidad a lo que ofrece; no pudiendo humanizar la máquina se está obligado, al menos según una cierta lógica, a maquinizar al hombre; habiendo perdido el contacto con lo humano se prescribe lo que es el hombre y la felicidad.

Crítica estéril, dirán algunos; lo que nos brinda la ocasión, a riesgo de comprometernos en otra digresión, de condenar un abuso de lenguaje o de pensamiento que encontramos por todas partes y que es muy típico del «dinamismo» contemporáneo. Una crítica no es «estéril» o «fecunda», es verdadera o falsa; si es verdadera es todo lo que debe ser y en ningún caso podría ser «estéril» en sí misma; si es falsa, el problema de su eventual «fecundidad» no se plantea, pues el error no puede ser más que nocivo o indiferente, según los campos o las proporciones. Es preciso reaccionar contra esta molesta tendencia a reemplazar una alternativa intelectual, por tanto objetiva, por una elección

¹⁴ Recordemos aquí este pasaje, extrañamente ignorado en nuestros días, del Nuevo Testamento: «Nunca améis este mundo, ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama el mundo, el amor del Padre nunca estará en él» (1 Jn 2, 15). San Francisco de Sales se dirige al alma humana en estos términos: «Dios no os ha puesto en este mundo por ninguna necesidad que tuviera de vosotros, que le sois completamente inútiles, sino únicamente con el fin de ejercer su bondad sobre vosotros dándoos su gracia y su gloria. Y para eso os ha dado el entendimiento para conocerle, y la memoria para acordaros de Él... al ser creada y puesta en el mundo con esta intención, todas las acciones contrarias deben ser rechazadas y evitadas, y las que no sirven de nada para este fin deben ser despreciadas como vanas y superfluas. Considerad la desgracia del mundo que nunca piensa en esto, pero que vive como si creyese haber sido creado sólo para construir casas, plantar árboles, acumular riquezas y hacer niñerías». (*Introducción a la vida devota*, capítulo X.)

utilitaria y subjetiva —o una elección moral— y a poner lo «constructivo» en lugar de lo verdadero, como si la verdad no fuese positiva por naturaleza y como si se pudiese hacer algo útil sin ella¹⁵.

Un abuso análogo se hace corrientemente con la noción de «caridad». Parece que según una nueva orientación los católicos deberán «comprender» a sus contradictores de acuerdo con la «caridad», en lugar de juzgarlos con «egoísmo» y considerarlos como adversarios; también en este caso hay confusión entre terrenos que no tienen ninguna relación. En realidad, la situación es muy sencilla, ante un peligro común las oposiciones entre los que están amenazados disminuyen prácticamente; decir que este peligro es común significa que la oposición entre el agresor y las víctimas es eminentemente más grande que la que separa a las víctimas entre sí; pero en ausencia del agresor o de la amenaza, las primeras oposiciones conservan toda su virulencia o al menos su actualidad. En otros términos, una oposición «externa» se convierte en «interna» para los oponentes frente a un tercero que se oponga a su naturaleza común; es un dato lógico o «físico» que prescinde de cualquier sentimentalidad. Desde cierto punto de vista la contradicción entre catolicismo y protestantismo es esencial e irreductible; desde otro ángulo, católicos y protestantes creen en Dios, en Cristo y la vida futura; ahora bien, decir que para los católicos los protestantes no son adversarios desde ningún punto de vista, o inversamente, es tan ilógico como pretender que las dos partes no tienen ideas ni intereses en común. Durante siglos no había prácticamente, en el corazón de la Europa occidental, más que el único antagonismo confesional creado por la Reforma, al oponerse el protestantismo, desde su nacimiento y por definición, a las ideas e intereses de la Iglesia romana; es lo que se denomina «enemigos» sin que tenga que existir animosidad entre los individuos¹⁶ y aunque no guste a los partidarios de la nueva «caridad». Pero en nuestros días la situación ha cambiado —y bastante bruscamente— en el sentido de que las ideas y los intereses comunes de todos los cristianos, e incluso de todos los creyentes religiosos sean cuales fueren, se ven amenazados por un poder nuevo, el cientificismo materialista y ateo, sea de «izquierdas» o de «derechas». Es evidente que en estas circunstancias no sólo lo que une predomina por varios motivos sobre lo que divide, sino que los peligros que presenta una confesión para la otra —o una religión para la otra¹⁷—

¹⁵ Una verdad puede ser inoportuna en atención a las circunstancias o a la insuficiencia de un sujeto determinado, o a una concreta categoría de sujetos, o puede situarse en un plano anodino y no tener ningún alcance; pero es obvio que tenemos en cuenta aquí las posibilidades normales y las relaciones lógicas.

¹⁶ Por lo que se refiere a los incrédulos, no eran bastante peligrosos para los protestantes, ni incluso para los católicos, para poder causar un acercamiento sentimental entre las dos confesiones.

¹⁷ Pío XII ha podido decir en buena lógica que las cruzadas eran «querellas de familia». Si la amenaza

se hacen menores o desaparecen; apelar de pronto y ruidosamente a una «caridad» que la Iglesia había perdido de vista desde hace un milenio o más y oponerla a la «estrechez» o al «egoísmo» de una «época revuelta» es, por parte de los católicos, una broma de mal gusto; en cualquier caso es una hipocresía inconsciente, al igual que otros sentimentalismos del mismo género, ya que esta sedicente «caridad» se ve facilitada por cierto desprecio de la teología y por un deseo de aplanar y neutralizar cualquier elemento doctrinal y por tanto intelectual. En otros tiempos un acuerdo era un acuerdo y un desacuerdo era un desacuerdo; pero hoy se pretende «amar» todo lo que se es incapaz de suprimir y se finge creer que nuestros padres no eran bastante inteligentes ni bastante caritativos para poder distinguir entre las ideas y los hombres y para ser capaces de amar las almas inmortales independientemente de los errores que les afecten. Si se nos reprocha que las masas eran, o son, incapaces de captar estos matices, diremos que sucede lo mismo en el caso contrario: si se les impone demasiados matices resultará la confusión de ideas y la indiferencia; el hombre común está hecho así y es fácil comprobarlo. En cualquier caso predicar a un adversario confesional es querer salvar su alma, es amarle pues de alguna manera; y combatir al adversario es proteger el mensaje salvador de Dios. Nuestro tiempo, tan imbuido de preocupaciones de «comprensión» y «caridad» — pero estas palabras enmascaran demasiado a menudo la ininteligencia, la complacencia, el cálculo—, destaca sin ningún género de duda en no comprender, y en no querer comprender, lo que pensaban y hacían los hombres de otro tiempo y, en muchos casos, hombres cien veces mejores que sus detractores.

Pero volvamos, tras estas digresiones, a consideraciones más retrospectivas y en ciertos aspectos menos «actuales».

Para el antiguo caballero no había en el fondo más que esta alternativa: el riesgo de la muerte o la renuncia al mundo; la grandeza de la responsabilidad, del riesgo o del sacrificio, coincide con la cualidad de la «nobleza»; vivir noblemente es vivir en compañía de la muerte, sea carnal o espiritual. El caballero no tenía derecho a perder de vista las fisuras de la existencia; obligado a ver las cosas desde lo alto siempre debía rozar con su nada. Además, para poder dominar a los otros es preciso saber dominarse a sí mismo; la disciplina interior constituye la cualificación esencial para las funciones de jefe, juez y guerrero. La nobleza verdadera, que por lo demás no podría ser el monopo-

musulmana no fue un factor de unión para los cristianos divididos por los cismas y las herejías, fue porque esta amenaza no era más que exterior y no interior como en el caso del cientificismo: bajo la dominación árabe o turca, los cristianos seguían siendo cristianos, mientras que el cientificismo vacía las iglesias incluso en un país cristiano. En el siglo XIX, el primer gobierno laico de la Grecia liberada no encontró nada mejor que mandar cerrar algunos centenares de conventos, que los musulmanes no habían tocado.

lio de una función, implica una conciencia penetrante de la naturaleza de las cosas al mismo tiempo que un generoso don de sí mismo, excluyendo tanto las quimeras como las bajezas¹⁸.

Las cortes de los príncipes deben reflejar una cualidad de centro, de núcleo, de cumbre, pero no deben degenerar —como era el caso demasiado frecuente— en falsos paraísos; el sueño deslumbrante de Versalles ya era una traición, un fuego de artificio sin fin y sin grandeza. Las cortes son normalmente hogares de ciencia, de arte, de magnificencia; sin duda no deben excluir la austeridad de las costumbres, muy por el contrario, ya que la ascesis nunca se opone a la elegancia, como la virtud, tampoco se opone a la belleza o a la inversa. Los fastos reales son legítimos —o tolerables— en virtud de su simbolismo espiritual, de su resplandor político y cultural y en virtud del «derecho divino» del César; los fastos de las cortes son la «liturgia» de la autoridad recibida por «mandato del Cielo»: pero todo esto no es nada —insistimos en ello una vez más— si los príncipes, los nobles en general, no predicán con el ejemplo a todos los niveles comenzando por el temor de Dios, sin el cual nadie tiene el derecho de exigir respeto y obediencia. Esta es una de las principales funciones de los que detentan la autoridad y el poder; que no hayan sido fieles a ella, en demasiados casos, es lo que ha ocasionado su pérdida; al haber olvidado al Cielo, han sido olvidados por él.

Pero hay otra observación que se impone todavía: todas las manifestaciones de esplendor principesco, sea cual sea su simbolismo y su valor artístico —y que sean necesarias o no—, ya llevan en ellas los gérmenes metafísicos de su ruina. Hablando con rigor, sólo el ermitaño es absolutamente legítimo, pues el hombre fue creado y muere solo; pensamos en el ermitaño porque representa un principio y constituye de este modo un símbolo, y sin confundir el aislamiento exterior con la santa soledad que puede y debe encontrar su lugar dentro de todas las situaciones humanas. Las virtudes sociales nada son sin esta soledad y no engendran nada duradero por sí solas, pues antes de actuar es preciso ser; esta cualidad de ser es la que de modo más cruel falta a los hombres de hoy. Es el olvido de la soledad en Dios —de esta comunión terrestre con las medidas celestiales— lo que genera todas las decadencias humanas así como todas las calamidades terrestres.

Podríamos expresarnos también del modo siguiente: en clima tradicional los hombres vivían como suspendidos de un prototipo ideal e invisible, que buscan alcanzar

¹⁸ Nada es más falso que la oposición convencional entre un «idealismo» y un «realismo» que insinúa en suma que lo «ideal» no es «real» y a la inversa, como si un ideal situado fuera de la realidad tuviese el menor valor y como si la realidad se situase siempre sin llegar a lo que podemos llamar un «ideal»; creerlo así es pensar de modo cuantitativo, no cualitativo. Consideramos aquí el sentido corriente de los términos y no su significado específicamente filosófico.

conforme a sus situaciones particulares según su sinceridad o vocación. Así pues, en cuanto a la vocación, cualquier hombre debería ser un contemplativo y vivir entre los hombres como un ermitaño. Hablando en sentido riguroso, la «mundanidad» es una anomalía, no ha podido llegar a ser ilusoriamente normal más que a causa de la caída — o de las sucesivas caídas— del hombre o de un determinado grupo de hombres. Estamos hechos para el Absoluto, que engloba todo y al que nadie puede escapar, y esto es lo que expresa de maravilla la alternativa monoteísta de las dos «eternidades» de ultratumba; sea cual sea la limitación metafísica de este concepto, en cualquier caso provoca en el alma del creyente un presentimiento adecuado de lo que es la condición humana más allá de la matriz terrestre y frente al Infinito. La alternativa puede ser insuficiente desde el punto de vista de la Verdad total, pero es psicológicamente realista y místicamente eficaz; muchas vidas son dilapidadas y perdidas por la única razón de que falta esta creencia en el infierno y en el Paraíso.

El monje o el ermitaño, o cualquier contemplativo, aunque fuese rey, vive como en una antecámara del Cielo¹⁹; sobre la misma tierra y en el cuerpo carnal está ligado al Cielo y encerrado en una prolongación de esas cristalizaciones de Luz que son los estados celestiales. Desde este momento se comprende que los religiosos puedan ver en la vida monástica su «Paraíso en la tierra»; en suma, descansan en la Voluntad divina y no esperan en este mundo de aquí abajo más que la muerte, y de esta manera ya la traspasan; viven aquí abajo según la Eternidad. Los días que se suceden no hacen más que repetir siempre el mismo día de Dios; el tiempo se detiene en un día único y feliz y alcanza de este modo el Origen, que es igualmente el Centro. Esta simultaneidad elísea es la que los mundos antiguos tienen siempre en perspectiva, al menos en principio y en sus nostalgias; una civilización es un «cuerpo místico» y en la medida de lo posible un contemplativo colectivo.

Estas consideraciones nos conducen al problema crucial de la obediencia, tan esencial en las civilizaciones normales y tan poco comprendida por los modernos, que sin embargo la admiten sin trabajo cuando se trata de la disciplina colectiva, aunque fuese con detrimento, en ocasiones, de los derechos espirituales más elementales. La obediencia es por sí misma un medio de perfección interior, a condición de que esté enmarcada enteramente por la religión, como sucede en todos los mundos tradicionales: en este marco, el hombre siempre debe obedecer de todos modos a alguien o a algo, aun cuando

¹⁹ En análogo sentido, pero superior en cuanto al grado de existencia, el Paraíso *Sukhavati* se representa como rodeado por un hilo de oro; está como suspendido del *Nirvâna*; es pues la alegre prisión que substrahe del sufrimiento y que sólo se abre hacia la libertad total.

fuese únicamente a la Ley sagrada y a la conciencia si se trata de un príncipe o un pontífice; nada ni nadie es independiente de Dios. La subordinación de las mujeres, de los niños, de los inferiores y los servidores se inserta con toda normalidad dentro del sistema de obediencias múltiples con el que está formada la sociedad religiosa; la dependencia del prójimo puede ser un destino penoso, pero siempre tiene un sentido religioso, como también la pobreza que implica por su naturaleza un significado semejante. Desde el punto de vista de la religión, los ricos y los independientes nunca son por definición los felices; no es que la seguridad y la libertad no sean, en una sociedad de este tipo, elementos de felicidad, sino que no lo son, siempre desde el punto de vista de la religión, más que en conexión con la piedad y en función de ésta, lo que nos vuelve a llevar al adagio de que la «nobleza obliga»; cuando la piedad existe al margen del bienestar material y por el contrario la impiedad se alía con este bienestar, la felicidad verdadera será atribuida a la pobreza piadosa, no a la riqueza impía; es una pura calumnia pretender que la religión como tal o por sus instituciones ha estado siempre al lado de los ricos. Por una parte, la religión está para transformar a los hombres que quieren dejarse transformar, pero, por otra, debe tomar a los hombres tal como son, con todos sus derechos naturales y sus defectos colectivamente indesarraigables, bajo pena de no poder subsistir en un medio humano.

En este orden de ideas hay otra reflexión que se impone, guste o no: una sociedad no presenta ningún valor por sí misma o por el simple hecho de su existencia; de ello resulta que las virtudes sociales nada son por sí mismas fuera del contexto espiritual que las orienta hacia nuestros fines últimos; pretender lo contrario es falsear la propia definición del hombre y lo humano. La Ley suprema es el amor perfecto de Dios —amor que debe comprometer todo nuestro ser, según las Escrituras—, y la segunda Ley, la del amor al prójimo, es «semejante» a la primera; ahora bien, «semejante» no significa «equivalente» ni sobre todo «superior», sino «del mismo espíritu»: Cristo quiere decir que el amor de Dios se manifiesta extrínsecamente por el amor al prójimo, allí donde hay un prójimo, es decir, que no podemos amar a Dios odiando a nuestros semejantes. Conforme a nuestra naturaleza humana integral el amor al prójimo no es nada sin el amor de Dios, saca todo su contenido de este amor y no tiene sentido más que por él; sin duda, amar a la criatura es igualmente una forma de amar al Creador, pero con la expresa condición de que su base sea el amor directo de Dios, pues si no, la segunda Ley no sería la segunda, sino la primera; no está dicho que la primera Ley es «semejante» o «igual» a la segunda, sino que ésta es igual a aquélla, lo que significa que el amor de Dios es la base necesaria y la *conditio sine qua non* de cualquier otra caridad. Esta relación se trasluce —a veces de manera imperfecta, pero siempre reconocible en cuanto al principio— dentro de todas las civilizaciones tradicionales.

Ningún mundo es perfecto, pero cualquier mundo humano debe poseer medios de perfección. Un mundo tiene valor y legitimidad por lo que hace por amor de Dios y por nada más; por «amor de Dios» entendemos en primer lugar la elección de la Verdad y después la dirección de la voluntad: la Verdad que nos vuelve conscientes de lo Real absoluto y trascendente —a la vez personal y suprapersonal— y la voluntad que se liga a ello y reconoce su propia esencia sobrenatural y sus fines últimos.

CAIDA Y DECADENCIA

El hombre antiguo y medieval era «objetivo» en el sentido de que su espíritu todavía estaba fuertemente determinado por el elemento «objeto»¹, tanto en el plano de las ideas como en el de las cosas sensibles; estaba muy lejos del relativismo de los modernos que compromete la realidad objetiva reduciéndola a los accidentes naturales sin alcance superior y sin cualidad simbólica, y también del «psicologismo» que pone en tela de juicio el valor del sujeto que conoce y destruye prácticamente la misma noción de inteligencia. Hablar de un elemento «objeto» en el plano de las ideas no es una contradicción, pues un concepto, siendo evidentemente un elemento subjetivo como fenómeno mental, es al mismo tiempo —con el mismo título que cualquier otro fenómeno sensorial— un elemento objetivo para el sujeto que toma conocimiento del mismo. En cierto modo, la verdad viene del exterior, se ofrece al sujeto, quien puede aceptarla o no. Agarrado como si dijéramos a los objetos de su conocimiento o de su fe, el hombre antiguo estaba poco dispuesto a conceder un papel determinante a las contingencias psicológicas; sus reacciones interiores, sea cual fuere su intensidad, estaban en función de un objeto y tenían por ello, en su conciencia, un aspecto de alguna forma objetiva. El objeto como tal —el objeto contemplado en el aspecto de su objetividad— era lo real, la base, la cosa inmutable y teniendo el objeto se tenía el sujeto; éste estaba garantizado por aquél. Desde luego, así ha sido siempre para muchos hombres y por varios motivos incluso para cualquier hombre sano de espíritu, pero nuestra intención en este caso es —a riesgo de que parezca que se enuncian lugares comunes— caracterizar posiciones cuyas líneas de demarcación no pueden ser más que aproximativas y cuya naturaleza es forzosamente compleja. En todo caso, escuchar con complacencia al sujeto es traicionar al objeto; es decir, que el hombre antiguo habría tenido la impresión de desnaturalizarlo o perderlo prestando demasiada atención al polo subjetivo de la conciencia. No es sino a partir del Renacimiento cuando el europeo se ha hecho «reflexivo» y por tanto subjetivo de alguna manera; es verdad que esta reflexividad puede tener a su vez una cualidad perfectamente objetiva, del mismo modo que una idea recibida de fuera puede tener un carácter subjetivo en virtud de la conducta sentimental e interesada del sujeto, pero no es de esto de lo que aquí hablamos. Lo que queremos decir es que el hombre del Renacimiento se ha puesto a analizar los reflejos mentales y las reacciones psíquicas y a interesarse de este modo en el polo «sujeto» con detrimento del polo «objeto»; al ser «subjetivo» en este sentido dejaba de ser simbolista y se hacía racionalista, pues la razón es el *ego* pensante. Esto es lo que explica la conducta psicológica y descriptiva de los grandes místi-

¹ En el lenguaje corriente las palabras «objetivo» y «objetividad» tienen a menudo el sentido de imparcialidad, pero evidentemente no es este sentido derivado y secundario el que aquí tenemos en cuenta.

cos españoles, conducta que erróneamente ha sido tomada como una superioridad y una especie de norma.

Este paso del objetivismo al subjetivismo refleja y renueva a su manera la caída de Adán y la pérdida del Paraíso: perdiendo la perspectiva simbolista y contemplativa que se funda a la vez en la inteligencia impersonal y la transparencia metafísica de las cosas, se ha ganado la riqueza engañosa del *ego*; el mundo de las imágenes divinas se ha convertido en un mundo de discursos. En todos los casos de ese género, el cielo —o un cielo— se cierra por encima de nosotros sin que nos demos cuenta, y en compensación descubrimos una tierra que nos parece desconocida durante largo tiempo, una patria que abre sus brazos para acoger a sus hijos y que querría hacernos olvidar todos los Paraísos perdidos; es el abrazo de *Maya*, el canto de las sirenas; *Maya*, en lugar de conducirnos, nos encierra. El Renacimiento había creído descubrir al hombre, del que admiraba las patéticas convulsiones; para el laicismo en todas sus formas, el hombre como tal se había hecho prácticamente bueno y al mismo tiempo la tierra se había convertido en buena y como inmensamente rica e inexplorada; en lugar de no vivir más que «a medias», por fin se podía vivir plenamente, ser plenamente hombre y estar plenamente sobre la tierra; ya no se era una especie de semiángel caído y exilado; se había llegado a ser un ser completo, pero por lo bajo. La Reforma, cualesquiera hayan sido algunas de sus intuiciones, ha tenido por resultado global que se encierre a Dios en el Cielo —en un Cielo en lo sucesivo lejano y cada vez más neutralizado— con el pretexto de que Dios se nos «roza» «mediante Cristo» en una especie de atmósfera bíblica y que se nos parece como nosotros nos parecemos a Él; en este clima hubo un enriquecimiento casi milagroso del lado «sujeto» y «tierra», pero un prodigioso empobrecimiento del lado «objeto» y «Cielo». Para la Revolución, la tierra se había hecho definitiva y exclusivamente el fin del hombre; el «Ser supremo» no era más que un paliativo irrisorio; la multitud en apariencia infinita de las cosas terrestres llamaba a una infinidad de actividades, que suministraban un pretexto contra la contemplación, es decir, contra el reposo en el «Ser», en la naturaleza profunda de las cosas; el hombre podía al fin ocuparse libremente, y al margen de cualquier transcendencia, en el descubrimiento del mundo terrestre, en la explotación de sus riquezas; ya no había símbolos, ni transparencia metafísica; no había más que cosas agradables o desagradables, útiles o inútiles, y de ahí el desarrollo anárquico e irresponsable de las ciencias experimentales. La eclosión, en estas épocas o a partir de ellas, de una «cultura» resplandeciente gracias a la aparición múltiple de hombres de genio, parece confirmar evidentemente la engañosa impresión de una liberación y un progreso, en pocas palabras de una «gran época», cuando en realidad no hay más que una compensación en un plano inferior, que nunca puede dejar de producirse cuando el plano superior se ha abandonado.

Una vez cerrado el Cielo y el hombre prácticamente instalado en el lugar de Dios, se han perdido, virtual o efectivamente, las medidas objetivas de las cosas; se las ha sustituido por medidas subjetivas, pseudomedidas completamente humanas y conjeturales, y de esta forma se ha introducido un movimiento que no puede detenerse, puesto que faltando las medidas celestiales y estáticas, no hay ya razón para que se detenga, de modo que finalmente se llega a reemplazar las medidas humanas por medidas infrahumanas, hasta llegar a la abolición misma de la noción de verdad. Las circunstancias atenuantes de todo esto —pues siempre las hay por lo menos para algunos individuos— es que al borde de cada nueva caída, el orden aún existente presenta un máximo de abuso y corrupción, de modo que la tentación de preferir un error aparentemente limpio a una verdad exteriormente sucia es particularmente fuerte; en las civilizaciones tradicionales, el elemento mundano hace todo para comprometer los principios a los ojos de la mayoría, que en sí misma está demasiado inclinada hacia una mundanidad, no aristocrática y festiva, sino pesada y pedante; no es el pueblo la víctima de la teocracia, sino, por el contrario, es la teocracia la víctima, primero de los aristócratas mundanos, y después, del pueblo seducido y finalmente revuelto². Lo que algunos llaman «el sentido de la Historia» no es más que la ley de la gravedad.

Afirmar que las medidas del hombre antiguo eran celestiales y estáticas, equivale a decir que este hombre vivía todavía «en el espacio»: el tiempo sólo era la contingencia que consumía las cosas y frente a la cual debían imponerse siempre de nuevo los valores «espaciales» como si dijéramos, es decir, permanentes por definitivos. El espacio simboliza el origen y la inmutabilidad; el tiempo es la decadencia que aleja del origen con-

² Los monarcas europeos del siglo XIX hicieron esfuerzos casi desesperados para encauzar la creciente marca de la democracia, de la que se habían hecho los representantes parcialmente y a su pesar; esfuerzos vanos en ausencia del peso opuesto que sólo hubiese podido restablecer la estabilidad y que no es otro que la religión, única fuente de legitimidad y fuerza de los príncipes. Se luchaba por el mantenimiento de un orden en principio religioso y se representaba este orden con formas que lo negaban; los mismos vestidos de los reyes y las demás formas en las que vivían proclamaban la duda, el «neutralismo» espiritual, la disminución (la «puesta a media luz» sería la traducción literal, *N. del T.*) de la fe, la mundanidad burguesa y prosaica. Esto era ya verdad en un grado menor en el siglo XVIII, donde el arte indumentario, la arquitectura y el artesanado expresaban si no tendencias democráticas, al menos una mundanidad sin grandeza y extrañamente empalagosa; en esta época increíble todos los hombres tenían el aspecto de lacayos —los nobles cuanto más nobles eran— y una lluvia de polvos de arroz parecía haber caído sobre un mundo de sueño. En este universo de marionetas, mitad gracioso y mitad despreciable, la Revolución, que no hizo más que aprovecharse de un suicidio previo del espíritu religioso y la grandeza, no podía dejar de estallar; el mundo de las pelucas era demasiado irreal. Análogas observaciones se pueden aplicar —con las atenuantes que exigen condiciones todavía eminentemente diferentes— al Renacimiento e incluso al fin de la Edad Media. Las causas del deslizamiento hacia lo bajo siempre son las mismas en relación con los valores absolutos.

duciéndonos también hacia el «Mesías», el gran Liberador, y al encuentro con Dios. Rechazando o perdiendo las medidas celestiales el hombre se ha hecho víctima del tiempo: inventando las máquinas que devoran la duración, el hombre se ha desgajado de la paz del espacio y se ha arrojado en un torbellino sin salida.

La mentalidad contemporánea busca en efecto reducir todo a categorías temporales: una obra de arte, un pensamiento, una verdad, no tienen valor en sí mismas y al margen de cualquier clasificación histórica, sino únicamente por el tiempo en que se las sitúa con razón o sin ella; todo se considera como la expresión de un «tiempo» y no de un valor intemporal e intrínseco, lo que es completamente conforme al relativismo moderno, a ese psicologismo o biologismo destructor de los valores esenciales³. Esta filosofía extrae el máximo de originalidad de lo que, prácticamente, no es otra cosa que el odio de Dios; es imposible injuriar directamente a un Dios en el que no se cree, se le injuria indirectamente a través de las leyes naturales⁴ e incluso se llega hasta denigrar la misma forma del hombre y su inteligencia, aquella con la que se piensa y se injuria. Sin embargo, uno no se escapa a la Verdad inmanente: «Cuanto más blasfema —dice el maestro Eckhart—, más alaba a Dios».

Hemos hablado anteriormente del paso de la objetividad a la subjetividad reflexiva —fenómeno señalado por Maritain— subrayando a la vez el carácter ambiguo de esta evolución. El fatal resultado de la «reflexividad» hecha hipertrofia es una inflación verbal que hace que se sea cada vez menos sensible al valor objetivo de las formulaciones

³ Se hace el psicoanálisis de un escolástico, por ejemplo, o incluso de un Profeta, con el fin de «situar» su doctrina —es inútil subrayar el monstruoso orgullo que implica semejante actitud—, y se descubre con una lógica completamente maquinal y perfectamente irreal las «influencias» que esta doctrina habría sufrido. Al hacer esto no se duda en atribuir a los santos toda clase de procedimientos artificiales y hasta fraudulentos, pero evidentemente se olvida con una satánica inconsecuencia de aplicarse este principio a uno mismo y explicar su propia posición —pretendidamente «objetiva»— por consideraciones psicoanalíticas. En resumen, se trata a los sabios como enfermos y uno se toma por un dios. En el mismo orden de ideas se afirma sin vergüenza que no hay ideas primeras: que no se deben sino a prejuicios de orden gramatical —por tanto a la estupidez de los sabios que se han dejado engañar por ellos— y que no han tenido como efecto más que esterilizar el «pensamiento» durante milenios y así sucesivamente; se trata de enunciar un máximo de absurdos con una máxima sutilidad. ¡Como sentimiento de plenitud, no hay nada semejante a la convicción de haber inventado la pólvora o haber puesto en pie el huevo de Colón!

⁴ No sabemos ya qué autor contemporáneo ha escrito que la muerte es algo un poco «tonto», pero esta pequeña impertinencia es en cualquier caso un ejemplo característico de la mentalidad de que se trata; del mismo espíritu —o del mismo gusto— procede la observación, leída hace algún tiempo, de que un individuo pereció en «un accidente imbécil». Siempre es la naturaleza, la fatalidad, la Voluntad de Dios, la realidad objetiva, lo que se pone en la picota. La subjetividad es quien se erige como medida de las cosas, y ¡qué subjetividad!

ideales; se ha tomado la costumbre de «clasificarlo» todo, a diestro y siniestro, en una larga serie de categorías superficiales y con frecuencia imaginarias, de manera que se desconocen las verdades más decisivas —e intrínsecamente más evidentes— porque se les hace entrar convencionalmente en el «ya visto», sin decirse por lo demás que «ver» no es forzosamente sinónimo de «comprender»; un Jacob Boehme es teosofía, por tanto «pasemos la página». Estas costumbres impiden distinguir la «visión vivida» del sabio de la virtuosidad mental del «pensador» profano; por todas partes no se ve más que «literatura», que además es la literatura de tal y tal «tiempo». Pero con toda evidencia la verdad no es un asunto personal; los árboles florecen y el sol sale sin que nadie tenga que preguntar quién les ha sacado del silencio o de las tinieblas y los pájaros que cantan no tienen nombre.

En la Edad Media no había más que dos o tres tipos de grandeza: el santo y el héroe; también el sabio, y después en menor escala y como por reflejo el pontífice y el príncipe; el «genio» y el «artista», estas grandezas del universo laico, no habían nacido todavía. Los santos y los héroes son como las apariciones terrestres de los astros: remontan después de su muerte al firmamento, a su lugar eterno; son casi puros símbolos, signos espirituales que sólo se han apartado provisionalmente del iconostasio celestial en el que estaban engarzados desde la creación del mundo.

La ciencia moderna, con su carrera vertiginosa —en progresión geométrica— hacia un abismo en el que se hunde como un vehículo sin freno, es otro ejemplo de esta pérdida del equilibrio «espacial» propio de las civilizaciones contemplativas y todavía estables. Censuramos esta ciencia —y sin duda no somos ni el primero ni el único en hacerlo—, no en tanto estudia un campo fragmentario dentro de los límites de su competencia, sino en cuanto pretende en principio el conocimiento total y aventura conclusiones que exigirían conocimientos suprasensibles y propiamente intelectivos que *a priori* rechaza, en otros términos, los fundamentos de esta ciencia son falsos porque, desde el punto de vista del «sujeto», sustituye el Intelecto y la Revelación por la razón y la experiencia —como si no fuese contradictorio pretender la totalidad sobre una base empírica—, y desde el punto de vista del «objeto» reemplaza la Substancia por la materia mientras niega el Principio universal o lo reduce a la materia o a algún pseudo-absoluto desprovisto de todo carácter trascendente.

En todas las épocas y países ha habido revelaciones, religiones, sabidurías; la tradición forma parte del hombre como éste forma parte de la tradición. La Revelación es desde cierto punto de vista la intelección infalible de la colectividad total, en tanto ésta se ha hecho providencialmente el receptáculo de una manifestación del Intelecto universal; la fuente de esta intelección no es por supuesto la colectividad como tal, sino el In-

telecto universal o divino en cuanto se adapta a las condiciones de una colectividad intelectual y moral, se trate de un grupo étnico o de un grupo determinado por condiciones mentales más o menos particulares. Decir que la Revelación es «sobrenatural» no significa que es contraria a la naturaleza en tanto ésta puede representar por extensión todo lo que es posible a un nivel cualquiera de la realidad, sino en cuanto no responde al nivel a que se aplica habitualmente —con razón o sin ella— el epíteto de «natural»; este nivel «natural» no es otro que el de las causas físicas y por consiguiente el de los fenómenos sensibles y psíquicos que se relacionan con estas causas.

Si no hay motivo para culpar a la ciencia moderna mientras estudia una esfera concreta dentro de los límites de su competencia —la exactitud y la eficacia de sus resultados dan fe de ello, hay que añadir esta importante reserva: el principio, la extensión y el desarrollo de una ciencia o de un arte están en función de la Revelación y de las exigencias de la vida espiritual, sin olvidar las del equilibrio social; es absurdo reivindicar derechos ilimitados para algo en sí contingente, como la ciencia o el arte. La ciencia moderna, como ya hemos dicho, al no admitir ninguna posibilidad de conocimiento serio fuera de su propio feudo, reivindica el conocimiento exclusivo y total, al mismo tiempo que se quiere empirista y sin dogmas, lo que, repetámoslo igualmente, es una flagrante contradicción, rechazar todo «dogmatismo» y todo «apriorismo» es sencillamente no servirse de toda su inteligencia.

Se supone que la ciencia nos informa no sólo sobre lo que está en el espacio, sino sobre lo que está en el tiempo; en relación con el primer género de saber, nadie discute que la ciencia occidental ha acumulado una enorme cantidad de comprobaciones, pero respecto al segundo género, que debería revelarnos lo que contienen los abismos de la duración, la ciencia es más ignorante que cualquier chamán siberiano, quien al menos puede referirse a una mitología y, por tanto, a un simbolismo adecuado. Sin duda, hay distancia entre el saber físico —forzosamente restringido— de un cazador primitivo y el de un físico moderno, pero en relación con la extensión de las cosas cognoscibles, esta distancia sólo es de un milímetro.

La misma exactitud de la ciencia moderna, o de alguna de sus ramas, se encuentra gravemente amenazada —y de manera bastante imprevista— por la intrusión del psicoanálisis, incluso del «surrealismo» y otras formas de lo irracional erigido en sistema, o del existencialismo que no es irracional, sino carente de inteligencia, hablando con rigor⁵; lo racional exclusivo no puede dejar de provocar semejantes interferencias, por lo menos en sus puntos vulnerables tales como la psicología o la interpretación psicológica

⁵ Es decir, aplicando las normas intelectuales que en este caso se imponen, puesto que se trata de «filosofía».

—o «psicologizante»— de los fenómenos que se le escapan por definición.

No es sorprendente que una ciencia salida de la caída —o de una de las caídas— y del ilusorio redescubrimiento del mundo sensible sea también la ciencia de lo único sensible o de lo virtualmente sensible⁶ y que niegue todo lo que sobrepase ese ámbito y en consecuencia a Dios, el más allá y el alma⁷, comprendido a *fortiori* el Intelecto puro, que precisamente es capaz de conocer todo lo que aquélla rechaza; por las mismas razones, niega también la Revelación que restablece el puente roto por la caída. De acuerdo con las observaciones de la ciencia experimental, el cielo azul que se extiende por encima de nosotros no es un mundo de beatitud, sino una ilusión óptica debida a la refracción de la luz en la atmósfera y desde este punto de vista se tiene evidentemente razón en negar que la estancia de los bienaventurados se encuentre allá arriba; pero se cometería un gran error si se negara que la asociación de ideas entre el cielo visible y el Paraíso celestial deriva de la naturaleza de las cosas y no de la ignorancia y la ingenuidad mezclada con la imaginación y el sentimentalismo, pues el cielo azul es un símbolo directo y, por tanto, adecuado de los grados superiores —y suprasensoriales— de la Existencia. Es incluso una reverberación lejana de estos grados y lo es forzosamente desde el momento en que es realmente un símbolo, consagrado por las Escrituras sagradas y la intuición unánime de los pueblos⁸. Este carácter de símbolo es tan concreto y eficaz que las manifestaciones celestes, cuando se producen en nuestro mundo sensible, «descienden» sobre la tierra y «ascienden» al Cielo; el simbolismo sensible está en función de la realidad suprasensible que refleja. Los años-luz y la relatividad de la relación espacio-tiempo no tienen nada que ver en el problema —perfectamente «exacto» y «positivo»— del simbolismo de las apariencias y su conexión a la vez analógica y ontológica con los órdenes celestiales o angélicos; que el mismo símbolo pueda no ser más que una ilusión de óptica nada quita a su exactitud y eficacia, pues cualquier apariencia, comprendida la del espacio y las galaxias, no es hablando con rigor más que una ilusión creada por la relatividad.

La ciencia moderna ha tenido por efecto, entre otros, el herir mortalmente a la religión, planteando concretamente problemas que sólo el esoterismo puede resolver, y que de hecho nada resuelve puesto que no es escuchado, incluso menos que nunca. Frente a estos nuevos problemas la religión está desarmada y adopta torpemente y a tientas los argumentos del adversario, lo que obliga a falsear insensiblemente su propia perspectiva

⁶ Este matiz se impone porque se objetará que la ciencia opera con elementos que escapan a nuestros sentidos.

⁷ No decimos que todos los sabios nieguen estas realidades, sino que la ciencia las niega, lo que es completamente diferente.

⁸ Quien dice «símbolo», dice «participación» o «aspecto» sean cuales sean las diferencias de nivel.

y a desdecirse cada vez más; sin duda, su doctrina no está herida, pero las falsas opiniones tomadas de sus negadores la corroen solapadamente «desde el interior», como lo testimonia la exégesis moderna, el aplastamiento demagógico de la liturgia, el darwinismo de Teilhard, los «sacerdotes obreros» y el «arte sagrado» de obediencia surrealista y abstracta. Por supuesto, los descubrimientos científicos nada prueban en contra de las posiciones tradicionales de la religión, pero nadie está para demostrarlo; por el contrario, demasiados creyentes estiman que corresponde a la religión «sacudirse el polvo de los siglos», es decir, «liberarse» de todo lo que forma —o manifiesta— su esencia; la ausencia de conocimientos metafísicos o esotéricos de una parte y la fuerza sugestiva que emana de los descubrimientos científicos y también las psicosis colectivas de otra, hacen de la religión una víctima casi sin defensa, una víctima que incluso en una gran medida rehusa utilizar los argumentos de que dispone. Sin embargo, sería fácil, en lugar de deslizarse en los errores del prójimo, demostrar que el mundo fabricado por el cientificismo tiende por todas partes a hacer del medio un fin y del fin un medio, y que desemboca o en una mística del deseo, de la amargura y del odio, o en un materialismo plácido y nivelador; que la ciencia, aunque neutra en sí misma —pues los hechos son los hechos—, es, sin embargo, una semilla de corrupción y aniquilamiento en las manos del hombre que ordinariamente no tiene un conocimiento suficiente de la naturaleza profunda de la Existencia para poder integrar —y por ello neutralizar— los hechos científicos dentro de una perspectiva total del mundo; que las consecuencias filosóficas de la ciencia implican contradicciones fundamentales; que el hombre nunca ha estado tan mal conocido y tan mal interpretado como a partir del momento en que se le pasó por los «rayos X» de una psicología fundada en postulados radicalmente falsos y contrarios a su naturaleza.

La ciencia moderna se presenta en el mundo como el principal o el único factor de la verdad; de acuerdo con este estilo de certidumbre, conocer a Carlomagno es saber cuánto ha pesado su cráneo y cuál ha sido su talla. Desde el punto de vista de la verdad total —repetámoslo una vez más—, vale mil veces más creer que Dios ha creado el mundo en seis días y que el más allá se sitúa bajo el disco terrestre o en el cielo que gira, que conocer la distancia de una nebulosa a otra mientras se ignora que los fenómenos no hacen sino manifestar una Realidad trascendente que nos determina por todas partes y que da a nuestra condición humana todo su sentido y contenido. Por ello, las grandes tradiciones, conscientes de que un saber prometeico llevaría a la pérdida de la verdad esencial y salvadora, nunca han prescrito ni estimulado esta acumulación de conocimientos completamente exteriores y de hecho mortales para el hombre. Se afirma corrientemente que tal o cual proeza científica «honra al género humano» y otras necedades de este género, como si el hombre honrase a su naturaleza de modo diferente que superándose y cómo

se superaría sino en la conciencia de lo absoluto y en la santidad.

En opinión de la mayoría de nuestros contemporáneos, la ciencia experimental se justifica por sus resultados, que en efecto son deslumbrantes desde cierto punto de vista fragmentario; pero con gusto se pierde de vista no sólo el hecho de que en definitiva los malos resultados priman sobre los buenos, sino la devastación espiritual que implica el cientificismo a *priori* y por su misma naturaleza, devastación que los resultados positivos —siempre exteriores y parciales— no podrían compensar. En todo caso, en nuestros días es casi una temeridad atreverse a recordar el dicho más olvidado de Cristo: «¿De qué sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su alma?»

Si el incrédulo se rebela contra la idea de que todos sus actos serán pesados, que será juzgado y eventualmente condenado por un Dios que no llega a comprender, que deberá expiar sus faltas e incluso simplemente su pecado de indiferencia, es porque no tiene el sentido del equilibrio inmanente ni el de la majestad de la Existencia y en particular del estado humano. Existir no es poca cosa; la prueba es que nadie podría sacar de la nada un solo grano de polvo; y tampoco la conciencia; no podríamos dar ni una parcela a un objeto inanimado. El hiato entre la nada y el menor objeto es absoluto y, en el fondo, ahí está la «absolutidad» de Dios⁹.

Lo que hay de atroz en los que afirman que «Dios ha muerto» o incluso que ha sido «enterrado»¹⁰, es que por ello se colocan forzosamente en el lugar de lo que niegan: lo quieran o no, llenan psicológicamente el vacío dejado por la noción de Dios, lo que provisionalmente —y paradójicamente— les confiere una falsa superioridad e incluso una especie de carácter pseudo-absoluto, o una especie de falso realismo de rasgos altivos y glaciales y, si es preciso, falsamente modestos. De repente, su existencia —y la del mundo— está terriblemente sola frente al vacío dejado por el «Dios inexistente»¹¹; es el mundo y ellos mismos —ellos, ¡los cerebros del mundo!— quienes en lo sucesivo soportan el peso del Ser universal en lugar de descansar en Él como lo exigen la naturaleza humana y, antes que nada, la verdad. Su pobre existencia individual —no la Existen-

⁹ Recordemos que Dios como Sobre-Ser, o Sí mismo suprapersonal, es absoluto en un sentido intrínseco, mientras que el Ser o la Persona divina es extrínsecamente absoluto, es decir, que lo es en relación con su manifestación o con las criaturas, pero no en sí mismo, ni para el Intelecto que «penetra las profundidades de Dios».

¹⁰ Hay católicos que no dudan en pensar otro tanto de los Padres griegos y los escolásticos, sin duda para compensar un cierto «complejo de inferioridad».

¹¹ En realidad, Dios tampoco es «existente», en el sentido de que no podría reducirse a la existencia de las cosas. Sería necesario decir, para especificar que esta reserva no indica nada privativo, que Dios es «no-existente».

cia como tal en tanto participan en ella y que les parece por lo demás «absurda» en la medida en que tienen una idea de ella¹², su existencia, está condenada a una especie de divinidad, o más bien a un simulacro de divinidad, y de ahí esta apariencia de superioridad de la que hablábamos, esta seguridad marmórea que se combina de buena gana con una caridad hinchada de amargura y dirigida en el fondo contra Dios.

El aislamiento engañoso de que se trata explica la mística de la «nada» y la «angustia» como también la receta asombrosa de la acción liberadora, esto es, del «compromiso»: privado de la «existenciación» divina o creyendo estarlo, el hombre debe sustituirla, so pena de hundirse en su propia nada, por un sucedáneo de «existencia», precisamente la acción «comprometida»¹³. Pero en el fondo todo esto no es más que una capitulación imaginativa y sentimental ante la máquina: puesto que la máquina sólo tiene valor por lo que produce, el hombre no existe más que por lo que hace, no por lo que es; ahora bien, el hombre definido por la acción ya no es un hombre, es un castor o una hormiga.

En el mismo orden de ideas, es preciso señalar la necesidad de falsos absolutos en todos los planos, de ahí el tonto dramatismo de los artistas modernos; el hombre antiguo, que tenía el sentido de la relatividad de los valores y que ponía cada cosa en su lugar, aparece entonces como mediocre, «complaciente» e hipócrita. El fervor místico que está en la naturaleza humana es desviado de sus objetos normales y absurdamente dilapidado; se le coloca en una naturaleza muerta o en una pieza de teatro, o en las trivialidades que caracterizan el reino de la máquina y de la masa.

Independientemente del ateísmo doctrinal y de las especialidades culturales, el hombre moderno se mueve en el mundo como si la Existencia no fuese nada o como si la hubiese inventado; para él es una cosa tan banal como el polvo bajo sus pies —tanto más que ya no tiene conciencia del Principio trascendente e inmanente a la vez—, y dispone de ella con seguridad y descuido en una vida desacralizada y, por tanto, insignificante. Todo se concibe a través de un tejido de contingencias, de relaciones, de prejuicios: ningún fenómeno se considera ya en sí mismo, en su ser, ni se capta en su raíz; lo contingente ha usurpado el rango de lo absoluto; el hombre ya casi no razona más que en función de su imaginación falseada por las ideologías de una parte y el ambiente artificial de otra. Por esto, las doctrinas escatológicas, con todo lo que tienen de excesivo para la sensibilidad de los que sólo tienen por evangelio su materialismo y su disipación

¹² Esta idea se reduce a la percepción del mundo y de las cosas; es pues completamente indirecta.

¹³ Se olvida que los sabios o los filósofos que han determinado la vida intelectual de los siglos o los milenios —no hablamos de los Profetas— no estaban «comprometidos» en absoluto, o más bien, que su «compromiso» estaba en su obra, lo que es plenamente suficiente; pensar lo contrario es querer reducir la inteligencia o la contemplación a la acción, lo que está dentro de la línea existencialista.

y cuya vida no es sino una huida ante Dios, dan la medida de la situación cósmica del hombre; lo que las Revelaciones quieren de nosotros y lo que el Cielo nos impone o inflige, es lo que somos en realidad, lo pensemos o no; lo sabemos en el fondo de nosotros mismos, por poco que nos descarguemos de la monstruosa acumulación de imágenes falsas que se ha instalado en nuestra mente. Sería preciso volver a ser capaces de captar el valor de la Existencia y, en la multitud de los fenómenos, el sentido del hombre; sería necesario volver a encontrar las medidas de lo real. Nuestras reacciones hacia las escatologías tradicionales —o hacia la que nos concierne— dan la medida de nuestra comprensión del hombre.

Hay en el hombre algo que puede concebir el Absoluto e incluso alcanzarlo y que, en consecuencia, es absoluto. Partiendo de este dato, se puede medir toda la aberración de los que encuentran completamente natural tener el derecho o la oportunidad de ser hombre, pero que quieren serlo al margen de la naturaleza integral del hombre y las actitudes que implica. Por supuesto, la posibilidad paradójica de negarla forma igualmente parte de esta naturaleza —pues ser hombre, es ser libre en el sentido de lo «relativamente absoluto»—, de la misma manera que es una posibilidad humana el aceptar el error o arrojarse a un abismo.

Hemos dicho antes que los «descreídos» ya no tienen el sentido de la nada ni de la existencia, que ya no conocen el precio de ésta y que nunca la miran en relación con la nada de la que se separa milagrosamente. Los milagros propiamente dichos no son en suma más que variantes particulares de este milagro inicial —y presente por todas partes— que es el hecho de existir; lo milagroso y lo divino están en todo; la mentalidad humana es la que está ausente.

En el fondo, no hay más que tres milagros: la existencia, la vida, la inteligencia; con esta última la curva que brota de Dios se cierra sobre sí misma, al igual que un anillo que en realidad nunca ha salido del Infinito.

Cuando se confronta el mundo moderno con las civilizaciones tradicionales, no se trata simplemente de buscar por cada lado los bienes y los males; como hay bien y mal por todas partes, se trata esencialmente de saber de qué lado se encuentra el mal menor. Si alguien nos dice que hay, fuera de la tradición, tal o cual bien, responderemos: sin duda, pero hay que escoger el bien más importante y es forzosamente la tradición quien lo representa; y si se nos dice que hay en la tradición tal o cual mal, responderemos: sin duda, pero hay que escoger el mal menor y es también la tradición quien lo tiene. Es ilógico preferir un mal que implica algunos bienes a un bien que implica algunos males.

Ciertamente, limitarse a admirar los mundos tradicionales es detenerse todavía en un punto de vista fragmentario, pues cualquier civilización es una «espada de doble filo»;

no es un bien total sino por sus elementos invisibles que la determinan positivamente. Por varios motivos, cualquier sociedad humana es mala; si se le quita todo carácter trascendente —lo que equivale a deshumanizarla, ya que este carácter es esencial al hombre mientras dependa de un consentimiento libre— se priva al mismo tiempo a la sociedad de toda su razón de ser, y no queda más que un montón de hormigas, en absoluto superior a otro montón de hormigas, puesto que las necesidades vitales y, en consecuencia, el derecho a la vida siguen siendo los mismos en todas partes, se trate de hombres o insectos. Es un error de lo más pernicioso creer que la colectividad humana, por una parte, y el bienestar de esta colectividad, por otra, representan un valor absoluto y, por tanto, un fin en sí mismos.

Las civilizaciones tradicionales, como hechos sociales y aparte de su valor intrínseco —no hay en ello una rigurosa delimitación—, son, a pesar de sus inevitables imperfecciones, diques levantados contra la marea creciente de la mundanidad, del error, la subversión y la caída renovada sin cesar; esta caída es cada vez más agobiante, pero será vencida a su vez por la irrupción final del fuego divino, ese fuego del que las tradiciones eran ya las cristalizaciones terrestres. Rechazar los marcos tradicionales a causa de los abusos humanos equivale a admitir que los fundadores de las religiones no sabían lo que hacían y también que los abusos no están en la naturaleza humana, que son, pues, evitables incluso en sociedades que cuentan con millones de hombres, y que se pueden evitar gracias a medios puramente humanos, lo que constituye la contradicción más flagrante que se pueda imaginar.

En cierto sentido, el pecado de Adán fue un pecado de curiosidad. *A priori*, Adán veía las contingencias con el criterio de su vinculación a Dios y no en sí mismas. Lo que se considera con este criterio está más allá del mal; por ello desear ver la contingencia en sí misma es desear ver el mal y también el bien como contraste del mal. Por el hecho de este pecado de curiosidad —Adán quería ver el «reverso» de la contingencia—, el propio Adán y el mundo entero cayeron en la contingencia como tal; la ligadura con la Fuente divina estaba rota, se hacía invisible; el mundo era de repente exterior a Adán, las cosas se habían hecho opacas y pesadas, eran como fragmentos ininteligibles y hostiles. Y este drama se repite siempre de nuevo, tanto en la historia colectiva como en la vida de los individuos.

El saber desprovisto de sentido —aquél al que no tenemos derecho ni por su naturaleza, ni por nuestra capacidad, ni en consecuencia por nuestra vocación—, ese saber no enriquece, empobrece. Adán se había hecho pobre después de haber tomado conocimiento de la contingencia como tal, de la contingencia como límite¹⁴. Es necesario desconfiar de la fascinación que los abismos pueden ejercer sobre nosotros; está en la naturaleza de los caminos sin salida cósmicos el seducir y el vampirizar; la corriente de las formas no quiere dejarnos escapar. Las formas pueden ser trampas lo mismo que pueden ser símbolos y claves: la belleza puede encadenar a las formas al igual que puede ser una puerta hacia lo informal.

O desde un punto de vista un poco diferente: el pecado de Adán es, a fin de cuentas, haber querido sobreponer algo a la Existencia, que era beatitud; Adán perdió por ello esta beatitud y se precipitó en el torbellino inquieto y decepcionante de las cosas sobreañadidas¹⁵. En lugar de descansar en la pureza inmutable de la Existencia, el hombre caído es arrastrado en la zarabanda de las cosas existentes que, al ser accidentes, son engañosas y perecederas. En el cosmos cristiano, la Santa Virgen es la encarnación de esta pureza nívea; es inviolable y misericordiosa como la Existencia o la Substancia; Dios, al encarnarse, ha traído consigo la Existencia, que es como su trono; se ha hecho preceder por ella y ha venido al mundo con ella. Dios no puede entrar en el mundo más que a través de la Existencia virgen.

El problema de la caída evoca el de esta teofanía universal que es el mundo. La caída no es más que un eslabón particular de este proceso; por lo demás, en todas partes no se presenta como una «falta», sino que en ciertos mitos toma la forma de un acontecimiento extraño a la responsabilidad humana o angélica. Si hay un cosmos, una manifestación universal, debe haber también una caída o caídas, pues quien dice «manifestación» dice «otro que Dios» y «alejamiento».

Sobre la tierra el sol divino está velado; de ello resulta que las medidas de las cosas son relativas, que el hombre puede darse para lo que no es y que las cosas pueden aparecer como lo que no son; pero una vez desgarrado el velo, en el momento de este nacimiento que es la muerte, el Sol divino aparece; las medidas se hacen absolutas; los seres y las cosas se hacen lo que son y siguen las vías de su verdadera naturaleza.

Esto no quiere decir que las medidas divinas no alcancen nuestro mundo, pero están

¹⁴ Un *hadit* dice: «Me refugio junto a Dios ante una ciencia que no me sirve de nada», y otro: «Uno de los títulos de nobleza del *muslim* es no ocuparse de lo que no le concierne.» Hay que permanecer en la inocencia primordial, no querer conocer el Universo en detalle. Esta sed de saber —Buda lo ha dicho— retiene al hombre en el *samsara*.

¹⁵ «Estáis dominados por el deseo de poseer siempre más...» (*Corán*, 102, 1.)

como «filtradas» por su caparazón existencial, y de absolutas que eran se convierten en relativas, y de ahí el carácter flotante e indeterminado de las cosas terrestres. El astro solar no es otro que el Ser visto a través de este caparazón; en nuestro microcosmos el sol está representado por el corazón¹⁶.

Porque vivimos en todos los aspectos en semejante concha es por lo que tenemos necesidad —para saber quiénes somos y dónde vamos— de este desgarró cósmico que es la Revelación; y se podría subrayar a este respecto que el Absoluto nunca consiente en hacerse relativo de una manera total y sin interrupción.

En la caída y sus secuelas a través de la duración vemos el elemento «absolutidad» finalmente devorado por el elemento «contingencia»; está en la naturaleza del sol el ser devorado por la noche como está en la naturaleza de la luz «brillar en las tinieblas» y «no ser comprendida». Numerosos mitos expresan esta fatalidad cósmica, inscrita en la naturaleza misma de lo que podemos llamar el «reino del demiurgo».

El prototipo de la caída no es otro que el proceso de la misma manifestación universal. Quien dice manifestación, proyección, «alienación», salida, dice también regresión, reintegración, regreso, apocastasis; el error de los materialistas —sean cuales sean las sutilidades por medio de las cuales entienden disolver la noción convencional y ya «caduca» de materia— es partir de la materia como de un dato primordial y estable, cuando no es más que un movimiento, una especie de contracción transitoria de una substancia en sí inaccesible a nuestros sentidos. Nuestra materia empírica, con todo lo que implica, deriva de una protomateria suprasensible y eminentemente plástica; en ella es donde se ha reflejado y «encarnado» el ser terrestre primordial, lo que en el hinduismo enuncia el mito del sacrificio de *Purusha*. Bajo el efecto de la cualidad segmentada de esta protomateria, la imagen divina se ha quebrado y diversificado; pero las criaturas todavía eran, no individuos que se desgarraban entre ellos, sino estados contemplativos derivados de modelos angélicos y, a través de ellos, de nombres divinos, y en este sentido se ha podido decir que en el Paraíso los corderos vivían junto a los leones. No se trata en este caso más que de prototipos «hermafroditas» —de forma esférica suprasensorial— de posibi-

¹⁶ Y la luna es el cerebro, que se identifica macrocósmicamente —si el sol es el Ser— con el reflejo central del Principio en la manifestación, reflejo susceptible de «aumento» y «disminución» en función de su contingencia y por consiguiente de las contingencias cíclicas. Estas correspondencias son de tal complejidad —al poder tomar un mismo elemento significados diversos— que no podemos señalarlas más que de pasada. Limitémonos a subrayar que el sol representa también, y forzosamente, al Espíritu divino manifestado y que por esta razón debe «disminuir» al ponerse y «aumentar» al salir. Da luz y calor porque es el Principio y se pone porque no es más que la manifestación. La luna en este caso es el reflejo periférico de esta manifestación. Cristo es el sol y la Iglesia es la luna. «Es ventajoso para vosotros que me vaya», pero «el Hijo del hombre regresará...»

lidades divinas, salidas de las cualidades de «clemencia» y «rigor», de «belleza» y «fuerza», de «sabiduría» y «alegría». Es en esta *hylé*¹⁷ protomaterial donde tuvo lugar la creación de las especies y la del hombre, creación parecida a la «cristalización súbita de una solución química sobresaturada»¹⁸; después de la «creación de Eva» —la bipolarización del «andrógino» primordial— tuvo lugar la «caída», la «exteriorización» de la pareja humana, la cual arrastró a continuación —ya que en la protomateria sutil y luminosa todo estaba unido y era solidario— la exteriorización o «materialización» de todas las demás criaturas terrestres y, por consiguiente, su «cristalización» en materia sensible, pesada, opaca y mortal.

No recordamos en qué texto tradicional hemos leído que el cuerpo humano e incluso el cuerpo que vive a secas, es como la mitad de una esfera; todas nuestras facultades y movimientos miran y tienden hacia un centro perdido —que sentimos como «delante» de nosotros—, pero vuelto a encontrar simbólica e indirectamente, en la unión sexual. Pero el resultado no es más que una dolorosa renovación del drama: una nueva entrada del espíritu en la materia. El sexo opuesto no es sino un símbolo: el verdadero centro está oculto en nosotros mismos, en el corazón-intelecto. La criatura reconoce algo del centro perdido en su pareja; el amor que resulta de ello es como una sombra lejana del amor a Dios y de la beatitud intrínseca de Dios; es también una sombra del conocimiento que quema las formas, que une y libera.

Todo el proceso cosmogónico se vuelve a encontrar de una manera estática en el hombre: estamos hechos de materia, es decir, de densidad sensible y «solidificación», pero en el centro de nuestro ser se encuentra la realidad suprasensible y trascendente, que es a la vez infinitamente fulgurante e infinitamente apacible. Creer que la materia es el «alfa» por lo que todo ha comenzado, equivale a afirmar que nuestro cuerpo es el principio de nuestra alma y, por consiguiente, que el origen de nuestro *ego*, de nuestra inteligencia, de nuestros pensamientos está en nuestros huesos, en nuestros músculos y órganos; en realidad, si Dios es el «omega» es necesariamente también el «alfa», so pena de caer en el absurdo. El cosmos es «un mensaje de Dios a Sí mismo por medio de Sí mismo», como dirían los sufíes, y Dios es «el Primero y el Último» y no solamente el Último. Hay una especie de «emanación», pero es estrictamente discontinua a causa de la trascendencia del Principio y la inconmensurabilidad esencial de los grados de realidad; el emanacionismo, por el contrario, postula una continuidad que afectaría al Principio en función de la manifestación. Se ha dicho que el universo visible es una explosión

¹⁷ La Substancia o *Materia prima*.

¹⁸ Expresión que René Guenon empleó al hablar de la realización de la «Identidad suprema». Es plausible que la deificación se parezca —en dirección inversa— a su antípoda, la creación.

y en consecuencia una dispersión a partir de un centro misterioso; lo cierto es que el Universo total, que en su mayor parte nos es invisible por principio y no sólo *de facto*, describe semejante movimiento —simbólicamente hablando— para desembocar en el punto muerto de su expansión; este punto está determinado primero por la relatividad en general y después por la posibilidad inicial del ciclo de que se trata. El mismo ser vivo se asemeja a una explosión cristalizada, si uno puede expresarse de este modo; es como si se hubiese cristalizado de pavor ante Dios.

Habiéndose cerrado él mismo el acceso al cielo y habiendo repetido en varias ocasiones —y en marcos más restringidos— la caída inicial, el hombre ha acabado por perder la intuición de todo lo que le sobrepasa y al mismo tiempo se ha hecho inferior a su propia naturaleza, pues no se puede ser plenamente hombre más que por Dios, y la tierra no es bella más que por su lazo con el Cielo. Incluso si el hombre es todavía creyente, olvida cada vez más lo que quiere la religión en el fondo: se asombra de las calamidades de este mundo, sin dudar de que puedan ser gracias, ya que desgarran —como la muerte— el velo de la ilusión terrestre y permiten así «morir antes de morir» y por tanto vencer la muerte.

Muchas gentes se imaginan que el purgatorio o el infierno es para los que han matado, robado, mentido, fornicado y así sucesivamente, y que basta con haberse abstenido de estas acciones para merecer el Cielo; en realidad, el alma va al fuego por no haber amado a Dios o por no haberlo amado suficientemente; esto se comprenderá si uno se acuerda de la Ley suprema de la Biblia: amar a Dios con todas nuestras facultades y con todo nuestro ser. La ausencia de este amor¹⁹ no es forzosamente el asesinato o la mentira o cualquier otra transgresión, pero es forzosamente la indiferencia²⁰; y esta tara es la más generalmente extendida, siendo la señal misma de la caída. Es posible que los indiferentes²¹ no sean criminales, pero es imposible que sean santos; son ellos lo que entran por la «puerta ancha» y caminan sobre la «vía espaciosa», y es de ellos de quienes dice el Apocalipsis: «Por esto, porque eres tibio y no tienes ni frío ni calor, te vomito de mi boca»²². La indiferencia hacia la verdad y hacia Dios es vecina del orgullo y va acompañada de la hipocresía; su aparente dulzura está llena de suficiencia y arrogancia; en este estado del alma el individuo está contento de sí mismo, incluso si se acusa de defec-

¹⁹ No se trata exclusivamente de una *bhakti*, de una vía afectiva y sacrificial, sino simplemente del hecho de preferir Dios al mundo, sea cual sea el modo de esta preferencia; el «amor» de las Escrituras engloba en consecuencia también las vías sapienciales.

²⁰ Fenelón ha visto con razón en la indiferencia la más grave de las enfermedades del alma.

²¹ Los *gajililn* del Corán.

²² III, 16.

tos menores y se muestra modesto, lo que no le compromete a nada y, por el contrario, refuerza su ilusión de ser virtuoso. Es el criterio de indiferencia el que permite sorprender al «hombre común» como en flagrante delito, agarrar por el cuello, como si dijéramos, el vicio más solapado y más insidioso y probar a cada uno su pobreza y desamparo; esta indiferencia es en suma «el pecado original», o lo que lo manifiesta más generalmente.

La indiferencia está en las antípodas de la impasibilidad espiritual o del desprecio de las vanidades y también de la humildad. La verdadera humildad es saber que no podemos añadir nada a Dios y que, aunque poseyéramos todas las perfecciones posibles y hubiésemos cumplido las obras más extraordinarias, nuestra desaparición nada quitaría a lo Eterno.

La mayoría de los mismos creyentes son demasiado indiferentes para sentir concretamente que Dios no sólo está «por encima» de nosotros, «en el Cielo», sino «delante» de nosotros, en el fin del mundo o incluso simplemente en el fin de nuestra vida; que somos arrastrados a través de la vida por una fuerza ineluctable y que al final del recorrido, Dios nos espera; que un día el mundo será sumergido y engullido por una inimaginable irrupción de lo milagroso puro —inimaginable por superar todas las experiencias y medidas humanas—. El empirismo humano no podría, pues, ser testigo de ello, como tampoco una efímera²³ puede estatuir sobre la alternación de las estaciones. Para una criatura que hubiera nacido en la medianoche y cuya vida no durara más que un día, la salida del sol no podría entrar de cualquier manera en la serie de las sensaciones habituales; la aparición del disco solar, que ningún fenómeno análogo deja prever durante la larga noche, aparecería como un prodigio inaudito y apocalíptico. Así es como Dios vendrá. No habrá más que esta sola llegada, esta sola presencia, y el mundo de las experiencias estallará.

En el hombre marcado por la caída, la acción no sólo predomina sobre la contemplación, sino que incluso la suprime; normalmente la alternativa no debería plantearse, al no ser la contemplación, en su naturaleza propia, ni solidaria ni opuesta a la acción; pero el hombre caído no es precisamente el hombre «normal» en sentido absoluto. Podríamos también decir que en un aspecto hay armonía entre la contemplación y la acción y en otro oposición, pero extrínseca y completamente accidental. Hay armonía en el sentido de que nada puede oponerse por principio a la contemplación —es la tesis inicial del *Bhagavad Gita*— y hay oposición en tanto los planos difieren: del mismo modo que es imposible contemplar a la vez un objeto muy cercano y el paisaje lejano que está detrás,

²³ Efímera: se dice de la planta que cumple el ciclo de su vida en un período muy corto. (*N del T.*)

al igual es imposible —desde este solo punto de vista— contemplar y actuar a la vez²⁴.

El hombre caído es el hombre arrastrado por la acción y encerrado en ella, y por esto también es el hombre del pecado; la alternativa moral viene menos de la acción que del exclusivismo de ésta, es decir, del individualismo y su ilusoria «extraterritorialidad» frente a Dios; la acción se hace en cierta manera autónoma y totalitaria, cuando debería insertarse en un contexto divino, en un estado de inocencia que no podría separar el acto de la contemplación.

El hombre de la caída está a la vez comprimido y descuartizado por dos pseudo-absolutos: el «yo» que pesa y la «cosa» que disipa, el sujeto y el objeto, el *ego* y el mundo. Desde el despertar por la mañana el hombre se da cuenta que él es y en seguida piensa en tal o cual cosa; entre el *ego* y el objeto hay un vínculo, que lo más normalmente es la acción y de ahí el ternario que se contiene en esta frase: «Yo hago esto», o lo que equivale a lo mismo: «Yo quiero esto». El *ego*, el acto y la cosa son prácticamente tres ídolos, tres pantallas que ocultan el Absoluto; el sabio es el que coloca el Absoluto en lugar de estos tres términos: en él es Dios quien es la Personalidad trascendente y real, el Principio del «yo»²⁵; el acto es la Afirmación de Dios, en el sentido más amplio, y el objeto es Dios todavía²⁶; es lo que realiza, de la manera más directa posible, la oración —o la concentración— quintaesencial, que engloba virtual o efectivamente toda la vida y el mundo por entero; en un sentido más exterior y general cualquier hombre debe ver los tres elementos «sujeto», «acto» y «objeto» en Dios en la medida en que es capaz de ello por sus dones y por la gracia.

El hombre de la caída es un ser fragmentario y por ello hay para él un peligro de desviación; pues quien dice fragmentario dice desequilibrado, propiamente hablando. En términos hindúes, se dirá que el hombre primordial, *Hamsa*, estaba todavía sin casta;

²⁴ Esto es lo que expresa la tragedia de Hamlet: había hechos y acciones, y exigencias de acción, pero el héroe de Shakespeare veía a través de todo esto, no veía más que los principios o las ideas; se hundía en las cosas como en un pantano; su misma vanidad, o su irrealidad, le impedía actuar, disolvía su acción; tenía frente a él no un mal determinado, sino el mal como tal, y se estrelló contra la inconsistencia, el absurdo, la incompreensión del mundo. La contemplación o aleja de la acción haciendo desaparecer los objetos de ésta, o vuelve la acción perfecta haciendo aparecer a Dios en el agente; la contemplatividad de Hamlet había desenmascarado al mundo, pero todavía no se había fijado en Dios; estaba como suspendida entre dos planos de realidad. En cierto sentido el drama de Hamlet es el de la *nox profunda*; quizás es también, en un sentido más exterior, el drama del contemplativo que está obligado a la acción, pero que no tiene vocación para ésta; es ciertamente un drama de la profundidad frente a la ininteligibilidad de la comedia humana.

²⁵ El «Cristo en mí», como decía San Pablo.

²⁶ Esto se corresponde con el ternario sufí: «el invocante», la invocación, lo Invocado» (*Dakir, dikr, Madkur*).

el *brahman*, sin embargo, no corresponde exactamente al *hamsa*, no es más que el fragmento superior, pues si no poseería por definición la cualificación plenaria del rey-guerrero, del *kshatriya*, lo que no es el caso; pero cada *Avatara* es forzosamente *hamsa*, al igual que cada «liberado en vida», cada *jivanmukta*.

Que se nos permita aquí abrir un paréntesis. Con frecuencia hemos hablado de la trascendencia «naturalmente sobrenatural» del Intelecto; pero conviene no perder de vista que esta trascendencia no puede actuar sin obstáculos sino a condición de estar enmarcada por dos elementos suplementarios, uno humano y otro divino, la virtud y la gracia. Por «virtud» no entendemos las cualidades naturales que forzosamente acompañan a un elevado grado de intelectualidad y contemplatividad, sino el esfuerzo consciente y permanente hacia la perfección, que es esencialmente anulación, generosidad y amor de la verdad; por «gracia» entendemos la ayuda divina que el hombre debe implorar y sin la cual no puede hacer nada, sean cuales sean sus dones; pues un don no sirve de nada si no está bendecido por Dios²⁷. El intelecto es infalible en sí, pero el receptáculo humano sin embargo está sometido a contingencias que, sin poder modificar la naturaleza intrínseca de la inteligencia, pueden no obstante oponerse a su plena actualización y a la pureza de su resplandor.

Dicho esto, volvamos al problema de la acción. El proceso y el mismo resultado de la caída se repiten a escala reducida en cada acto exterior o interior que es contrario a la armonía universal, o a un reflejo de esta armonía como una Ley sagrada. El hombre que ha pecado primero se ha dejado seducir y ya no es el mismo que anteriormente; está como marcado por el pecado y lo está forzosamente, puesto que cada acto produce sus frutos; cada pecado es una caída y por esa misma causa la «caída». Al hablar de «pecado» entendemos distinguir un «pecado relativo» o extrínseco, un «pecado absoluto»²⁸ o intrínseco y un pecado de intención: es relativo el pecado que no se opone más que a una moral específica —la poligamia para los cristianos o el vino para los musulmanes—, pero que, por el mismo hecho de esta oposición, para los interesados prácticamente equivale al «pecado absoluto», como lo prueban las sanciones de ultratumba enunciadas por las respectivas Revelaciones; sin embargo, algunos «pecados relativos» pueden hacerse legítimos —en el mismo marco de la Ley que lo reprueba— gracias a circunstancias particulares; es el caso del homicidio en la guerra, por ejemplo. Es «absoluto» o intrínseco el pecado que es contrario a todas las morales y excluido en todas las circunstancias, como la blasfemia o el desprecio de la verdad; en cuanto al pecado de intención

²⁷ En ciertas disciplinas es el *guru* quien hace función de Dios, lo que equivale prácticamente a lo mismo en consideración a los datos —y a los imponderables— del clima espiritual de que se trata.

²⁸ Es obvio que este adjetivo, que aquí es sinónimo de «mortal», no tiene más que una función completamente provisional e indicativa cuando interviene en el mismo marco de la contingencia.

es exteriormente conforme a una moral, o a todas las morales, pero interiormente opuesto a la Naturaleza divina, como la hipocresía. Llamamos «pecado» a un acto que primeramente se opone a la Naturaleza divina en una u otra de sus formas o modos — pensamos aquí en las cualidades divinas y en las virtudes intrínsecas que las reflejan—, y en segundo lugar, el acto que engendra en principio sufrimientos póstumos; decimos «en principio», pues de hecho la penitencia y los actos positivos de una parte y la Misericordia divina de otra borran los pecados, o pueden borrarlos. Llamamos «moral» a una Legislación sagrada en tanto ordena ciertos actos y prohíbe otros, con independencia de la profundidad y la sutilidad que las definiciones puedan tener según las doctrinas; esta reserva significa que la India y el Extremo Oriente tienen de la «transgresión» y la «Ley» concepciones más matizadas que el Occidente semita y europeo, en el sentido de que en Oriente se tiene ampliamente en cuenta la virtud compensatoria del conocimiento, «agua lustral sin parecido a nada», como dicen los hindúes, y que la intención desempeña un papel más importante que la mayoría de los occidentales imaginan, de tal modo que puede ocurrir, por ejemplo, que un *guru* ordene, provisionalmente, y con vistas a una determinada operación de alquimia espiritual²⁹, actos que, sin perjudicar a nadie, son contrarios a la Ley³⁰; pero una Legislación implica una moral y el hombre como tal está hecho de forma que distinga con razón o sin ella entre un «bien» y un «mal», es decir, que su perspectiva es forzosamente fragmentaria y analítica. Por lo demás, cuando decimos que unos actos son opuestos a la «Naturaleza divina», lo hacemos con la reserva de que metafísicamente nada puede oponerse a esta naturaleza, lo que el Islam expresa al afirmar que nada podría salir de la Voluntad divina, ni siquiera el pecado³¹; estas ideas se acercan a las perspectivas no semitas que siempre insisten con fuerza en la relatividad de los fenómenos y la variabilidad de las definiciones según los aspectos.

Esta concepción esencial y casi informal del pecado es la que explica la ausencia, en una tradición que ha permanecido «arcaica» como el *Shinto*, y por tanto «inarticulada» en gran medida, de una doctrina elaborada del pecado; las reglas de pureza son los soportes de una virtud primordial sintética, superior a las acciones y obligada a conferirles una cualidad espiritual. Mientras que las morales semitas parten de la acción —por lo menos al margen del esoterismo— y parecen captar o incluso definir la virtud a partir de la acción, la moral sintoísta y las morales análogas³² parten de la virtud interior y global

²⁹ El Islam no ignora este punto de vista como lo atestigua la historia coránica del sabio misterioso que escandaliza a su discípulo con actos de intención secreta pero exteriormente ilegales.

³⁰ O más precisamente a las «prescripciones» tal y como existen en el hinduismo, y en occidente en el judaísmo sobre todo; no podrían tratarse de infracciones graves contra el orden público.

³¹ El cristianismo lo admite igualmente, por la fuerza de las cosas, pero poniendo menos insistencia.

³² Uno se podría preguntar si se trata todavía de «moral» en sentido propio, pero esto es una cuestión

y no ven en los actos cristalizaciones incondicionales; no es sino *a posteriori* y en razón de la influencia «exteriorizan-te» del tiempo que la necesidad de una moral más analítica ha podido hacerse sentir.

El pecado, decíamos, describe la caída. Pero no sólo éste la describe en el orden de las actitudes y actividades humanas; hay también factores mucho más sutiles, al mismo tiempo que menos graves, que intervienen en la vida bien regulada, y que conectan con lo que los árabes denominan la *baraka*; estos factores toman quizá importancia en la medida en que el objetivo espiritual es más elevado. Se trata, en los planos más diversos, de la elección de cosas o situaciones, de la intuición de la cualidad espiritual de las formas, de los gestos, de los actos moralmente indiferentes; éste es un ámbito que se encuentra en relación con el simbolismo, con la estética, con el sentido de las materias, de las proporciones, de los movimientos, en resumen, con todo lo que en un arte sagrado, una liturgia, un protocolo, tiene significado e importancia. Desde cierto punto de vista esto parece desdeñable, pero ya no lo es cuando se piensa en «el manejo de las influencias espirituales» —si se permite esta expresión— y uno se da cuenta de que hay formas que atraen las presencias angélicas, mientras que hay otras que las rechazan; en el mismo orden de ideas diremos que hay, junto a las obligaciones, una especie de cortesía respecto al Cielo. Las cosas tienen sus aspectos cósmicos y sus perfumes y es preciso que cada cosa guarde como un recuerdo del Paraíso; hay que vivir según las formas y los ritmos de la inocencia primordial y no según los de la caída. Actuar de acuerdo con la *baraka* es actuar conforme a una especie de estética divina: es una aplicación exterior del «discernimiento de los espíritus» o de la «ciencia de los humores» (*ilm el-jawatir*, en árabe) y también de una geometría y de una música sagradas y universales a la vez. Todo tiene un sentido y todo indica algo; sentirlo y conformarse a ello evita muchos errores que el mero razonamiento no podría prevenir. Sin esta ciencia de la *baraka*, el arte sagrado, que enmarca y penetra toda la existencia humana en las civilizaciones tradicionales y que llega a constituir todo lo que se entiende en nuestros días por «cultura» —por lo menos al hablar de tradiciones—, sin esta ciencia de las «bendiciones», decimos, el arte sagrado y todas las formas de la cortesía quedarían ininteligibles y no tendrían ningún sentido ni valor.

Lo que importa para el hombre virtualmente liberado de la caída es permanecer en la santa infancia. De alguna manera, Adán y Eva eran «niños» antes de la caída y no se han hecho «adultos» más que por y después de ella; la edad adulta refleja sin duda el reino de la caída; la vejez, en la que las pasiones se han silenciado, se acerca de nuevo a la infancia y al Paraíso, al menos en condiciones espirituales normales. Hay que combi-

de terminología que poco nos importa desde el momento en que hemos precisado los modos.

nar la inocencia y la confianza de los niños con el desapego y la resignación de los ancianos; las dos edades se vuelven a encontrar en la contemplación y después en la proximidad de Dios: la infancia está «todavía» cercana a Él y la vejez lo está «ya». El niño puede encontrar su felicidad en una flor igual que el anciano; los extremos se tocan y el círculo espiroidal se vuelve a cerrar en la Misericordia.

DIALOGO ENTRE HELENISTAS Y CRISTIANOS

Como la mayoría de las polémicas entre tradiciones, la que enfrentó al Helenismo con el Cristianismo fue en una amplia medida un falso diálogo. Por el hecho de que cada uno tenía razón en cierto plano —o en una «dimensión espiritual» particular—, resultó que cada uno salió vencedor a su manera: el Cristianismo imponiéndose a todo el Occidente y el Helenismo sobreviviendo en el mismo seno del Cristianismo y dando un sello imborrable a la intelectualidad de este último.

Sin embargo, los malentendidos fueron profundos y es fácil de comprender si se tienen en cuenta las divergencias de perspectivas. Para los helenistas el Principio divino es uno y múltiple a la vez; los dioses personifican las cualidades y funciones divinas al mismo tiempo que las prolongaciones angélicas de estas cualidades o funciones; la idea de inmanencia predomina sobre la de trascendencia, por lo menos en el exoterismo. El universo es un orden arquitectónico, como si dijéramos, que se despliega a partir del Principio supremo a través de intermediarios —o jerarquías de intermediarios— y llega hasta las criaturas terrestres; todos los principios cósmicos y sus rayos son divinos, o semidivinos, lo que equivale a decir que son contemplados desde el aspecto de su divinidad esencial y funcional. Si Dios nos da vida, calor y luz, lo hace a través de Helios o en calidad de éste; el sol es como la mano de Dios, es pues divino; y como lo es en principio, ¿por qué no lo sería en su manifestación sensible? Esta manera de ver se funda en la continuidad esencial entre la Causa y el efecto y no sobre la discontinuidad o accidentalidad existencial; al ser el mundo la manifestación necesaria —y estrictamente ordenada— de la Divinidad, es eterna como ésta; para Dios, es una manera de desplegarse «fuera de Sí mismo»; esta eternidad no significa que el mundo no pueda sufrir eclipses, pero si los padece inevitablemente —como todas las mitologías lo enseñan—, es para resurgir según un ritmo eterno; por lo tanto, no puede dejar de ser. La propia absolutidad del Absoluto exige la relatividad; *Maya* es «sin origen», dicen los védicos. No hay «creación gratuita» y *ex nihilo*; hay manifestación necesaria *ex divino* y esta manifestación es libre en el marco de su necesidad y necesaria en el marco de su libertad. El mundo es divino por su carácter de manifestación divina o por el prodigio metafísico de su existencia.

No hay lugar para describir aquí, por deseo de simetría, la perspectiva cristiana, que es la del monoteísmo semítico y que por este hecho es conocida por todos; en cambio, nos parece indispensable precisar, antes de ir más lejos, que el concepto helenista de la «divinidad del mundo» no tiene nada que ver con el error panteísta, pues la manifestación cósmica de Dios no quita nada a la trascendencia absoluta que tiene el Principio en sí mismo y no se opone de ningún modo a lo que el concepto semita y cristiano de una *creatio ex nihilo* tiene de metafísicamente plausible. Creer que el mundo es una «parte

de Dios» y que éste se expande, por su aseidad o por su misma esencia, en las formas del mundo, sería una concepción propiamente «pagana» —que por lo demás no dudamos que haya existido por doquier incluso entre los antiguos—, y para evitarla hay que tener un conocimiento que es intrínsecamente lo que sería, en el plano de las ideas, una combinación entre la cosmología helenista y la teología judeocristiana, al hacer función estas dos perspectivas recíprocamente de piedra de toque frente a la verdad total. Metafísicamente hablando, el «creacionismo» semítico y monoteísta, desde que se coloca como verdad exclusiva y absoluta, es casi tan falso como el panteísmo; decimos «metafísicamente» porque se trata del conocimiento total y no de la única oportunidad de salvación, y decimos «casi» porque una semiverdad que tiende a salvaguardar la trascendencia de Dios en detrimento de la inteligibilidad metafísica del mundo es menos errónea que una semiverdad que tiende a salvaguardar la naturaleza divina del mundo en detrimento de la inteligibilidad de Dios.

Si los polemistas cristianos no han comprendido que la posición de los sabios griegos no hacía sino completar esotéricamente la noción bíblica de la creación, los polemistas griegos tampoco han comprendido la compatibilidad entre los dos modos de ver; es verdad que una incomprensión llama en ocasiones a otra, pues es difícil penetrar la intención profunda de un concepto extraño cuando aquélla queda implícita y cuando, por añadidura, este concepto se presenta como el que debe reemplazar verdades, quizás parciales, pero en todo caso evidentes para los que las aceptan tradicionalmente. Una verdad parcial puede ser insuficiente desde uno u otro punto de vista, pero es una verdad.

Para comprender bien el sentido de este diálogo que por varios motivos no fue más que la confrontación de dos monólogos, hay que tener en cuenta lo siguiente: para los cristianos no había conocimiento posible sin amor, es decir, que para ellos la gnosis no era válida sino a condición de insertarse en una experiencia unitiva; al margen de la realidad espiritual vivida, el conocimiento intelectual del Universo no tenía para ellos ningún sentido; pero, en definitiva, los cristianos debieron reconocer los derechos del conocimiento teórico, por tanto conceptual y anticipado, lo que hicieron al tomar de los griegos elementos de esta ciencia, no sin maldecir a veces al helenismo como tal, con tanta ingratitud como inconsecuencia. Si podemos permitirnos una formulación simple y algo sumaria, diremos que para los griegos la verdad es lo que es conforme a la naturaleza de las cosas; para los cristianos la verdad es lo que lleva a Dios. Esta actitud cristiana, en lo que tenía de exclusivo, debía aparecer a los griegos como una «locura»; a los ojos de los cristianos la actitud de los griegos consistía en ver en el pensamiento un fin en sí mismo, al margen de cualquier relación personal con Dios; en consecuencia,

era una «sabiduría según la carne», puesto que no regeneraba por sí sola la voluntad caída e impotente y, por el contrario, alejaba por su suficiencia de la sed de Dios y la salvación. Para los griegos las cosas son lo que son, sea cual sea el partido que saquemos de ellas; para los cristianos —esquemáticamente hablando y *a priori*—, sólo nuestra relación con Dios tiene sentido. Se podría reprochar a los cristianos un modo de ver demasiado voluntarista e interesado y a los griegos, por una parte, un pensamiento demasiado «juguetón», y por otra, un perfeccionismo demasiado racional y humano; en ciertos aspectos fue la disputa entre un canto de amor y un teorema de matemáticas. Podríamos quizás decir también que los helenistas tenían razón más bien en principio y los cristianos más bien de hecho, al menos en cierto aspecto que se adivinará sin trabajo.

Los gnósticos cristianos admitían forzosamente las anticipaciones doctrinales de los misterios divinos, pero con la condición —no se podría dejar de insistir demasiado en ello— de que se encuentren en conexión casi orgánica con la experiencia espiritual de la gnosis-amor; conocer a Dios es amarle o más bien, puesto que el punto de partida escritural es el amor, amar a Dios perfectamente es conocerlo. Conocer era *a priori* concebir verdades sobrenaturales, pero haciendo participar todo nuestro ser en esta comprensión; era, pues, amar la divina quintaesencia de toda gnosis, esta quintaesencia que es «amor» porque es a la vez unión y beatitud. La escuela de Alejandría era tan cristiana como la de Antioquía, en el sentido de que veía en la aceptación de Cristo la condición *sine qua non* de la salvación; sus bases eran perfectamente paulinas. Para San Pablo la gnosis conceptual y expresable es «algo parcial» (*ex parte*) y «toma fin» cuando «llegará lo que es perfecto»¹, es decir, la totalidad de la gnosis que por el mismo hecho de su totalidad es el «amor» (*caritas*), el prototipo divino de la gnosis humana; para el hombre hay una distinción —o un complementarismo— entre el amor y el conocimiento, mientras que en Dios esta polaridad está superada y unificada. En la perspectiva cristiana se llamará «amor» a este grado supremo, pero en otra perspectiva —particularmente la védica— también se podría llamar «conocimiento» y afirmar no que el conocimiento encuentra su totalización o su exaltación en el amor, sino, por el contrario, que el amor (*bhakti*), cosa individual, encuentra su sublimación en el conocimiento puro (*jnana*), cosa universal; esta segunda manera de expresarse está en conformidad directamente con la perspectiva sapiencial.

La protesta cristiana se justifica sin discusión posible en cuanto tiene como perspectiva el lado «humanista» del helenismo «clásico» y la ineficacia mística de la filosofía como tal; en cambio, no es lógico reprochar a los griegos una divinización del cosmos

¹ 1 Cor 13,8.

—con el pretexto de que no puede haber «entrada» de Dios en el mundo—, mientras se admite que Cristo, y sólo él, opera tal entrada; en efecto, si Cristo puede producirla es precisamente porque es posible y porque se realiza *a priori* por el mismo cosmos; el prodigio «avatárico» de Cristo describe, o humaniza, el prodigio cósmico de la creación o la «emanación».

Para los platónicos —en el sentido más amplio— el regreso a Dios está dado por el hecho de la existencia: nuestro propio ser ofrece la vía de regreso, pues este ser es de naturaleza divina y si no, no sería nada; hay que retornar, a través de las capas de nuestra realidad ontológica, hasta la Substancia pura, que es una; de este modo es como llegamos a ser perfectamente «nosotros mismos». El hombre realiza lo que conoce: la comprensión plena —en función del Absoluto— de la relatividad disuelve ésta y conduce al Absoluto. Aquí también no hay ningún antagonismo irreductible entre griegos y cristianos: si la intervención de Cristo puede imponerse, no es porque la liberación no consistiera en regresar, a través de las capas de nuestro propio ser, a nuestro verdadero Sí mismo, sino porque la función de Cristo es hacer posible semejante regreso. Lo hace posible sobre dos planos, existencial y esotérico el uno e intelectual y exotérico el otro; al estar oculto el segundo plano dentro del primero, sólo éste aparece a la luz del día, y es por ello que para el común de los mortales la perspectiva cristiana no es más que existencial y separativa, no intelectual y unitiva. De ello surge otro malentendido entre cristianos y platónicos: mientras que éstos proponen la liberación por el Conocimiento porque el hombre es una inteligencia², aquéllos consideran, dentro de su doctrina general, una salvación por la Gracia porque el hombre es una existencia —y como tal separada de Dios— y una voluntad caída e impotente. Una vez más se puede reprochar a los griegos el no disponer más que de una vía de hecho inaccesible a la mayoría y dar la impresión de que es la filosofía la que salva, al igual que se puede reprochar a los cristianos ignorar la liberación por el Conocimiento y prestar un carácter absoluto a nuestra mera realidad existencial y volitiva y también a los medios que conciernen a este aspecto, o no tomar en consideración más que nuestra relatividad existencial y no nuestra «absolutidad intelectual»; el reproche hecho a los griegos no podría sin embargo afectar a los sabios, como tampoco el reproche hecho a los cristianos puede alcanzar a su gnosis ni a su santidad de una manera general.

La posibilidad de nuestro retorno a Dios —y en ello hay diversos grados— es uni-

² El Islam, conforme a su carácter «paraclético», refleja esta perspectiva que por otra parte es la del *Vedanta* y cualquier otra forma de gnosis— de modo semítico y religioso y la realiza con más facilidad dentro de su esoterismo; el musulmán, como el helenista, ante todo pregunta: ¿Qué debo conocer y admitir, teniendo en cuenta que tengo una inteligencia capaz de objetividad y totalidad? y no *a priori*. ¿Qué debo querer, puesto que tengo una voluntad libre pero caída?

versal e intemporal, está inscrita en la propia naturaleza de nuestra existencia e inteligencia; nuestra impotencia no puede ser más que accidental, no esencial. Lo que es principalmente indispensable, es una intervención del Logos, pero no en todos los casos la intervención de una particular manifestación del Logos, a menos que le pertenezcamos en razón de nuestra situación y que por este hecho nos escoja; desde que nos elige cumple para nosotros la función de Absoluto y «es» entonces el Absoluto. Podríamos decir incluso que el carácter imperativo que Cristo reviste para los cristianos —o para los hombres providencialmente destinados al cristianismo— describe el carácter imperativo que posee el Logos en cada vía espiritual, de Occidente o de Oriente.

Es preciso reaccionar contra el prejuicio evolucionista que quiere que el pensamiento de los griegos haya «llegado» a un determinado nivel o resultado, es decir, que el ternario Sócrates-Platón-Aristóteles sería la cumbre de un pensamiento completamente «natural», cumbre alcanzada después de largos períodos de esfuerzos y titubeos; la verdad es lo contrario, en el sentido de que el ternario aludido no hace más que cristalizar bastante imperfectamente una sabiduría primordial e intemporal en sí misma, de origen ario por lo demás y vecina tipológicamente de los esoterismos celta, germánico, mazdeo y brahmánico. Hay en el racionalismo aristotélico e incluso en la dialéctica socrática una especie de «humanismo» más o menos entroncado con el naturalismo artístico y con la curiosidad científica y, por tanto, con el empirismo; pero esta dialéctica ya demasiado contingente —no olvidemos, sin embargo, que los diálogos socráticos pertenecen a la «pedagogía» espiritual y tienen algo de provisional— esta dialéctica, decimos, no debe llevarnos a conferir un carácter «natural» a intelecciones que son «sobrenaturales» por definición, o «naturalmente sobrenaturales». En resumen, Platón ha expresado verdades sagradas en un lenguaje ya profano —lenguaje profano porque es más racional y discursivo que intuitivo y simbolista, o porque sigue demasiado fielmente las contingencias y humores del espejo mental—, mientras que Aristóteles ha colocado la verdad misma, y no sólo la expresión, en un plano profundo y «humanista»; la originalidad del aristotelismo es sin duda el dar a la verdad un máximo de bases racionales, lo que trae consigo la disminución de aquélla y no tiene sentido más que en presencia de una regresión de la intuición intelectual; es «una espada de doble filo» precisamente porque la verdad parece estar de ahora en adelante a merced de los silogismos. La pregunta de si esto es una traición o una readaptación providencial poco nos importa, y sin duda se podría responder tanto en un sentido como en otro³; lo que es cierto es que el aristotelismo, por sus

³ Pitágoras es todavía el Oriente ario; Sócrates-Platón no son ya completamente este Oriente —en realidad ni «oriental» ni «occidental» al no tener sentido esta diferenciación para la Europa arcaica—,

contenidos esenciales, es todavía demasiado verdad para ser comprendido y apreciado por los protagonistas del pensamiento «dinámico» y relativista, o «existencialista», de nuestra época. Este pensamiento mitad plebeyo, mitad demoníaco, se encuentra en contradicción desde sus premisas consigo mismo, puesto que decir que todo es relativo o «dinámico», «en movimiento» pues, es decir que no existe ningún criterio que permita comprobarlo; por otra parte, Aristóteles había previsto perfectamente este contrasentido.

Los modernos han reprochado a los filósofos presocráticos —como también a todos los sabios de Oriente— el buscar hacerse una imagen del universo sin preguntarse si nuestras facultades de conocimiento están a la altura de semejante empresa; reproche perfectamente vano, pues el mismo hecho de que podamos plantearnos esta pregunta prueba que nuestra inteligencia es en principio capaz de la adecuación de la que se trata; no son los «dogmáticos» quienes son ingenuos, sino los escépticos, que ni por asomo dudan de lo que implica en realidad el «dogmatismo» que combaten. En nuestros días algunos llegan hasta pretender que el fin de la filosofía no puede ser más que la búsqueda de un «tipo de racionalidad» que sea conveniente para la comprensión de la «realidad humana»; es el mismo error, pero además grosero y bajo y más insolente también; ¿cómo no se ve que la misma idea de inventar una inteligencia capaz de resolver semejantes problemas prueba en primer lugar que esta inteligencia ya existe —pues sólo ella puede concebir semejante idea—, y en segundo lugar muestra que el fin que se propone es un profundo absurdo? Pero nuestra intención no es extendernos sobre este tema; simplemente nos limitamos a llamar la atención sobre el paralelismo existente entre la sabiduría presocrática —o más precisamente jónica— y las doctrinas orientales tales como el *Vaishêshika* y el *Sânkhya*⁴, y a subrayar, por un lado, que en todas estas visiones anti-

pero tampoco son aún el Occidente, mientras que con Aristóteles Europa comienza a hacerse específicamente «occidental» en el sentido corriente y cultural del término. El Oriente —o un cierto Oriente— irrumpe con el Cristianismo, pero el Occidente aristotélico y cesáreo acabó por prevalecer, para escapar a fin de cuentas tanto a Aristóteles como a César, pero por lo bajo. Subrayemos en este momento que todas las modernas tentativas teológicas de «superar» el aristotelismo no pueden tender más que hacia lo bajo, habida cuenta de la falsedad de sus motivos implícitos o explícitos; lo que en el fondo se persigue es una capitulación elegante ante el cientificismo evolucionista, la máquina, el socialismo activista y demagógico, el psicologismo destructor, el arte abstracto y el surrealismo, en suma el modernismo en todas sus formas —este modernismo que es cada vez menos un «humanismo», puesto que se deshumaniza, o este individualismo que es cada vez más infra-individual. Los modernos, que no son pitagóricos ni védicos, son seguramente los últimos en poder quejarse de Aristóteles.

⁴ *Vaishêshika* y *Sânkhya*: dos de los criterios doctrinales (*darshanas*) del conocimiento tradicional hindú. El *Vaishêshika* está constituido por el conocimiento de las cosas individuales como tales, contempladas de modo distintivo, dentro de su existencia contingente. El *Sânkhya* se relaciona con la manifestación universal considerada sintéticamente a partir de los principios que determinan su producción y de los que extrae toda su realidad. (Vid. René GUENON, *Introduction générale à l'étude des doctrines hin-*

guas del Universo el postulado implícito es lo innato de la naturaleza de las cosas en el intelecto⁵ y no una suposición u otra operación lógica, y por otro, que esta noción de lo innato suministra la propia definición de lo que los escépticos y empiristas se creen en la obligación de calificar desdeñosamente de «dogmatismo»; con ello muestran que no sólo ignoran la naturaleza de la intelección, sino la de los dogmas en el sentido propio de la palabra. Lo que nos gusta en los platónicos no es, por supuesto, el «pensamiento», sino su contenido, se le llame «dogmático» o de otro modo.

Los sofistas inauguran la era del racionalismo individualista y de ilimitadas pretensiones; de esta forma abren la puerta a todos los totalitarismos arbitrarios. Es verdad que la filosofía profana comienza también con Aristóteles, pero en un sentido bastante diferente, puesto que la racionalidad del Estagirita tiende hacia lo alto y no hacia lo bajo como la de Protágoras y sus iguales; dicho de manera diferente, si el individualismo disolvente proviene de los sofistas —sin olvidar espíritus emparentados como Demócrito y Epicuro—, Aristóteles abre, por el contrario, la era del racionalismo anclado aún en la certidumbre metafísica, pero, sin embargo, frágil y ambiguo por su mismo principio, tal y como lo hemos hecho observar más de una vez.

En todo caso, si se quiere comprender la reacción cristiana, hay que tener en cuenta todos estos aspectos del espíritu griego, al mismo tiempo que el carácter bíblico, místico y «realizador» del cristianismo. El pensamiento griego aparecía en general como una tentativa prometeica de apropiarse la luz del Cielo, de quemar temerariamente las etapas en el camino hacia la Verdad, pero al mismo tiempo era ampliamente irresistible a causa de las evidencias que transmitía; al ser esto, no hay que perder de vista que en Oriente las doctrinas sapienciales nunca se presentaban como una «literatura» abierta a todos, que su asimilación exigía por el contrario un método espiritual correspondiente, lo que no era ya precisamente el caso ni podía serlo en los griegos de la época clásica.

Se ha dicho y repetido que los helenistas y los orientales —los espíritus «platónicos» en el sentido más amplio— se hacen culpables de rechazar «orgullosamente» a Cristo, o que intentan escapar a sus «responsabilidades» —¡una vez más y como siempre!— de criatura hacia el Creador encerrándose en su propio centro, donde pretenden encontrar, en su puro ser, la esencia de las cosas y la Realidad divina; de este modo diluyen, según parece, la cualidad de criatura y al mismo tiempo la del Creador en una especie de im-

does, Editions Véga, París, 1976.) (*N. del T.*)

⁵ En la terminología de los cosmólogos antiguos hay que tener en cuenta el simbolismo: cuando Tales ve en el «agua» el origen de todas las cosas se trata con verosimilitud de la Substancia Universal —la *Prakriti* de los hindúes— y no el elemento sensible; igualmente, con el «aire» de Anaxímenes de Mileto o de Diógenes de Apolonio o el «fuego» de Heráclito.

personalismo panteísta, lo que equivale a decir que arruinan la relación «que compromete» entre el Creador y la criatura. En realidad, las «responsabilidades» son relativas al igual que nosotros mismos somos relativos dentro de nuestra particularidad existencial; pero no podrían ser menos relativas —o «más absolutas»— que el sujeto con el que se relacionan. Aquel que, por la gracia del Cielo, llega a escapar de la tiranía del *ego* está desligado por ese mismo motivo de las responsabilidades que el *ego* implica; Dios se muestra como Personalidad creadora en la medida —o desde el punto de vista— en que somos «criatura» e individuo, pero esto es precisamente una reciprocidad que está lejos de agotar toda nuestra naturaleza ontológica e intelectual, es decir, que esta naturaleza no se deja definir exhaustivamente por las nociones del «deber», del «derecho», o por otros encadenamientos de este género. Se ha dicho que el «rechazo» por parte de los espíritus «platónicos» del don crístico constituye la perversidad más sutil y luciferina de la inteligencia; este argumento, nacido de un instinto de conservación mal inspirado, pero comprensible a su nivel, se vuelve fácilmente contra los que lo utilizan y con mucha más pertinencia: en efecto, si a cualquier precio se quiere obligarnos a comprobar algo de la perversión mental, lo veremos en los que entienden sustituir el Absoluto por un Dios personal y por tanto relativo, y los principios metafísicos por fenómenos temporales, y ello no en función de una fe ingenua que no pide nada a nadie, sino en el marco de la erudición más exigente y de la pretensión intelectual más totalitaria. Si hay un abuso de la inteligencia es en el hecho de sustituir lo Absoluto por lo relativo, o la Substancia por el accidente, con el pretexto de poner lo «concreto» por encima de lo «abstracto»⁶; no es en el rechazo —en nombre de los principios trascendentes e inmutables— de una relatividad presentada como «absolutidad».

El malentendido entre cristianos y helenistas se reduce en amplia medida a una falsa alternativa: en efecto, el hecho de que Dios resida en nuestro «ser» más profundo —o en el fondo transpersonal de nuestra conciencia—, y que en principio podamos realizarlo con ayuda del intelecto puro y teomorfo no excluye en absoluto que esta Divinidad inmanente e impersonal se afirme igual y simultáneamente como objetiva y personal, y que nada podamos sin su gracia, a pesar del carácter esencialmente «divino» del Intelecto en el que participamos natural y sobrenaturalmente.

Es perfectamente verdadero que el individuo humano es una persona concreta y determinada y responsable ante un Creador, un Legislador personal y omnisciente; pero también es completamente verdad —por decir lo menos— que el hombre es sólo una modalidad, como si dijéramos, exterior y coagulada de la Divinidad impersonal y per-

⁶ En realidad es un abuso de lenguaje calificar de «abstracto» todo lo que está por encima del orden fenoménico.

sonal a la vez, y que la inteligencia humana permite en principio tomar conciencia de ello y realizar así su verdadera identidad. En un sentido es evidentemente la individualidad caída y pecadora quien es «nosotros mismos»; en otro sentido, es el Sí mismo trascendente e inalterable; los planos son diferentes, no hay entre ellos ninguna medida común.

Cuando el dogmatismo religioso reivindica un alcance absoluto para un hecho terrestre —y no discutimos el carácter «relativamente absoluto» de semejante hecho—, el platónico o el oriental recurren a las certidumbres principiales e intemporales; en otras palabras, cuando el dogmático afirma que «esto es», el gnóstico pregunta inmediatamente: «¿En virtud de qué posibilidad?» Para él «todo ha sido ya»; no admite lo «nuevo», sino en tanto que describa o manifieste «lo antiguo» o más bien lo intemporal, la «idea» increada; los mensajes celestiales sin duda tienen, práctica y humanamente, una función de absoluto, pero no son por ello el Absoluto y no salen, en su forma, de la relatividad. Lo mismo sucede con el intelecto «creado» e «increado» a la vez: el elemento «increado» lo penetra como la luz penetra el aire o el éter; este elemento no es la luz, pero la transmite y prácticamente no se pueden disociar.

Hay dos fuentes de certidumbre, a saber, por una parte, la cualidad innata del Absoluto en la inteligencia pura y, por otra, el fenómeno sobrenatural y la gracia; es demasiado evidente —no se podría repetir lo bastante— que estas dos fuentes pueden, y en consecuencia deben, combinarse en cierta medida, pero de hecho los exoteristas tienen interés en oponerlas, lo que hacen al negar a la inteligencia su esencia sobrenatural y al negar lo innato del Absoluto, y también al denegar la gracia a los que piensan de una manera diferente de ellos. La oposición irreductible entre la intelección y la gracia es de las más artificiales, pues la intelección es también una gracia, pero una gracia estática e innata; no vemos de ninguna manera por qué este género de gracia no sería una posibilidad y nunca se manifestaría desde el momento en que por su misma naturaleza no puede dejar de ser. Si se objeta que no se trata en ese caso de la «gracia», sino de otra cosa, responderemos que entonces la gracia no es necesaria, pues una de dos: o la gracia es indispensable y entonces la intelección es una gracia, o la intelección no es una gracia y entonces la gracia no es indispensable.

Si los teólogos admiten, de acuerdo con las Escrituras, que no se puede enunciar una verdad esencial sobre Cristo «si no es por el Espíritu Santo», deben igualmente admitir que no se pueda enunciar una verdad esencial sobre Dios sin la intervención del Espíritu Santo; las verdades de la sabiduría griega, como las verdades metafísicas de todos los pueblos, no podrían por lo tanto estar privadas de carácter «sobrenatural» y en principio salvífico.

Desde cierto punto de vista, el argumento cristiano es la historicidad de Cristo-

Salvador, mientras que el argumento platónico o «ario» es la naturaleza de las cosas o lo Inmutable. Si, hablando simbólicamente, todos los hombres corren el riesgo de ahogarse como consecuencia de la caída de Adán, el cristiano se salvará cogiendo la vara que le tiende Cristo y que ningún otro puede tenderle, mientras que el platónico se salva nadando, sin que ninguno de los dos procedimientos pueda invalidar o anular la eficacia del otro. Por una parte, con certeza hay hombres que no saben nadar o están impedidos para hacerlo, y por otra, ‘la natación está sin duda entre las posibilidades del hombre; todo consiste en saber lo que cuenta de hecho, según las situaciones individuales o colectivas’⁷. Hemos visto que el helenismo, como todas las doctrinas directa o indirectamente sapienciales, se funda en el axioma del hombre-inteligencia más que en el del hombre-voluntad, y ésta es una de las razones por las que debía aparecer como algo inoperante a los ojos de la mayoría de los cristianos; decimos de la «mayoría» porque los gnósticos cristianos no podían hacer este reproche a los pitagóricos platónicos; los gnósticos no podían dejar de admitir la primacía del intelecto, y por este hecho la idea del rescate divino implicaba para ellos algo completamente diferente, y mucho más, que una mística de la historia y un dogmatismo sacramental. Hay que repetir una vez más — y otros lo han dicho antes que nosotros y mejor— que los hechos sagrados son verdaderos porque describen en su plano la naturaleza de las cosas y no a la inversa; la naturaleza de las cosas no es real o normativa sino porque evoca unos hechos sagrados. Los principios, esencialmente accesibles a la inteligencia pura —pues si no el hombre no sería hombre, y es casi una blasfemia negar que la inteligencia humana posee en relación con la inteligencia animal un lado sobrenatural—, los principios universales confirman los hechos sagrados que los reflejan y sacan de aquéllos su eficacia; no es la historia, cualesquiera que sean sus contenidos, quien confirma los principios. Los budistas expresan este aspecto diciendo que la verdad espiritual se sitúa más allá de la distinción entre la objetividad y la subjetividad, que saca toda su evidencia de las profundidades del mismo Ser, o de la presencia innata de la Verdad en todo lo que es.

Para las perspectivas sapienciales, el rescate divino está siempre presente; preexiste y es el modelo celestial de cualquier alquimia terrestre, de modo que es gracias a este rescate eterno —cualquiera que sea su vehículo en la tierra— como el hombre es liberado del peso de sus extravíos e incluso *Deo volente* de su existencia separativa; si «Mis Palabras no pasarán», es que siempre han sido. El Cristo de los gnósticos es el que es «antes de que Abraham fuese» y del que derivan todas las sabidurías antiguas; esta conciencia, lejos de disminuir la participación en los tesoros de la Redención histórica, les

⁷ En otras palabras: si los unos no pueden negar lógicamente que hay hombres que se salvan nadando, los otros no pueden negar que hay hombres que no se salvan si no se les tiende una vara.

confiere un alcance que afecta incluso a las raíces de la Existencia.

CHAMANISMO PIEL-ROJA

Por chamanismo entendemos las tradiciones de origen «prehistórico» propias de los pueblos mongoloides, comprendidos los indios de América¹. En Asia encontramos este chamanismo propiamente dicho no sólo en Siberia, sino en el Tíbet —en la forma del *BönPo*—, en Mongolia, Manchuria y Corea; la tradición china prebúdica con sus ramas confucionista y taoísta se vincula igualmente con esta familia tradicional, así como en Japón, donde el chamanismo ha dado lugar a esa tradición particular que es el *Shintô*. Todas estas tradiciones se caracterizan por la oposición complementaria entre la Tierra y el Cielo y por el culto de la Naturaleza, contemplada en la relación de su causalidad esencial y no de su accidentalidad existencial. Se caracterizan igualmente por cierta escasez en la escatología —muy evidente incluso en el confucionismo—, y sobre todo por la función central del chamán, asumida en China por los *Taotsé*² y en el Tíbet por los lamas adivinos y exorcistas³. Si mencionamos ahora a la China y al Japón no es para englobar sus tradiciones autóctonas pura y simplemente dentro del chamanismo siberiano, sino para situarlas en relación con la tradición primitiva de la raza amarilla, tradición de la que el chamanismo es la prolongación más directa y también, es preciso decirlo, la más desigual y ambigua.

Esta última observación equivale a plantear la pregunta de saber lo que valen espiritualmente las formas siberianas y americanas del chamanismo; la impresión general es que dentro de él existen los niveles más diversos, pero lo que es cierto es que en los pieles-rojas —pues de ellos es de quien hablaremos aquí— se ha mantenido algo primordial y puro, a pesar de todos los oscurecimientos que hayan podido superponerse en algunas tribus en un pasado quizá relativamente reciente.

Los documentos que atestiguan la envergadura espiritual de los pieles-rojas son numerosos. Un blanco que fue educado en su primera infancia por los indios y que vivió —al principio del siglo XIX— hasta los veinte años entre tribus que nunca habían sido tocadas por un misionero (Kickapoo, Kansas, Omaha, Osage) dice que: «Es cierto que reconocen —por lo menos los que conozco— un Ser supremo, todopoderoso e inteligente, o Dador de la Vida, que ha creado y gobierna todas las cosas. En general creen que después de haber formado los terrenos de caza y haberlos llenado de ésta, creó al primer hombre y a la primera mujer rojos, que eran de gran talla y vivieron muchos

¹ Con excepción de los mexicanos y los peruanos, que representan filiaciones tradicionales más tardías —«atlantinas», según cierta terminología— y que por este hecho ya no dependen del aire del «Pájaro-Trueno».

² No confundir con los *Tao-Shi*, que son monjes contemplativos.

³ La demarcación entre el *Mön-Po* y el Lamaísmo no siempre está clara, al haberse influido recíprocamente estas tradiciones.

años; que tenía con frecuencia charlas con ellos y fumaba con ellos, dándoles leyes que debían observar y les enseñaba cómo cazar y cómo plantar el maíz; pero que, como consecuencia de su desobediencia, se alejó de ellos y les abandonó a las vejaciones del Mal Espíritu, que desde entonces ha sido la causa de toda su decadencia y todas sus desgracias. Creen que el Gran Espíritu tiene un carácter demasiado sublime para ser el autor directo del mal y que continúa enviando a sus hijos rojos —a pesar de sus ofensas— todas las bendiciones de las que gozan; en respuesta a esta solicitud paternal, son realmente filiales y sinceros en sus devociones y ruegan por lo que tienen necesidad y dan gracias por lo que han recibido. En todas las tribus que he visitado, he encontrado la creencia en una vida futura con recompensas y castigos... Esta convicción de deber cuentas al Gran Espíritu hace que los indios sean generalmente escrupulosos y fervientes en sus creencias y observancias tradicionales, y es un hecho digno de señalar que no se encuentra entre ellos ni frialdad o indiferencia, ni hipocresía respecto a las cosas sagradas...»⁴.

Otro testimonio, que proviene esta vez de una fuente cristiana, es el siguiente: «La creencia en un Ser supremo está firmemente arraigada en la cultura de los chippewas. Este Ser, llamado *Kîchê Manitô* o Gran Espíritu, estaba muy alejado de ellos. Raramente se le dirigían plegarias directas a él solo y no se le ofrecían sacrificios más que en la fiesta de los iniciados *Midewiwin*. Mis informadores hablaban de él con un tono de sumisión y extrema reverencia. «Él ha colocado todo sobre la tierra y cuida de todo», añadió un anciano, el hombre-medicina más poderoso de la Reserva del lago de la Oreja Corta. Una anciana mujer de la Reserva afirmó que al rezar, los antiguos indios se dirigían primero a *Kîchê Manitô* y en seguida «a los otros grandes espíritus, los *kîchê manitô*, que habitan en los vientos, la nieve, el trueno, la tempestad, los árboles y en cada cosa». Un viejo chamán, Vermilion, estaba seguro de que «todos los indios en este país conocían a Dios mucho tiempo antes de la llegada de los blancos, pero no le pedían cosas particulares como lo hacen desde que son cristianos. Esperaban los favores de sus protectores particulares». Las divinidades menos poderosas que *Kîchê Manitô* eran las que habitaban en la naturaleza y los espíritus guardianes... La creencia de los chippewas en la vida después de la muerte se ha hecho evidente en sus vestidos de sepultura y duelo, pero entre ellos hay una tradición según la cual los espíritus van hacia el Oeste después de la muerte, «hacia el lugar en que el sol se pone» o «hacia las praderas de los campamentos de la bendición y la felicidad eternas»⁵.

⁴ John D. HUNTER, *Manners and Customs of Indian Tribes* (reedición, Minneápolis, 1957).

⁵ Sister M. Inez HIGER, *Chippewa Child Life and its Cultural Background*, Washington, 1951. «La religión era la verdadera vida de las tribus, penetraba todas sus actividades e instituciones... El hecho más sorprendente, en lo que concierne a los indios de América del Norte, y del que se han dado cuenta dema-

Al no ser nuestro punto de vista el del evolucionismo, para decir lo menos, no podríamos creer en un origen grosero y pluralista de las religiones y no tenemos ninguna razón para poner en duda el aspecto «monoteísta» de la tradición de los indios⁶, ya que siempre el «politeísmo» puro y simple no es más que una degeneración y por tanto un fenómeno relativamente tardío y en cualquier caso mucho menos extendido de lo que ordinariamente se cree. El monoteísmo primordial —que no tiene nada de específicamente semita y que más bien es un «pan-monoteísmo», pues si no el politeísmo no habría podido derivar de ello—, este monoteísmo subsiste, o deja huellas en las tribus más diversas, los pigmeos de Africa entre otras; es lo que los teólogos llaman la «religión primitiva». En las Américas, los naturales de la Tierra del Fuego, por ejemplo, no conocen más que un solo Dios que habita más allá de las estrellas, que no tiene cuerpo y no duerme y las estrellas son sus ojos; siempre ha sido y nunca morirá; ha creado al mundo y ha dado a los hombres reglas de acción. En los indios del Norte —los de las Praderas y los Bosques— la Unidad divina sin duda aparece de manera menos exclusiva y en algunos casos parece incluso velarse, pero no hay en ellos nada comparable con el politeísmo antropomorfista de los europeos antiguos: ciertamente hay varios «Grandes Poderes»⁷, pero estos Poderes están o subordinados a un Poder supremo que se asemeja

siado tarde, es que vivían habitualmente dentro y por la religión, en un grado comparable a la piedad de los antiguos israelitas en la teocracia.» (Garrick MALLERY, *Picture Writing of the American Indians, 10th Annual Report of the Bureau of Ethnography, 1893.*) Un autor que vivió sesenta años entre los Choctaw escribía: «Reivindico para el indio de América del Norte la religión más pura y las concepciones más elevadas del Gran Creador...» (John JAMES, *My Experience with Indians, 1925.*) «Llamar simplemente religiosos a todas estas gentes no da más que una débil idea de la profunda actitud de piedad y devoción que penetra toda su conducta. Su honestidad es inmaculada y su pureza de intención, así como su observancia de los ritos de su religión, no sufren ninguna excepción y son extremadamente relevantes. Ciertamente están más cerca de una nación de santos que de una horda de salvajes. (Washington IRVING, *The Adventures of Captain Bonneville, 1837.*) «*Tirawa* es un Espíritu intangible, omnipotente y benéfico. Penetra el universo y es el supremo soberano. De su voluntad depende todo lo que sucede. Puede traer el bien o el mal; puede dar el éxito o el fracaso. Cualquier cosa se hace con él... nada se emprende sin una oración al Padre en petición de ayuda.» (George Bird GRINNELL, «Pawnee Mythology», *Journal of American Folklore*, vol. VI.) «Los pies-negros creen firmemente en lo Sobrenatural y en el control de los asuntos humanos por Poderes buenos o malos del mundo invisible. El Gran Espíritu, o Gran Misterio, o Buen-Poder, está por todas partes y en toda cosa...» (Walter McCLINTOCK, *The Old North Trail*, Londres, 1910).

⁶ En 1770, una mujer visionaria anunció a los sioux oglala que el Gran Espíritu estaba encolerizado con ellos; en los relatos pictográficos (*winter counts*) de los oglala, ese año recibió el nombre de *Wakan Tanka knashkiyan* («Gran Espíritu en cólera»); esto sucedió en una época en la que estos sioux no podían haber sufrido la influencia del monoteísmo blanco.

⁷ El nombre *Wakan-Tanka* —literalmente «Gran Sagrado» (*wakan* = Sagrado) y habitualmente traducido como «Gran Espíritu» o «Gran Misterio»— también lo ha sido por «Grandes Poderes», plural que es

mucho más a *Brahma* que a Júpiter, o son considerados como un conjunto, o una Substancia sobrenatural, de la que nosotros mismos somos partes, de acuerdo con lo que un sioux nos ha explicado. Para comprender este último punto, que sería panteísmo si todo el concepto sólo se redujese a eso, es preciso saber que las ideas sobre el Gran Espíritu se vinculan o con la realidad «discontinua» de la Esencia y entonces hay trascendentalismo⁸, o con la realidad «continua» de la Substancia, y en ese caso hay panteísmo; en la conciencia de los pieles-rojas el aspecto de Substancia predomina no obstante sobre el de Esencia. A veces se habla de un Poder mágico que anima todas las cosas, comprendidos los hombres, llamado *Manito* (algonquino), *Orenda* (iroqueses) y coagulándose —o personificándose según los casos— en las cosas y los seres, comprendidos los del mundo invisible y anímico, y cristalizándose igualmente en función de un determinado sujeto humano, como *totem* o «ángel guardián» (el *orayon* de los iroqueses)⁹ esto es exacto con la reserva sin embargo de que el calificativo de «mágico» es completamente insuficiente e incluso erróneo en el sentido de que define una causa por un efecto parcial. En cualquier caso lo que importa retener es que el teísmo indio, al mismo tiempo que no es un pluralismo de tipo mediterráneo y «pagano», tampoco coincide exactamente con el monoteísmo abrahámico, sino que más bien representa una teosofía un tanto «en movimiento» —en ausencia de una Escritura sagrada— y entroncada con las concepciones védicas y extremo-orientales; es importante precisar igualmente la insistencia, en esta perspectiva, sobre los aspectos «vida» y «potencia», que es muy característico de una mentalidad guerrera más o menos nómada.

Algunas tribus —los algonquinos y los iroqueses sobre todo— distinguen entre el demiurgo y el Espíritu supremo: este demiurgo tiene con frecuencia un papel algo burlesco, incluso luciferino. Semejante concepción del poder creador y del dispensador primordial de las artes no es particular de los pieles-rojas, como lo prueban las mitologías del Viejo Mundo, donde las acciones de los titanes estaban al lado de las de los dioses; en lenguaje bíblico diremos que no hay Paraíso terrestre sin serpiente y sin esta última no hay caída ni drama humano, ni ninguna reconciliación con el Cielo. Como a pesar de todo la creación es algo que se aleja de Dios, es preciso que haya en ella una tendencia deífica, de tal modo que se puede considerar la creación en dos aspectos, uno divino y otro demiúrgico o luciferino; pero los pieles-rojas mezclan los dos aspectos y

legítimo teniendo en cuenta el sentido polisintético del concepto. En todo caso no es sin razón que los sioux han sido llamados *the Unitarians of the American Indian*.

⁸ Es obvio que entendemos este término según su sentido propio y sin pensar en la filosofía emersoniana que lleva este nombre. Por lo demás uno se puede preguntar —dicho sea de paso— si no hay en Emerson, además del idealismo alemán, una cierta influencia proveniente de los indios.

⁹ A fin de cuentas es el equivalente del *kami* del Sintoísmo.

no son los únicos en hacerlo; recordemos solamente, en la mitología japonesa, al dios *Susano-o*, genio turbulento del mar y la tempestad. En suma, el demiurgo —el *Nanabozho*, *Mishabozho* o *Napi* de los Algonquinos, el *Tharonhiawagon* de los Iroqueses—, este demiurgo no es otro que *Mâyâ*, principio proteico que a la vez engloba a la Potencia creadora y al mundo, y que es la *natura naturans* tanto como la *natura naturata*; *Mâyâ* está más allá del bien y del mal, expresa la plenitud y la privación, lo divino y lo demasiado humano, incluso lo titanesco y lo demoníaco, y de ahí una ambigüedad que a un moralismo sentimental le cuesta trabajo comprender.

En lo tocante a la cosmogonía, para el indio no hay casi *creatio ex nihilo*; hay más bien una especie de transformación. En un mundo celestial situado por encima del cielo visible vivían en el origen seres semidivinos, personajes prototípicos y normativos que el hombre terrestre debe imitar en todo; en este mundo celestial no había más que paz. Pero algunos de estos seres acabaron por sembrar la discordia y entonces sobrevino el gran cambio; fueron exilados en tierra y llegaron a ser los antepasados de todas las criaturas terrestres; sin embargo algunos pudieron permanecer en el Cielo y son los genios de cada actividad esencial, como la caza, la guerra, el amor, la siembra. Para el indio lo que llamamos «creación» es en consecuencia y sobre todo un cambio de estado o un descenso; es una perspectiva «emanacionista» —en el sentido positivo y legítimo de este término— que se explica en este caso por el predominio entre los indios de la idea de la Substancia y por consiguiente de la Realidad «no discontinua». Es la perspectiva de la espiral o de la estrella, no la de los círculos concéntricos aunque este aspecto de la discontinuidad nunca deba olvidarse; las dos perspectivas se completan, pero el acento se pone o sobre una o sobre la otra.

¿Qué significa exacta y concretamente esta idea india de que cada cosa está «animada»? En principio y metafísicamente significa que, a partir de cada cosa y en su centro existencial, hay un rayo ontológico hecho de «ser», de «conciencia», de «vida», que vincula al objeto, a través de su raíz sutil o anímica, con su prototipo luminoso y celestial; de ello resulta que podemos alcanzar las Esencias celestiales a partir de cada cosa. Las cosas son las coagulaciones de la Substancia divina; ésta no es las cosas, pero las cosas son ella, en virtud de su existencia y sus cualidades; éste es el sentido profundo del animismo polisintético de los pieles-rojas, y esta conciencia aguda de la homogeneidad del mundo fenoménico es la que explica su naturismo espiritual y su rechazo a separarse de la naturaleza y comprometerse con una civilización hecha de artificios y servidumbres que lleva en sí misma los gérmenes de la petrificación y la corrupción; para el indio como para el extremo-oriental, lo humano está en la naturaleza y no al margen de ella.

Las manifestaciones más eminentes del Gran Espíritu son los puntos cardinales con el Cénit y el Nadir, o con el Cielo y la Tierra, y después formas tales como el Sol, el Lucero del Alba, la Roca, el Aguila, el Bisonte; todas estas manifestaciones se encuentran en nosotros mismos y tienen sus raíces en la Divinidad: aunque el Gran Espíritu sea Uno, implica en Sí-mismo estas cualidades de las que vemos las huellas —y sufrimos los efectos— en el mundo de las apariencias¹⁰.

El Este es la Luz y el Conocimiento y también la Paz; el Sur es el Calor y la Vida y por tanto el Crecimiento y la Felicidad; el Oeste es el Agua fertilizante, así como la Revelación que habla en el relámpago y el trueno; el Norte es el Frío y la Pureza, o la Fuerza. Así es como el Universo, a cualquier nivel que se le considere —Tierra, Hombre o Cielo—, depende de cuatro determinaciones primordiales: Luz, Calor, Agua y Frío. Lo que hay de sorprendente en esta calificación de los puntos cardinales es que no simbolizan claramente ni el cuaternario de los elementos —aire, fuego, agua, tierra— ni el de los estados físicos correspondientes —sequedad, calor, humedad, frío—, sino que mezclan o combinan los dos cuaternarios de manera desigual: el Norte y el Sur están caracterizados respectivamente por el frío y el calor sin representar los elementos tierra y fuego, mientras que el Oeste corresponde a la vez a la humedad y al agua; el Este representa la sequedad y ante todo la luz, pero no el aire. Esta asimetría se explica del siguiente modo: los elementos aire y tierra se identifican, respectivamente, en el simbolismo espacial del universo, con el Cielo y la Tierra y por consiguiente con las extremidades del eje vertical, mientras que el fuego —como fuego sacrificial y transmutador— es el Centro de todo; si se tiene en cuenta el hecho de que el Cielo sintetiza todos los aspectos activos de los dos cuaternarios —el de los elementos¹¹ y el de los estados¹²— y de que la Tierra sintetiza sus aspectos pasivos, se observará que las definiciones simbó-

¹⁰ Los sabios entre los indios nunca ignoran el carácter contingente e ilusorio del cosmos: «He visto más de lo que puedo decir y he comprendido más de lo que no he visto; pues he visto de una manera sagrada las sombras de todas las cosas en el Espíritu y la forma de las formas tal y como deben vivir simultáneamente, parecidas a un solo Ser.» «Crazy Horse fue al Mundo donde nada es, salvo los Espíritus (las Ideas eternas) de todas las cosas. Este es el Mundo real que se encuentra (escondido) tras éste (el nuestro), y cada cosa que vemos es como una sombra de aquel Mundo.» «Sabía que lo Real estaba lejos (de nuestro mundo) y que el sueño obscurecido de lo Real estaba aquí abajo.» (HEHAKA SAPA, en *Black Elk Speaks*, Lincoln, 1961: traducción española: *Los últimos sioux*. Ed. Noguer, Barcelona. (N. del T.) Según Hartley Burr ALEXANDER, «la idea fundamental (del mito mexicano de *Quetzalcoatl*) es la misma (que en la mitología de los pieles rojas): la de una fuerza o una potencia casi panteísta que se encarna en los fenómenos del mundo actual y de la que este mundo no es más que la imagen y la ilusión.» (*L'art et la philosophie des Indiens de l'Amérique du Nord*, París, 1926.)

¹¹ Aire, fuego, agua y tierra.

¹² Sequedad, calor, humedad y frío.

licas de las cuatro partes quieren ser una síntesis de los dos polos, uno celestial y otro terrestre¹³: el Eje Norte-Sur es terrestre y el Eje Este-Oeste es celeste.

Lo que es común a todos los pieles-rojas es el esquema de la polaridad cuaternaria de las cualidades cósmicas; pero el simbolismo descriptivo puede variar de un grupo a otro, sobre todo entre grupos tan diferentes como los sioux y los iroqueses. Para los che-roquis por ejemplo, que pertenecen a la familia iroquesa, el Este, el Sur, el Oeste y el Norte, significan respectivamente el éxito, la felicidad, la muerte y la adversidad y están representados por, el rojo, el blanco, el negro y el azul; para los sioux todos los puntos cardinales tienen un sentido positivo, siendo los colores —en el mismo orden de sucesión— el rojo, el amarillo, el negro y el blanco; pero evidentemente hay una relación entre el Negro-adversidad y el Negro-purificación, ya que la prueba purifica y fortifica, o entre Oeste-muerte y el Oeste-revelación al referirse las dos ideas al más allá. Entre los odjibway, que pertenecen al grupo algonquino, el Este es blanco como la luz, el Sur verde como la vegetación, el Oeste rojo o amarillo como el sol poniéndose y el Norte negro como la noche; las asignaciones difieren según las perspectivas, pero el simbolismo fundamental, con su cuaternario y sus polaridades no se ve afectado.

El papel crucial que desempeñan las direcciones del espacio en el rito del Calumet es bien conocido. Este rito es la oración del indio, en la que el indio habla no sólo por sí mismo, sino por todas las demás criaturas; el Universo entero reza con el hombre que ofrece la Pipa a los Poderes, o al Poder.

Mencionemos también los otros grandes ritos del Chamanismo piel-roja, al menos los principales: la Cabaña para sudar, la Invocación solitaria y la Danza del Sol¹⁴; escogemos el número cuatro, no porque marque un límite absoluto, sino porque es sagrado entre los pieles-rojas y de hecho permite establecer una síntesis que no tiene nada de arbitrario.

La Cabaña para sudar es el rito purificador por excelencia: por él el hombre se purifica y se hace un ser nuevo. Este rito y el precedente son absolutamente fundamentales; el siguiente también lo es, pero en un sentido algo diferente.

La Invocación solitaria —la «lamentación» o el «envío de una voz»— es la forma más elevada de la oración; puede ser silenciosa¹⁵, según los casos. Es un verdadero reti-

¹³ Esto significa —si se considera todo este simbolismo a la luz de la alquimia— que en esta polarización las fuerzas complementarias del «azufre» que «dilata», y del «mercurio», que «disuelve» y «contrae», se encuentran en equilibrio; el fuego del centro equivale entonces al fuego hermético en el fondo del atanor.

¹⁴ Los otros ritos tienen un alcance más bien social.

¹⁵ Cf. René GUENON, «Silence et solitude», en *Etudes Traditionnelles*, París, marzo de 1949.

ro espiritual por el que cada indio debe pasar una vez en su juventud —pero en ese caso la intención es particular— y que puede renovar en cada momento según la inspiración de las circunstancias.

La Danza del Sol es en cierto modo la oración de la comunidad entera: para los que la llevan a cabo significa —al menos esotérica-mente— una unión virtual con el Espíritu solar y por tanto con el Gran Espíritu. Esta danza simboliza la vinculación del alma con la Divinidad: del mismo modo que el danzante está atado al árbol central —por tiras de cuero que simbolizan los rayos del sol— el hombre se encuentra unido al Cielo por un lazo misterioso que el indio antaño sellaba con su sangre, mientras que en nuestros días se contenta con un ayuno ininterrumpido de tres o cuatro días. El danzante es en este rito como un águila que vuela hacia el sol: con el silbato hecho con hueso de águila produce un sonido estridente y lastimero mientras imita en cierta manera el vuelo del águila con las plumas que lleva en las manos. Esta relación, en cierto modo sacramental, con el sol deja en el alma una huella indeleble¹⁶.

Dentro de las prácticas mágicas de los chamanes hay que distinguir la magia ordinaria de lo que podríamos denominar la magia cósmica: esta magia opera mediante las analogías entre los símbolos y sus prototipos. Por todas partes en la naturaleza, comprendido el mismo hombre, encontramos sin duda posibilidades semejantes, sustancias, formas, movimientos que se corresponden cualitativa o tipológicamente; por esto el chamán espera subyugar los fenómenos, que por su naturaleza o por accidente escapan a su influencia, por medio de fenómenos análogos —metafísicamente «idénticos»— que él mismo crea y que por este hecho se sitúan en su esfera de actividad; quiere obtener la lluvia, la detención de una tempestad de nieve, la llegada de los bisontes, la curación de una enfermedad, con la ayuda de formas, colores, ritmos, encantaciones, melodías sin palabras. Pero todo esto sería insuficiente sin el extraordinario poder de concentración del chamán, poder que no puede obtenerse sino por un largo entrenamiento en la soledad, el silencio y el contacto con la naturaleza virgen¹⁷; también puede obtenerse gracias a un don particular y por intervención de una influencia celestial¹⁸. Detrás de cada fenómeno sensible hay una realidad de orden anímico que es independiente de las

¹⁶ Todos estos ritos han sido descritos por HEHARA SAPA en *La Pipa sagrada. Los siete ritos secretos de los indios sioux*, Madrid, Taurus, 1980. S. S. el Jagadguro de Conjeevaram, habiendo leído este libro (*La Pipa sagrada*), señaló a uno de nuestros amigos que los ritos de los pieles rojas presentan sorprendentes analogías con algunos ritos védicos.

¹⁷ Desde que los hombres-medicina habitan en casas —nos ha dicho un Shoshoni— se han vuelto impuros y han perdido mucho de su poder.

¹⁸ Como en el caso de Héhaka Sapa.

limitaciones del espacio y del tiempo; al ponerse en contacto con esas realidades, o con esas raíces sutiles o suprasensibles de las cosas, es como el chamán puede influir en los fenómenos naturales o predecir el porvenir. Todo esto parecerá extraño, por decir lo menos, al lector moderno, cuya imaginación lleva otras impresiones y obedece a otros reflejos que la del hombre medieval o arcaico y cuyo subconsciente, es preciso decirlo con claridad, está viciado por una multitud de prejuicios con pretensión intelectual o científica; sin poder entrar aquí en los detalles, recordemos simplemente con Shakespeare que «hay más cosas en el cielo y la tierra que todo lo que pueda soñar vuestra filosofía».

Pero los chamanes son también, e incluso *a fortiori*, expertos mágicos en el sentido ordinario de la palabra; su ciencia opera con fuerzas de orden psíquico o anímico, individualizadas o no; no hace intervenir, como la magia cósmica, a las analogías entre el microcosmos y el macrocosmos, o entre las diferentes reverberaciones naturales de una misma «idea». En la magia «blanca», que es normalmente la de los chamanes, las fuerzas puestas en acción, lo mismo que el fin de la operación, son benéficas o simplemente neutras; cuando por el contrario los espíritus son maléficos y el fin lo es igualmente, se tratará de la magia «negra» o la brujería; en este caso, nada se hace «en el nombre de Dios» y el lazo con los poderes superiores está roto. Es obvio que prácticas tan peligrosas socialmente, y tan nefastas en sí mismas, estuvieran severamente prohibidas entre los pieles-rojas como entre todos los pueblos¹⁹, lo que no significa que nunca hayan conocido en algunas tribus de los bosques —como en Europa al final de la Edad Media— una extensión en cierto modo epidémica, conforme a su naturaleza siniestra y contagiosa²⁰.

Un problema que preocupa a todos los que se interesan en la espiritualidad de los pieles-rojas es el de la «Danza de los Espíritus» (*Ghost Dance*), que jugó un papel tan trágico cuando la derrota final de esta raza. Contrariamente a la opinión habitual esta danza no era un hecho totalmente nuevo; varios movimientos del mismo género habían visto la luz mucho antes de Wovoka —el promotor de la *Ghost Dance*—, es decir, que se producía con bastante frecuencia en las tribus del Oeste el siguiente fenómeno: un visionario que no era necesariamente un chamán hace la experiencia de la muerte y regresando a la vida trae consigo un mensaje del más allá: profecías que afectan al fin del mundo, al regreso de los muertos y a la creación de una nueva tierra —se ha llegado a hablar de la «lluvia de las estrellas» —y después una llamada a la paz y por último una

¹⁹ Quizás con la excepción de las tribus melanesias muy degeneradas.

²⁰ Estas prácticas se han hecho infrecuentes —se nos ha dicho— por el hecho de que los efectos maléficos se volvían con demasiada frecuencia contra los culpables, gracias a la protección de la que gozan las presuntas víctimas.

danza que debía acelerar los acontecimientos y proteger a los creyentes, en este caso a los indios; en una palabra, estos mensajes de ultratumba contenían las concepciones escatológicas y «milenaristas» que volvemos a encontrar en una u otra forma en todas las mitologías y en todas las religiones²¹.

Lo que había de particular y también de trágico en la *Ghost Dance* se debía a las circunstancias físicas y psicológicas del momento: la desesperación de los indios transponía estas profecías a un porvenir inmediato y les confería además un aire combativo completamente opuesto al carácter pacífico del mensaje primitivo; no obstante no fueron los indios quienes provocaron el combate. En cuanto a los prodigios experimentados por algunos creyentes —particularmente los sioux— parecen haber sido menos fenómenos de sugestión que alucinaciones debidas a una psicosis colectiva y determinadas en parte por influencias cristianas; Wovoka siempre ha negado que pretendiera ser Cristo, mientras que nunca negó haber encontrado al Ser divino —lo que puede entenderse de muchos modos— y haber recibido un mensaje; sin embargo no tenía ningún motivo para negar lo primero más que lo segundo²². Nos parece que no hay base para acusar a Wovoka de impostura, especialmente cuando ha sido descrito como un hombre sincero por los blancos que sin embargo no tenían ningún prejuicio favorable; sin duda la verdad es que Wovoka fue también una víctima de las circunstancias. Para reducir todo este movimiento a sus justas proporciones hay que observarlo en su contexto tradicional, el «poliprofetismo» indio y el «apocaliptismo» propio a cualquier religión, y también en su contexto contingente y temporal, el derrumbamiento de las bases vitales de la civilización de las Praderas.

La fascinante combinación de la heroicidad combativa y estoica con el porte sacerdotal confería al indio de las Praderas y los Bosques una especie de majestad aguileña y solar a la vez, y de ahí esa belleza poderosamente original e insustituible que se une al hombre rojo y contribuye a su prestigio como guerrero y mártir²³. Como los japoneses del tiempo de los samurais, el piel-roja era profundamente artista en su propia manifes-

²¹ Movimientos enteramente análogos se han producido sucesivamente en Perú y en Bolivia, a partir de la conquista española y hasta comienzos de nuestro siglo.

²² Cf. «The Ghost-Dance Religion», por James MONEY, en *Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*, Washington, 1896, y también: *The Prophet Dance of the Northwest*, por Leslie SPIER, en *General Series in Anthropology*, Menasha, Wisconsin, 1935.

²³ Mal que les pese a los pseudo-realistas antirománticos que no creen más que en lo trivial. Si algunos de los pueblos llamados primitivos no ha suscitado un interés tan vivo y tenaz como los pieles-rojas y si el indio encarna algunas de nuestras nostalgias que erróneamente se califican de pueriles, es preciso que sea algo por sí mismo, pues «no hay humo sin fuego».

tación personal: además de que su vida era un juego perpetuo con el sufrimiento y la muerte²⁴ y por esto una especie de *karma-yoga* caballeresco²⁵, sabía dar a este estilo espiritual un revestimiento estético de una expresividad insuperable.

Un elemento que ha podido dar la impresión de que el indio es un individualista — por principio y no sólo *de facto*— es la crucial importancia que reviste para él el valor moral del hombre, el carácter si se quiere, y el consecuente culto del acto²⁶. El acto heroico y silencioso se opone a la palabra vana y prolija del cobarde; el amor del secreto, la reticencia en entregar lo sagrado por discursos fáciles que lo debilitan y dilapidan, se explican por el mismo motivo. Todo el carácter del indio se deja definir en resumen por estas dos palabras, si semejantes elipses son permitidas: acto y secreto; acto fulgurante si es preciso y secreto impasible. Como una roca el indio de antaño descansa en sí mismo, en su personalidad, para en seguida traducirla en acto con la impetuosidad del relámpago; pero al mismo tiempo permanecía humilde ante el Gran Misterio cuya naturaleza envolvente era para él el mensaje permanente.

La naturaleza es solidaria de la santa pobreza y también de la infancia espiritual; es un libro abierto cuya enseñanza de verdad y de belleza nunca se agota. Es en medio de sus propios artificios como el hombre se corrompe más fácilmente, son ellos los que le vuelven ávido e impío; cerca de la naturaleza virgen, que no conoce ni agitación ni mentira, el hombre tiene oportunidades de permanecer contemplativo como la misma naturaleza lo es. Y es la Naturaleza total y casi divina quien, más allá de todos los extravíos humanos, guardará la última palabra.

Para comprender plenamente el destino abrupto de la raza india hay que tener en cuenta el hecho de que esta raza ha vivido durante milenios en una especie de paraíso prácticamente ilimitado; los indios del Oeste todavía se encontraban en él a principios del siglo XIX. Sin duda fue un paraíso rudo pero que ofrecía un ambiente grandioso de carácter sagrado y comparable en muchos aspectos con lo que fue la Europa nórdica

²⁴ Una «ordalía», según la expresión de Hartley Burr Alexander.

²⁵ El hijo de Héhaka Sapa nos contó que había, entre los guerreros indios, hombres que hacían la promesa de morir en la guerra; se les llamaba «los que no regresaban» y llevaban insignias particulares, en especial un bastón adornado con plumas cuya punta estaba encorvada. Hemos oído hablar de ello igualmente entre los indios cuervos.

²⁶ «Lo que nunca se puede quitar a un hombre —nos dijo un sioux— es su educación; no se le puede quitar como tampoco comprar. Cada uno debe formarse el carácter y la personalidad; el que se deje ir caerá y llevará la responsabilidad de ello.» También es absolutamente típica la siguiente reflexión del mismo interlocutor: «Cuando el indio fuma el Calumet, lo dirige hacia las cuatro direcciones y hacia el cielo y la tierra y en seguida debe vigilar su lengua, sus acciones y su carácter.»

antes de la llegada de los romanos²⁷. Como los indios se identificaban espiritual y humanamente con esta naturaleza virgen, y según ellos inviolable, aceptaban todas sus leyes y por tanto también la lucha por la vida como manifestación del «principio del mejor»; pero con el tiempo, y en función de las consecuencias de la «edad de hierro» donde predominan las pasiones y desaparece la sabiduría, los abusos se extendían cada vez más; un individualismo heroico, pero vindicativo y cruel, obscurecía las virtudes desinteresadas, como por lo demás fue el caso en todos los pueblos guerreros. La privilegiada situación de los indios —al margen de la «Historia» y las aplastantes civilizaciones ciudadanas— debía terminar por agotarse; no hay nada sorprendente en que este agotamiento de un paraíso en cierto modo envejecido coincidiese con los tiempos modernos²⁸.

Pero evidentemente este aspecto unilateral de fatalidad no podría atenuar ni excusar ninguna de las villanías de las que el indio ha sido víctima desde hace siglos, pues si no las nociones de justicia e injusticia no tendrían sentido y nunca habría habido ni infamia ni tragedia. Los defensores de la invasión blanca y de todas sus consecuencias hacen valer con gusto que todos los pueblos siempre han cometido violencias; violencias sí, pero no forzosamente bajas, perpetuadas, por añadidura, en nombre de la libertad, la igualdad, la fraternidad, la civilización, el progreso y los derechos del hombre... La destrucción consciente, calculada, metódica, oficial —y nunca anónima— de la raza roja, de sus tradiciones y su cultura, en América del Norte y parcialmente también en América del Sur, lejos de haber sido un proceso inevitable —y eventualmente excusable por leyes naturales y a condición de que no se pretenda haberla recuperado gracias a la «civilización»— esta destrucción, decimos, sigue siendo en realidad uno de los mayores crímenes y uno de los más insignes vandalismos de los que la Historia haya guardado recuerdo.

Dicho esto, queda el aspecto ineluctable de las cosas, el de la fatalidad, en virtud del cual lo que es posible no puede dejar de manifestarse de alguna manera y todo lo que sucede tiene sus causas próximas o lejanas; este aspecto del mundo y del destino no impide sin embargo que las cosas sean lo que son; el mal sigue siendo el mal en su propio plano. Se condena el mal por su naturaleza, no por su carácter inevitable; este último

²⁷ Los germanos habitaban en pequeñas aldeas y los galos en ciudades, pero todas las edificaciones eran de madera, lo que indica una diferencia fundamental respecto a las ciudades de piedra de los mediterráneos.

²⁸ Last Buil —el antiguo guardián de las flechas sagradas de los cheyenes— nos relató una vieja profecía de éstos: Un hombre llegaría del Este con una hoja —o una piel— cubierta con signos gráficos; enseñaría esta hoja declarando que procede del Creador del mundo; y destruiría hombres, árboles y hierbas para sustituirlos por otros hombres, otros árboles y otras hierbas.

se acepta, pues lo trágico entra necesariamente en el juego divino, aunque sólo fuera porque el mundo no es Dios. Uno no acepta el error, pero se resigna a su existencia. Pero más allá de las destrucciones terrestres hay lo Indestructible: «Cada forma que ves —canta Rumi— posee su arquetipo en el mundo divino, más allá del espacio; si la forma perece, qué importa, puesto que su modelo celestial es indestructible. Cada bella forma que has visto, cada palabra profunda que has escuchado, no estés entristecido, porque todo eso se pierde; pues no es de otro modo. La Fuente divina es inmortal y su cauce da agua sin descanso; como ni la una ni la otra pueden detenerse, ¿de qué te lamentas?... A partir del momento en que tú has entrado en este mundo de la existencia, una escalera ha sido colocada ante ti...»

SOBRE LAS HUELLAS DE MAYA

Maya no es sólo la «ilusión universal», también es el «juego divino». Es la gran teofanía, el «descubrimiento de Dios»¹ «en Sí mismo y por Sí mismo», como dirían los sufíes². *Maya* es como un tejido mágico cuya urdimbre cubre y cuya trama descubre; intermediario casi imperceptible entre lo finito y lo Infinito —desde nuestro punto de vista de criaturas por lo menos³— tiene toda la tornasolada ambigüedad que conviene a su naturaleza semicósmica, semidivina.

La doctrina védica es indiscutiblemente la metafísica por excelencia; transmite todas las verdades esenciales, pero puede ocurrir que la doctrina de los sufíes sea más explícita en un punto, el «por qué» o el «cómo» de la proyección del «juego divino». Los hindúes declaran con gusto que *Maya* es inexplicable; los musulmanes, a su vez, insisten por el contrario sobre el «motivo divino» de la creación, es decir, que «Yo que era un tesoro oculto, he querido conocerme⁴ y he creado el mundo»⁵: el mundo es una «dimensión» de la infinitud de Dios, si se permite la expresión. En otros términos: si *Allah* no tuviese, entre otras cualidades, la de la «exterioridad» (*Ezh-Zahir*) no sería Dios; o también: sólo Él tiene la capacidad para introducir la realidad en la nada⁶. Es verdad que las cualidades divinas opuestas —tales como la «exterioridad» y la «interioridad», la «justicia» y la «misericordia», el «perdón» y la «venganza»⁷— pertenecen ya al ámbito de *Maya*, pues de lo contrario no habría oposición, pero expresan cada una un misterio de la Esencia o del supremo Sí mismo; pues todos los aspectos divinos, tanto extrínsecos como intrínsecos, son solidarios en virtud de la unidad de la Esencia.

Si el mundo es necesario en virtud de un misterio de la infinitud divina —no hay que

¹ En los tres monoteísmos semitas el nombre «Dios» engloba necesariamente todo lo que es propio del Principio, sin restricción alguna, aunque los exoterismos evidentemente no consideran más que el aspecto ontológico.

² Hay diversas expresiones de este género. Según la *Risalat el-Ahadiyah*, «Él ha enviado su ipseidad por Sí-mismo hacia Sí mismo...»

³ Pues en realidad nada está fuera de lo Infinito.

⁴ O «Yo he querido conocer», es decir, de modo distintivo y dentro de la relatividad.

⁵ *Hadif qudsi*.

⁶ Semejante manera de expresarse puede parecer lógicamente absurda, pero su función intelectual y su alcance metafísico —análogos a la noción también contradictoria del punto geométrico— no dejará de ser percibida por nuestros lectores habituales.

⁷ Pero no las cualidades simples o no complementarias, como la «unidad», la «santidad», la «sabiduría», la «beatitud». Estas cualidades pertenecen a la Esencia y es nuestra manera de disociarlas —y no su naturaleza intrínseca— lo que es del dominio de *Mâyâ*. La «sabiduría» está en la «santidad» e inversamente, mientras que las cualidades opuestas como el «rigor» y la «clemencia» son irreductibles e irreversibles.

confundir ni la perfección de necesidad con la coacción, ni la perfección de libertad con lo arbitrario—, el Ser creador es necesariamente antes del mundo y con mayor razón; lo que el mundo es al Ser, el Ser es —*mutatis mutandis*— al supremo No-Ser. *Maya* no engloba únicamente la manifestación, sino que se afirma ya *a fortiori* «en el interior» del Principio; el Principio divino «que quiere conocerse» —o «que quiere conocer»— se inclina hacia el despliegue de su infinitud interna, despliegue primero potencial y luego externo o cósmico⁸. La relación «Dios-mundo», «Creador-criatura», «Principio-manifestación» sería inconcebible si no estuviese prefigurada en Dios, independientemente de todo problema de creación.

Decir que *Maya* es «inexplicable» no significa que se trata de un problema insoluble; la única pregunta insoluble es la del «porqué» del Principio supremo, de *Atma*, y es insoluble porque es absurda, al no poderse explicar el Absoluto por una relatividad; el Absoluto es, o incomprensible o deslumbrante de evidencia. En cambio, la pregunta del «porqué» de *Maya* no carece de sentido, a condición no obstante de tener en perspectiva la pura causalidad y no algún motivo antropomorfista: la relatividad tiene su razón suficiente en el Absoluto; es pues evidente en función de éste, a la vez que es problemática en sí misma. Podemos comprender por qué el Absoluto engendra necesariamente lo relativo, pero hay en este último algo que escapa a nuestra necesidad de causalidad, y es el «porqué» de tal o cual cosa que sucede; comprendemos la teoría de las posibilidades, pero la elección, la disposición, la coincidencia de los posibles permanecen misteriosas para nosotros; las cosas son oscuras en la misma medida en que pertenecen a la relatividad y si pudiese haber una pura relatividad, sería pura obscuridad e ininteligibilidad. Pero nuestra propia incomprensión es aquí una especie de comprensión: si no comprendemos, es que en el Universo hay necesariamente un margen para lo gratuito y lo inexplicable, que manifiesta a su manera la libertad divina. O también: si partimos de la idea de que lo Absoluto —y sólo lo Absoluto— es lo perfectamente inteligible y lo incondicionalmente evidente, podemos pensar correlativamente que lo relativo es lo ininteligible, lo equívoco, lo dudoso; éste es el punto de vista de los védicos. *Maya* no es otra cosa que la relatividad y desde ciertos puntos de vista es más «misteriosa» que lo Absoluto; pero el «misterio» indica entonces algo indirecto, negativo y caótico. En resumen, los hindúes insisten en este carácter arbitrario y de indefinición en la misma medida en que fijan su mirada sobre la «superabundancia de claridad» —como diría Santo Tomás— de la Realidad pura.

De este carácter ininteligible —y en un cierto sentido «absurdo»— de *Maya* o de

⁸ En lenguaje cristiano —no decimos «teológico»— se podría decir que el Padre se ha engendrado como Hijo a fin de que el Hijo pueda hacerse hombre, o de que Dios pueda hacerse mundo.

*Prakriti*⁹ es de donde proviene en gran parte el elemento perturbador que se insinúa en nuestras cristalizaciones mentales desde que éstas se alejan de su función normal, que es indicativa y no exhaustiva; hablar de una absoluta adecuación de nuestro pensamiento a lo Real es una contradicción en los términos, puesto que nuestro pensamiento no es lo Real y el sentido de la ecuación es precisamente esta separación o esta diferencia. Concluir de esto que la verdad total nos es inaccesible, es un error todavía más grande, y por otro lado solidario de lo precedente por la confusión entre el conocimiento directo y el pensamiento; si el hecho de que podamos tener una noción perfectamente adecuada de un árbol no puede significar que nuestro pensamiento se identifica con este árbol, el hecho contrario de que nuestra ecuación no es una identidad tampoco significa que no podamos conocer el árbol de ninguna manera. En cualquier caso el deseo de encerrar la Realidad universal en una «explicación» exclusiva y exhaustiva trae consigo un desequilibrio permanente debido a las interferencias de *Maya*, y por otra parte es de este desequilibrio y esta inquietud de lo que vive la filosofía moderna; pero este aspecto de ininteligibilidad —o este algo «irracional»— de *Maya*, este elemento imperceptible y en cierto modo «burlón» que condena a la «filosofía según la carne» (San Pablo) a un círculo vicioso y finalmente al suicidio, resulta en el fondo de la trascendencia del Principio, que no se deja encerrar en ciegos racionismos, al igual que nuestras facultades sensoriales no se dejan percibir por nuestros sentidos; decimos «encerrar», pues el valor «indicativo» de las operaciones lógicas bien fundadas no está en juego.

Lo que nos ha permitido hablar de un aspecto «absurdo» de *Maya* es que hay en la relatividad algo forzosamente contradictorio, que se revela por ejemplo en la pluralidad del *ego* —lógicamente único sin embargo— o en la ilimitación inimaginable, pero innegable, del espacio del tiempo, del número, de la diversidad, de la materia. En relación con las perfecciones siempre precarias del mundo, la Persona divina sin duda posee en grado supereminente todas las perfecciones de las que el mundo nos ofrece las huellas, pero desde el punto de vista de su Esencia supraontológica, no se podría afirmar que la restricción ontológica posee la perfección de la pura «absolutidad»¹⁰, ni que la oposición de algunos nombres divinos no implique una especie de contradicción; pero no deja de ser imposible hablar de «absurdo» más allá de la manifestación, o sea en lo que concier-

⁹ No decimos que estas dos nociones sean sinónimas; nuestra yuxtaposición significa que *Prakriti*, la «Substancia» ontológica, es la «femineidad» divina de *Mâyâ*. El aspecto «masculino» se manifiesta por los Nombres divinos que, como *Purusha*, determinan y «fertilizan» la Substancia, en colaboración con las tres tendencias fundamentales incluidas en ella (los *gunas*: *sattwa*, *rajas*, *tamas*).

¹⁰ En este caso el adjetivo «puro» no constituye un pleonismo, teniendo en cuenta la noción de lo «relativamente absoluto» que para nosotros es de la mayor importancia metafísica e incluso simplemente lógica.

ne al Dios creador como tal, y distinguido de la Divinidad suprema por efecto de *Maya*, que comienza aquí su expansión. Añadamos que la oposición de los nombres divinos desaparece en sus raíces inefables: al nivel del Ser hay por cierto oposición entre el «perdón» y la «venganza», pero más allá de este nivel estos mismos Nombres se unen en su Esencia común; hay «dilatación» como si dijéramos, pero no «abolición».

Hemos mencionado al «Dios creador» añadiendo «como tal»: esta precisión preventiva está lejos de ser superflua, pues quien dice «Ser» —si no es con una intención de definición distintiva— dice implícitamente «NoSer» o «Sobre-Ser»; hay en esto matices muy graves a observar, pues no se puede hablar de Dios de cualquier manera. El Ser definido como tal no es el Sobre-Ser o el supremo Sí mismo, pero «Dios» es siempre «Dios» —salvo reserva metafísica expresa—, es decir, que hay en Él aspectos, pero no compartimentos, y que estos aspectos permanecen siempre solidarios de toda la Divinidad.

La distinción en Dios de una Esencia transontológica y transpersonal por una parte, y de una «autodeterminación» ya relativa por otra —siendo esta última el Ser o la Persona¹¹—, marca toda la diferencia entre la perspectiva estrictamente metafísica o sapiencial y las teologías catafáticas y ontologistas, en la medida en que son explícitas. Recordemos aquí que el Intelecto —que precisamente nos hace evidente la «absolutidad» del Sí mismo y la relatividad de las «objetivaciones»— sólo es «humano» en tanto que nos es accesible, pero no en sí mismo; esencialmente es *incretatus et increabile* (Eckhart), aunque «accidentalmente» creado en virtud de su reverberación en el macrocosmos y en los microcosmos; geométricamente hablando, el Intelecto es un radio más bien que un círculo, «emana» de Dios antes de «reflejarlo». «Allah no es conocido más que por Él mismo», dicen los sufíes, lo que, al mismo tiempo que parece excluir al hombre del conocimiento directo y total, en realidad enuncia la divinidad esencial y misteriosa del Intelecto puro; semejantes fórmulas sólo son plenamente comprensibles a la luz de este *hadit* citado con frecuencia: «Quien conoce su alma, conoce a su Señor.»

El sol, al no ser Dios, debe prosternarse todas las tardes ante el trono de *Allah*; es lo que se dice en el Islam. Del mismo modo: *Maya* al no ser el *Atma*, no puede afirmarse más que de una manera intermitente; los mundos brotan de la Palabra divina y regresan a ella. La inestabilidad es el tributo de la contingencia; plantear la pregunta de saber por qué habrá un fin del mundo y una resurrección, equivale a preguntar por qué una fase respiratoria se detiene en un momento preciso para ser seguida por la fase inversa, o por

¹¹ Se encuentra en Eckhart, Silesius, Omar Jayyain y en otros autores expresiones que parecen hacer depender la existencia de Dios de la del hombre y que en realidad significan que el Intelecto penetra hasta en las «profundidades» de Dios, y que, por consiguiente, puede sobrepasar el nivel de realidad del Principio ontológico.

qué una ola se retira de la orilla después de haberla sumergido o también por qué las gotas de un chorro de agua vuelven a caer a tierra. Somos posibilidades divinas proyectadas en la noche de la existencia, y diversificadas a causa de esta misma proyección, como el agua se dispersa en gotas cuando se lanza en el vacío y también como se cristaliza cuando es cogida por el frío.

Quien dice «manifestación», dice «reintegración»; el error de los materialistas —su falta de imaginación si se quiere— es partir de la materia como de un dato invariable¹² cuando no es más que un movimiento que nuestra experiencia de seres efímeros no puede abarcar, una especie de contracción transitoria de una substancia en sí inaccesible a nuestros sentidos; es como si comprobásemos la dureza del hielo sin saber que el hielo antes ha sido agua y que este agua ha sido nube. Nuestra materia empírica, con todo lo que implica, se deriva de una protomateria suprasensible y eminentemente plástica bajo la acción del «Soplo creador»¹³; en ella se ha reflejado y «encarnado» el ser terrestre, lo que a su manera expresa el mito del sacrificio de *Purusha*. Por efecto de la virtud segmentadora de esta protomateria, la imagen divina se ha diversificado; pero las criaturas aún eran «estados de conciencia»; estados contemplativos vueltos hacia el interior e iluminados en sí mismos y en este sentido se ha podido decir que en el Paraíso vivían juntos los lobos y los corderos. Es en esta substancia protomaterial donde tuvo lugar la creación de las especies; después de la bipolarización del andrógino primordial, tuvo lugar su «exteriorización», a saber, «la caída de Adán», que acarreó en consecuencia —ya que en la protomateria sutil y luminosa todo estaba aún ligado en cierto modo— la «materialización» de todas las criaturas terrestres, por tanto su «cristalización» y las oposiciones que necesariamente resultaban de ello. No es posible que no existan conflictos y calamidades en un mundo material, y querer abolirlos —en lugar de escoger el mal menor— es la más perniciosa de las ilusiones.

El hombre es como una imagen reducida del desarrollo cosmogónico: estamos hechos de materia, pero en el centro de nuestro ser se encuentra lo suprasensible y lo trascendente, el «reino de los Cielos», el «ojo del corazón», el pasaje al Infinito. Suponer que la materia —que en realidad no es más que un instante— está «en el comienzo» del Universo, equivale a afirmar que la carne puede producir la inteligencia, o que la piedra puede producir la carne. Si Dios es el «omega», es también el «alfa»: el Verbo está «al comienzo» y no solamente «al fin» como querría un evolucionismo pseudoreligioso cuya nulidad metafísica salta a la vista. La «emanación» es estrictamente discon-

¹² Cualesquiera que sean las sutilidades mediante las que se pretende «superar» la noción de materia y que no hacen más que desplazarla sin cambio de nivel.

¹³ Repetimos aquí una breve exposición ya dada en el capítulo *Caída y Decadencia* y cuya importancia es capital.

tinua a causa de la trascendencia y la inmutabilidad de la Substancia divina, pues la continuidad afectaría al Creador en función de la creación, *quod absit*. Hay una teoría —pero Dios es más sabio— según la cual el Universo estelar sería una inmensa explosión a partir de un núcleo imperceptible; sea cual sea el valor de esta concepción se puede describir de la misma manera al Universo total, del que el Universo visible no es más que una célula ínfima, aunque no hay que tomar la imagen al pie de la letra: queremos decir que la *Maya* manifestada¹⁴, que en su conjunto escapa a todas luces a nuestras facultades sensoriales y a nuestra imaginación, describe un movimiento análogo, o sea, un movimiento centrífugo, hasta el agotamiento de las posibilidades que el Ser le ha prestado; cada expansión alcanza tarde o temprano su punto muerto, su «fin del mundo» o su «Juicio final».

Algunos han llegado a la conclusión de que el espacio es esférico, pero sus principios y métodos les prohíben el acceso a una verdad que sin embargo es fundamental, y sin la cual cualquier especulación sobre el devenir del mundo y las cosas es en balde; esta verdad es que el tiempo es igualmente circular, como por lo demás todo lo que es de *Maya*. Un indio, al hablar del «Gran Espíritu», ha hecho notar muy justamente que «todo lo que hace el Poder del mundo está hecho en círculo. El Cielo es redondo... Incluso las estaciones forman un gran círculo en su ronda y vuelven siempre a su punto de partida»¹⁵. Es de este modo cómo todo lo que existe procede por movimientos giratorios, todo brota del Absoluto y regresa al Absoluto¹⁶; el hecho de que lo relativo no se conciba más que como una «salida circular» —pasajera puesto que vuelve a su origen— fuera del Absoluto, explica que el espacio sea redondo y que las criaturas vuelvan a encontrar al final de su vida la nada de la que han salido, y después al Absoluto que les ha prestado la existencia. Decir que el hombre es relativo —lo que es un pleonasma, puesto que existe— equivale a decir que encontrará de modo ineluctable al Absoluto; la relatividad es un círculo y el primero de todos los círculos; *Maya* puede describirse simbólicamente como un gran movimiento circular y también como un estado esférico¹⁷. La muerte no puede destruir el *ego*, pues si no sería posible aniquilar materialmente al espíritu y por consiguiente también crearlo materialmente; hipótesis insensata, pues lo «menos» no tiene —más allá del terreno cuantitativo— poder absoluto sobre lo «más».

¹⁴ La *Mâyâ* no-manifestada, ya lo hemos dicho, es el Ser, *Ishwara*.

¹⁵ Black Elk (HEHAKA SAPA), en *Black Elk speaks* (op. cit.).

¹⁶ Hay que tener siempre en cuenta la diferencia entre el «Absoluto relativo» que es el Ser creador y el «Absoluto puro» que es el No-Ser, la Esencia, el Sí mismo; ésta es toda la diferencia entre el «Fin del mundo» y la apocástasis, o entre el *Pralaya* y el *Mahapralaya*.

¹⁷ Lo que se corresponde exactamente con los diagramas budistas del «círculo de la Existencia» o la «rueda de las cosas». El *samsara* es un círculo al mismo tiempo que una rotación.

Según su grado de conformidad con su Origen, la criatura será aceptada o rechazada por el Creador; y la Existencia total regresará finalmente, con el propio Ser, a la infinitud del Sí mismo. *Maya* vuelve a *Atma*, aunque en rigor nada puede salir de *Atma* ni en consecuencia regresar a él.

La misión del hombre es introducir lo Absoluto en lo relativo, si se puede usar una expresión tan elíptica; ésta es igualmente por vía de consecuencia —puesto que el hombre ha faltado a su misión con demasiada frecuencia— la función de la Revelación y del *Avatara*, así como del milagro. En el milagro, como en otras teofanías, el velo de *Maya* se desgarró simbólicamente; el milagro, el Profeta, la sabiduría son metafísicamente necesarios, es inconcebible que no aparezcan en el mundo humano; y el propio hombre implica todos estos aspectos en relación con el mundo terrestre, del que es el centro y la abertura hacia el Cielo, o el *pontifex*. El sentido de la vida humana es —para parafrasear una fórmula cristiana que enuncia la reciprocidad entre el hombre y Dios— realizar que *Atma* se ha hecho *Maya* a fin de que *Maya* se haga *Atma*¹⁸.

¹⁸ En un sentido análogo los budistas dicen que *Shûnya* (el «Vacío», el mundo) es *Nirwâna* (la «Extinción», el Absoluto) y que el *Nirwâna* es *Shûnya*.

REFLEXIONES SOBRE LA INGENUIDAD

La atribución de un espíritu ingenuo a todos los que nos han precedido es el medio más sencillo de realzarse uno mismo, y es tanto más fácil y seductor cuanto que se funda en parte sobre comprobaciones exactas, aunque fragmentarias, y explotadas a fondo —con ayuda de generalizaciones abusivas e interpretaciones arbitrarias— en función del evolucionismo progresista. En primer lugar sería necesario entenderse acerca de la noción misma de ingenuidad: si ser ingenuo es ser directo y espontáneo e ignorar el disimulo y los subterfugios, y también sin duda ciertas experiencias, los pueblos no modernos efectivamente poseen —o poseían— una cierta ingenuidad; pero si ser ingenuo es simplemente estar desprovisto de inteligencia y sentido crítico y ser accesible a todos los engaños, ciertamente no hay razón alguna para admitir que nuestros contemporáneos sean menos ingenuos que lo eran nuestros antepasados.

En cualquier caso hay pocas cosas que este ser «insularizado» que es «el hombre de nuestro tiempo» soporte menos que el riesgo de parecer ingenuo; que perezca todo el resto con tal de que el sentimiento de no dejarse engañar por nada quede a salvo. En realidad, la más grande de las ingenuidades es creer que el hombre pueda escapar a cualquier ingenuidad en todos los planos y que le sea posible ser integralmente inteligente por sus propios medios; queriendo ganar todo por la astucia se acaba por perder todo en la ceguera y la impotencia. Los que reprochan a nuestros antepasados haber sido tontamente crédulos olvidan en primer lugar que igualmente se puede ser tontamente incrédulos y después que en materia de credulidad no hay nada como las ilusiones de las que viven los sedicentes destructores de ilusiones; pues se puede reemplazar una credulidad simple por una credulidad complicada, y adornada de meandros con una duda indispensable que forma parte del estilo, pero que es siempre credulidad; la complicación no hace al error menos falso, ni a la tontería menos tonta.

Contra las *estampas de Epinal*¹ de una Edad Media desesperadamente ingenua y un siglo XX perdidamente inteligente, haremos valer que la historia no abole la sencillez de espíritu, sino que la va desplazando, y que la ingenuidad más flagrante es no darse cuenta de ello; no hay nada más simplista que esta pretensión de «volver a partir de cero» en todos los planos, o este autodesarraigo sistemático —e indeciblemente insolente— con que se caracterizan algunas tendencias del mundo contemporáneo. Se quieren atribuir no sólo a las gentes de la Edad Media, sino incluso a las generaciones precedentes todos los engaños posibles y se tendría vergüenza en parecerseles; el siglo XIX parece casi tan lejano como la época merovingia. Las opiniones corrientes prueban que uno se cree in-

¹ Ciudad de Francia donde se imprimen desde el siglo XVIII estampas de historia sagrada y profana de carácter muy popular.

comparablemente más «realista» que cualquier espíritu de un pasado incluso reciente; «nuestro tiempo» o el «siglo XX», o la «era atómica», parecen flotar como un islote desarraigado, o como una mónada fabulosamente «lúcida», sobre milenios de infantilismo y aturdimiento. El mundo contemporáneo es como un hombre que se avergonzara de haber tenido padres y que él mismo quisiera crearse y recrear el espacio, el tiempo y todas las leyes físicas, o que quisiera extraer de la nada un mundo objetivamente perfecto y subjetivamente confortable y todo ello por medio de una actividad creadora sin Dios o contra Dios; la desgracia es que al querer crear a un Ser nuevo, no se termina más que destruyéndose uno mismo.

La media de la juventud contemporánea, según parece, tiende a hacer responsables a nuestros padres de todos los males, lo que es una actitud perfectamente absurda, pues además de que nuestros padres podrían hacer el mismo reproche a los suyos y así sucesivamente, nada prueba que los hijos de la juventud actual no tendrán sólidas razones para dejar de hacer el mismo reproche a sus mayores. Si los jóvenes de hoy declaran ser inocentes por principio, puesto que no tienen ninguna ideología y no se interesan en la política, olvidan que un mundo puede ir a la deriva precisamente por esta razón; se puede provocar una desgracia porque se hace algo, pero también se puede provocar porque no se hace nada, ya que nunca se está solo en el mundo y otros se encargan de pensar y actuar por los que no tienen ganas de ello. El hombre contemporáneo ha amontonado una multitud de experiencias, y de ahí una cierta desilusión, pero las conclusiones que saca son tan falsas que reducen prácticamente a nada todo lo que se ha adquirido, o que debería haberse adquirido.

Un hecho que puede inducir a error, y que no se deja de explotar, es la analogía entre la infancia de los individuos y la de los pueblos; pero esta analogía no es más que parcial, y en cierto aspecto incluso inversa, al ser la colectividad en este aspecto lo contrario —o la imagen invertida— del individuo. En efecto, mientras que en el individuo es la vejez la que representa normalmente la sabiduría, ésta coincide en la colectividad tradicional —y también en la humanidad tomada en su conjunto— con el origen, es decir, con los «tiempos apostólicos» respecto a una civilización y con la «edad de oro» en relación con toda la humanidad; pero lo mismo que cada civilización decae a semejanza del género humano, al alejarse de los orígenes y aproximarse a los «últimos tiempos», al igual el individuo decae, al menos físicamente, con la edad; y del mismo modo que la época de la Revelación o la «edad de oro» es un período en que el Cielo y la Tierra se tocan y donde los Angeles conversan con los hombres, la infancia del individuo desde cierto punto de vista es un tiempo de inocencia, de felicidad y cercanía del Cielo; hay, pues, una analogía directa con los ciclos de la colectividad de modo paralelo a una ana-

logía inversa que sitúa la sabiduría en el origen de la vida colectiva y al final de la vida individual. Sin embargo, es innegable que una sociedad envejecida ha atesorado experiencia y ha desarrollado artes —pero esto no es sino una exteriorización— y ello es precisamente lo que induce a error cuando *a priori* se aceptan los postulados del evolucionismo.

Evidentemente hay que distinguir entre una ingenuidad que es intrínseca y otra extrínseca; esta última no existe más que accidentalmente y en relación con un mundo que procede de ciertas experiencias, pero lleno de hipocresía, de habilidad vana y de disimulo; ¿cómo un hombre que ignora la existencia de la mentira, o que no la conoce más que a título de pecado capital y excepcional, no sería ingenuo al contacto de una sociedad ruin y cobarde? Para una persona patológicamente sin principios cualquier hombre normal es ingenuo; para los estafadores, las gentes honestas son los ingenuos. Incluso un cierto sentido crítico, lejos de ser una superioridad en sí mismo, no es sino una excrecencia producida por un ambiente donde todo está falsificado: es de este modo como la naturaleza produce reflejos de autodefensa y adaptaciones que no se explican más que por un ambiente determinado o por unas circunstancias crónicas; se admitirá sin trabajo que las cualidades físicas particulares del esquimal o del bosquimano no constituyen en sí mismas superioridades.

Si las gentes de antaño parecen cándidas es con frecuencia en función de la perspectiva deformadora debida a una corrupción más o menos generalizada; acusarles de ingenuos es en suma aplicarles una ley retroactiva, jurídicamente hablando. Del mismo modo, si determinado autor antiguo puede dar una impresión de simplicidad de espíritu se debe en gran parte a que no tenía que tener en cuenta mil errores todavía desconocidos ni mil posibilidades de mala interpretación, y también porque su dialéctica no tenía que parecerse a una danza escocesa entre huevos, teniendo en cuenta que podía prescindir ampliamente de matices; las palabras tenían todavía un frescor y una plenitud —o una magia— que nos es difícil imaginar en el clima de inflación verbal en que vivimos.

La ingenuidad como simple falta de experiencia es algo forzosamente muy relativo: los hombres —las colectividades en cualquier caso— no pueden dejar de ser ingenuos en relación con las experiencias que no han hecho —y que manifiestan posibilidades que no han podido prever— y a los que las han realizado les es fácil juzgar la inexperiencia de los demás y creerse superiores a ellos; lo que decide el valor de los hombres no es la acumulación de experiencias, sino la capacidad de sacar partido de ellas. Podemos ser más perspicaces que otros respecto a las experiencias que hemos hecho, mientras somos más ingenuos frente a las experiencias que nos quedan por hacer, o que somos incapaces de hacer y otros habrían hecho en nuestro lugar; pues una cosa es vivir un acontecimiento y otra sacar sus consecuencias. Jugar con fuego porque se ignora que

quemar es sin duda una ingenuidad; pero arrojarse al agua porque uno se ha quemado un dedo no es mejor, pues ignorar que el fuego quemar no es más ingenuo que no saber que uno puede escapar de otro modo que ahogándose. El gran y clásico error es remediar los abusos por otros abusos —eventualmente menores en apariencia, pero más fundamentales porque ponen en tela de juicio los principios— o, dicho de otro modo, eliminar la enfermedad matando al paciente.

Una clase de ingenuidad que podríamos reprochar a nuestros antepasados en el plano de las ciencias físicas es cierta confusión de competencias: a falta de experiencia u observación —pero desde luego no es eso lo que nos molesta— eran a veces propensos a sobreestimar el alcance de las correspondencias cósmicas, de modo que les sucedía el aplicar imprudentemente a un determinado orden leyes valederas para otro, por ejemplo, creer que las salamandras soportan el fuego —y que incluso pueden apagarlo— a causa de ciertas propiedades de estos batracios y, sobre todo, a causa de la confusión entre estos últimos y los «espíritus ígneos» del mismo nombre; los antiguos estaban sujetos a semejantes errores, ya que todavía conocían por experiencia el carácter proteico de la substancia sutil que envuelve y penetra el mundo material o, dicho de otra forma, la barrera entre los estados corporales y anímicos aún no estaba tan coagulada como en épocas más tardías. El hombre de hoy, en cambio, es relativamente excusable también en este plano, pero en dirección inversa, en el sentido de que la total ausencia de experiencia de las manifestaciones anímicas sensibles parece confirmar su materialismo; sin embargo, sea cual sea la inexperiencia del mundo moderno en las cosas de orden anímico o sutil, existen no obstante fenómenos de este género que en modo alguno le son inaccesibles en principio, pero que *a priori* califica de «supersticiones» y que abandona a los ocultistas.

Por lo demás, la aceptación de la dimensión anímica forma parte de la religión: no se puede negar la magia sin errar en la fe; respecto a los milagros si sobrepasan el plano anímico en cuanto a su causa, sin embargo lo atraviesan en cuanto a su efecto. En el lenguaje de los teólogos el término de «superstición» se presta a confusión porque expresa dos ideas completamente diferentes, por una parte, una falsa aplicación del sentimiento religioso, y por otra, la creencia en cosas irreales o ineficaces: de este modo se llama «superstición» al espiritismo, que no lo es más que desde el punto de vista de la interpretación y el culto, pero no de los fenómenos, y a ciencias como la astrología, que son totalmente reales y eficaces y que no implican ninguna desviación de tipo pseudo-religioso. En realidad, es preciso entender por superstición, no las ciencias o los hechos que se ignoran y que se ridiculizan sin comprender una sola palabra, sino las prácticas, vanas en sí mismas o totalmente incomprendidas, llamadas a suplir la ausencia de acti-

tudes espirituales o ritos eficaces; igualmente una interpretación errónea o abusiva de un simbolismo o de cualquier coincidencia, con frecuencia en conexión con temores o escrúpulos quiméricos, es supersticiosa y así sucesivamente. En nuestros días la palabra «superstición» ya no significa nada; cuando los teólogos la emplean —insistamos en ello todavía—, nunca se sabe si censuran una diablura concreta o una simple ilusión; para ellos, un acto mágico y un simulacro de magia parecen ser lo mismo y no sienten la contradicción que hay en declarar a la vez que la brujería es un gran pecado y que no es más que una superstición.

Pero regresemos a las ingenuidades científicas de los antiguos: según Santo Tomás de Aquino, «un error que concierne a la creación engendra una falsa ciencia sobre Dios», lo que no significa que el conocimiento de Dios exija un conocimiento total de los fenómenos cósmicos —condición perfectamente irrealizable por otra parte—, sino que nuestro conocimiento debe ser, o simbólicamente justo o físicamente adecuado; en este último caso debe guardar para nosotros una inteligibilidad simbólica, sin la cual cualquier ciencia es vana y nociva. Por ejemplo: la tierra plana y la rotación del cielo son comprobaciones frente a las que la ciencia humana tiene el derecho de detenerse o limitarse, puesto que el simbolismo espiritual refleja adecuadamente una situación real; pero la hipótesis evolucionista es una tesis falsa y perniciosa a la vez, ya que —además de que es contraria a la naturaleza de las cosas— quita al hombre su significado esencial y arruina al mismo tiempo la inteligibilidad del mundo. En la ciencia humana sobre los fenómenos hay siempre una parte de error; en este terreno no podemos alcanzar sino conocimientos relativos, pero que pueden ser globalmente suficientes dentro del contexto de nuestra ciencia espiritual. Los antiguos conocían las leyes sensibles de la naturaleza, su astronomía se fundaba más o menos en las apariencias y contenía errores materiales —no espirituales, ya que las apariencias son providenciales y tienen para nosotros un significado—, pero esta deficiencia se encuentra ampliamente compensada por la totalidad del saber tradicional, que abarca, en efecto, a los Angeles, los Paraísos, los demonios, los infiernos, la espontaneidad no evolutiva de la creación —es decir, la cristalización de las Ideas celestiales en la substancia cósmica—, el fin apocalíptico del mundo y muchos otros datos más; estos datos —sea cual fuere su revestimiento místico— son esenciales para el ser humano. En cambio, una ciencia negadora de estos datos, aunque fuese prodigiosa en la observación material de los fenómenos sensibles, no podría reivindicar el principio enunciado por Santo Tomás, primero porque el saber de las cosas esenciales predomina sobre el saber de las cosas secundarias, y después, porque un saber que excluye, de hecho y por principio, las cosas esenciales de la creación está infinitamente más lejos de la adecuación exacta y total que una ciencia aparentemente «ingenua», pero integral.

Si es «ingenuo» creer —porque se ve así— que la tierra es plana y que el cielo con los astros gira a su alrededor, no es menos «ingenuo» tomar al mundo sensible por el único mundo, o por el mundo total, y creer que la materia —o la energía si se prefiere— es la Existencia como tal; estos errores son incluso infinitamente más grandes que el del sistema geocéntrico. Además, el error materialista y evolucionista, ya lo hemos dicho, es infinitamente nocivo —la cosmología primitiva y «natural» no lo es en ningún grado—, lo que muestra claramente que no hay ninguna medida común entre la insuficiencia de la antigua cosmografía y la falsedad global —no decimos «parcial»— de esta ciencia prometeica y titánica cuyo principio nos ha sido legado por la decadencia griega.

Y esto sí que es característico de los estragos del cientificismo y de su psicología particular: si se hace ver a un progresista convencido que el hombre no podría soportar psicológicamente el ambiente de otro planeta —se habla de crear en ellos colonias en caso de superpoblación terrestre—, responderá sin pestañear que se va a fabricar un hombre nuevo que tenga las cualidades requeridas; esta inconsciencia y esta insensibilidad son señal ya de lo inhumano y lo monstruoso, pues al negar lo que hay en el hombre de total e inalienable, se ridiculiza la intención divina que nos hace ser lo que somos y que ha consagrado nuestra naturaleza por el «Verbo hecho carne». Tácito se burlaba de los germanos que intentaban detener un torrente con sus escudos; sin embargo, ello no es más ingenuo que creer en la emigración planetaria, o en la instalación con medios puramente humanos de una sociedad humana definitivamente satisfecha y perfectamente inofensiva continuando indefinidamente en progreso. Todo esto prueba que el hombre, si ha llegado a ser forzosamente menos ingenuo para algunas cosas, no ha aprendido nada en cuanto a lo esencial, por decir lo menos; la única cosa de la que es capaz el hombre abandonado a sí mismo es de «hacer los pecados más antiguos de la manera más nueva», como diría Shakespeare². Y al ser el mundo lo que es, sin duda no se comete una perogrullada por añadir que vale más ir ingenuamente al Cielo que ir inteligentemente al infierno.

Cuando se busca reconstituir la psicología de los antepasados se comete casi siempre el grave error de no tener nunca en cuenta las repercusiones internas de sus manifestaciones externas: lo que importa no es un perfeccionamiento superficial, sino la eficacia de nuestras actitudes con vistas a lo Invisible o lo Absoluto. Modos de pensar y actuar que nos desconciertan eventualmente por su ingenuidad en la superficie —particularmente en la vida de los santos— a menudo encubren una eficacia tanto más grande en profundidad; el hombre de las épocas más tardías por más que ha acumulado

² *Enrique IV*, parte II, acto IV, escena 5. (*N. del T.*)

una multitud de experiencias y mucha habilidad es con seguridad menos «auténtico» y «eficaz», o menos sensible al influjo de lo sobrenatural, que sus lejanos padres; por más que sonría —el «civilizado» hecho «adulto»— a un razonamiento aparentemente simplista o a una actitud *a priori* infantil o «prelógica», la eficacia interna de estos puntos de referencia se le escapa. Los historiadores y los psicólogos están lejos de dudar que la cáscara de los comportamientos humanos es siempre algo relativo y que un más o un menos en este único plano no tiene nada de decisivo, puesto que sólo importa el mecanismo interno de nuestro contacto con los estados superiores o las prolongaciones celestiales; se calcula en algunos milenios la distancia mental entre un primitivo actual y un civilizado, mientras que la experiencia prueba que esta separación, allí donde existe, no es más que de algunos días, pues el hombre es por todas partes y siempre el hombre.

No sólo la ingenuidad y la superstición se desplazan; también lo hace la inteligencia, y lo uno trae aparejado lo otro; se puede uno dar cuenta de ello al leer textos filosóficos o críticas de arte, donde un terco individualismo trata de realzarse con los soportes de una pretenciosa pseudo-psicología; es como si se quisiese adoptar la sutilidad de un escolástico y la sensibilidad de un trovador para decir que hace calor o frío. Se hace un monstruoso despilfarro de habilidad mental para exteriorizar opiniones que no tienen ninguna relación con la inteligencia; los que por naturaleza no están dotados intelectualmente, aprenden a fingir que piensan e incluso ya no pueden prescindir de esta impostura; mientras que, los que están dotados, corren el riesgo de olvidarse de pensar al seguir la corriente. La apariencia de una subida es aquí en realidad un descenso, la ignorancia y la ininteligencia se encuentran a gusto dentro de un refinamiento completamente superficial, y de ello resulta un clima que hace aparecer a la sabiduría bajo un aspecto de ingenuidad, de tosquedad y de ensueño.

En nuestros días, todo el mundo quiere parecer inteligente; se preferiría ser tachado de criminal a serlo de ingenuo, si eso se pudiese hacer sin riesgos. Pero como la inteligencia no se obtiene del vacío, se acude a subterfugios: uno de los más corrientes es la manía de la «desmixtificación» que permite darse aires de inteligente sin mucho esfuerzo, pues basta con decir que la reacción normal frente a un fenómeno es un «prejuicio» y que ya es hora de presentarlo fuera de la «leyenda»; si se pudiese sostener que el océano es un estanque y el Himalaya una colina, se haría. A ciertos autores les resulta imposible limitarse a comprobar, como todo el mundo lo ha hecho antes que ellos, que tal cosa o tal hombre tuvo tales cualidades y tal destino; siempre hay que comenzar por subrayar que «se ha dicho demasiado que...» y que la realidad es totalmente diferente y que por fin se ha descubierto y que, antes, todo el mundo estaba en la «mentira». Se aplica esta estratagema sobre todo a cosas evidentes y universalmente conocidas; sin

duda sería demasiado ingenuo reconocer en dos palabras que un león es un carnívoro y que no es completamente inofensivo.

De cualquier modo, por todas partes hay ingenuidad y siempre la ha habido; al hombre le es imposible salir de ella si no es más allá de lo humano; y en esta verdad se sitúa la clave y la solución del problema. Pues lo que importa no es la pregunta de saber si la dialéctica o los comportamientos de un Platón son o no ingenuos, o si lo son en uno u otro grado —y uno querría saber exactamente dónde se encuentran las medidas absolutas de todo esto—, sino únicamente el hecho de que el sabio o el santo tienen interiormente acceso a la Verdad concreta; la formulación más sencilla —sin duda la más «ingenua» para el gusto de algunos— puede constituir el umbral del Conocimiento más total y profundo³.

Si la Biblia es ingenua, es un honor ser ingenuo; si los filosofismos negadores del Espíritu son inteligentes, no hay inteligencia. Detrás de la humilde creencia en un Paraíso situado en las nubes hay al menos un fondo de verdad inalienable y, sobre todo —y esto no tiene precio—, una realidad misericordiosa que nunca defrauda.

³ «Bienaventurados los pobres de espíritu, pues de ellos es el Reino de los cielos» (Mt 5,3). «Que vuestra palabra sea: sí, sí; no, no; todo lo que pase de esto procede del mal» (*Ibid.* 5,37). «Si no cambiáis y os hacéis como niños, nunca entraréis en el Reino de los cielos» (*Ibid.*, 18,3). «Bienaventurados los que sin ver creyeron» (Jn 20,29).

EL HOMBRE EN EL UNIVERSO

La ciencia moderna, que es racionalista en cuanto al sujeto y materialista en cuanto al objeto, puede situarnos físicamente y de un modo aproximativo, pero no puede decir nada sobre nuestra situación extraespacial dentro del Universo total y real. Los astrónomos saben aproximadamente dónde nos encontramos en el espacio, en qué «lugar» relativo, en qué brazo periférico de la Vía Láctea, y quizá saben dónde se sitúa ésta entre las otras polvaredas de estrellas, pero ignoran dónde estamos en el «espacio» existencial: en un estado de endurecimiento, en el centro o en la cumbre del mismo, y a la vez al borde una inmensa «rotación», que no es más que la corriente de las formas, el flujo «samsárico» de los fenómenos. La ciencia profana, al querer penetrar a fondo en el misterio de los continentes —el espacio, el tiempo, la materia, la energía—, olvida el de los contenidos: quiere explicar las propiedades quintaesenciales de nuestro cuerpo y el funcionamiento íntimo de nuestra alma, pero ignora lo que es la inteligencia y la existencia; y en consecuencia, no puede dejar de ignorar —vistos sus principios— lo que es el hombre.

¿Cuando miramos alrededor de nosotros, qué vemos? En primer lugar, la existencia; en segundo lugar, diferencias; en tercer lugar, movimientos, modificaciones, transformaciones; en cuarto lugar, desapariciones. Todo esto manifiesta un estado de la Substancia universal: es a la vez cristalización y rotación, pesadez y dispersión, solidificación y segmentación. Del mismo modo que el agua está en el hielo y el movimiento del cubo en la llanta, al igual Dios está en los fenómenos; es accesible en ellos y a partir de ellos; esto es todo el misterio del simbolismo y la inmanencia. Dios es el «Exterior» y el «Interior», el «Primero» y el «Ultimo»¹.

Dios es la más deslumbradora de las evidencias. Cada cosa tiene un centro; por tanto, el conjunto de las cosas —el mundo— posee igualmente un centro. Estamos en la periferia de «algo absoluto» y ese «algo» no puede ser menos poderoso, menos consciente, menos inteligente que nosotros. Los hombres creen tener la «tierra firme» bajo los pies y poseer un verdadero poder; se creen perfectamente «en su casa» sobre la tierra y se atribuyen mucha importancia, cuando no saben ni de dónde vienen ni adónde van y que a través de la vida son tirados como por una cuerda invisible.

Todas las cosas son limitadas. Ahora bien, quien dice limitación, dice efecto, y quien dice efecto, dice causa; es así como todas las cosas, por su limitación como por sus contenidos, prueban a Dios, Causa primera y, por consiguiente, ilimitada.

Una vez más: ¿Qué es lo que prueba extrínsecamente el Absoluto? Primero lo relativo, puesto que no tiene sentido más que por la «absolutidad» que restringe, y en segun-

¹ Nombres divinos coránicos: *Ez-Zâhir* y *El-Batin*, *El-Awwal* y *El Ajir*.

do lugar, lo relativamente absoluto, es decir, el reflejo de lo Absoluto en lo relativo. La pregunta de las pruebas intrínsecas o directas del Absoluto no tiene por qué plantearse al estar la evidencia en el propio Intelecto y en consecuencia en todo nuestro ser, de tal modo que las pruebas indirectas no podrían jugar más que un papel de soportes o causas ocasionales; en el Intelecto, el sujeto y el objeto se confunden o se interpenetran de alguna manera. La certidumbre existe prácticamente, pues si no la palabra no existiría; no hay, pues, ninguna razón en negarla en el plano de la intelección pura y de lo universal².

El *ego* es a la vez un sistema de imágenes y un ciclo; es algo como un museo y un paseo único e irreversible a través de este museo. El *ego* es un tejido en movimiento hecho de imágenes y tendencias; éstas vienen de nuestra propia substancia y aquéllas nos son suministradas por el ambiente. Nosotros mismos nos colocamos en las cosas y situamos las cosas en nosotros mismos, mientras que nuestro ser verdadero es independiente.

Al lado de este sistema de imágenes y tendencias que es nuestro *ego* hay miríadas de otros sistemas de imágenes y tendencias. Los hay que son peores o menos bellos que el nuestro y los hay mejores o más hermosos.

Somos como la espuma renovada sin cesar en el océano de la Existencia, pero como Dios se ha puesto en esta espuma está destinada a hacerse un mar de estrellas, en el momento de la cristalización final de los espíritus. El ínfimo sistema de imágenes debe convertirse, más allá de su contingencia terrestre, en una estrella inmortalizada en el halo de la Divinidad. Esta estrella puede concebirse en diversos grados; los Nombres divinos son sus arquetipos; más allá de las estrellas brilla el Sol del Sí mismo, en su trascendencia fulgurante y en su paz infinita.

El hombre no escoge; sigue su naturaleza y su vocación y es Dios quien escoge.

Un hombre caído en un cenagal, sabiendo que puede salir de una u otra manera y con algún esfuerzo, no pensará en rebelarse contra las leyes naturales ni maldecir la existencia; encuentra evidente que pueda haber barro y pesadez y no piensa más que en salir del lodazal. Así pues, estamos en el cenagal de la existencia terrestre y sabemos que podemos escapar de él cualesquiera que sean nuestras pruebas: la Revelación nos lo asegura y el Intelecto puede darse cuenta de ello *a posteriori*. Es pues absurdo negar a Dios e injuriar al mundo por la única razón de que la existencia presente fisuras que no puede dejar de presentar so pena de no existir y no poder «existenciar».

² La filosofía moderna es la liquidación de las evidencias y, por tanto, de la inteligencia en el fondo; en algún grado ya no es una *sophia*, sino más bien una «misosofía».

Nos encontramos como bajo una capa de hielo que ni nuestros cinco sentidos ni nuestra razón permiten perforar, pero que el Intelecto —espejo de lo suprasensible y rayo sobrenatural de luz a la vez— atraviesa sin trabajo desde que la Revelación le ha permitido tomar consciencia de su propia naturaleza; la creencia religiosa atraviesa igualmente este caparazón cósmico, de un modo menos directo y más afectivo sin duda, pero sin embargo intuitivo en muchos casos; la divina Misericordia, que está comprendida en la Realidad universal y que prueba el carácter fundamentalmente «benéfico»³ de ésta, quiere además que la Revelación intervenga allí donde está esta capa de hielo o esta cáscara, de tal modo que nunca estamos totalmente encerrados, si no es en nuestro rechazo de la Misericordia. Tomando el hielo que nos aprisiona por la Realidad, no admitimos lo que excluye y no experimentamos ningún deseo de liberación; queremos obligar al hielo a ser la felicidad. En el orden de las leyes físicas nadie sueña en rehusar la Misericordia que reside indirectamente en la naturaleza de las cosas: ningún hombre que está a punto de ahogarse rechaza el cable que se le tiende; pero demasiados hombres rechazan la Misericordia en el orden total, porque supera el estrecho marco de su existencia cotidiana y los límites no menos estrechos de su entendimiento. En general el hombre no quiere salvarse más que con la condición de no tener que superarse.

El hecho de que estemos aprisionados en nuestros cinco sentidos implica además e igualmente un aspecto de Misericordia, tan paradójico como esto pueda parecer después de lo que acaba de ser dicho. Si nuestros sentidos fuesen múltiples —y teóricamente no hay ningún límite de principio— la realidad objetiva nos atravesaría como un huracán; nos descuartizaría y aplastaría a la vez. Nuestro «espacio vital» sería transparente, estaríamos como suspendidos por encima de un abismo o como precipitados a través de un macrocosmos inconmensurable, con las entrañas visibles como si dijéramos y llenos de espanto; en lugar de vivir en una parcela maternal y caritativamente opaca e impermeable del universo —pues un mundo es una matriz y la muerte un cruel nacimiento—, nos encontraríamos sin cesar frente a una totalidad de espacios o abismos —y enfrente de miríadas de criaturas y fenómenos— de los que ningún ser individual podría soportar la percepción. El hombre está hecho para el Absoluto o el Infinito, no para lo contingente indefinido.

El hombre, ya lo hemos dicho, está como sepultado bajo una capa de hielo. Se encuentra de diversas maneras, unas veces bajo este hielo cósmico que es la materia en su consistencia actual y postedénica y otras bajo el hielo de la ignorancia.

La bondad está en la substancia misma del Universo y en consecuencia traspasa hasta llegar a nuestra materia sin embargo «maldita»; los frutos de la tierra y la lluvia del

³ Aunque la naturaleza divina esté más allá de las determinaciones morales.

cielo que nos permiten vivir no son otra cosa que manifestaciones de la Bondad que todo lo penetra y que reanima al mundo, y que llevamos en nosotros mismos en el fondo de nuestros enfriados corazones.

El simbolismo del chorro del agua nos recuerda que todo es por definición una exteriorización proyectada en un vacío en sí inexistente, pero sin embargo perceptible en los fenómenos; el agua en esta imagen es esa «substancia de sueño» (Shakespeare) que produce los mundos y los seres. La distancia de las gotas de agua respecto a su fuente se traduce, en la escala macrocósmica, en un principio de coagulación y endurecimiento, en cierto plano también de individuación; la gravedad que hace volver a caer las gotas es entonces la atracción sobrenatural del Centro divino. Esta imagen del chorro del agua no da cuenta sin embargo de los grados de realidad ni sobre todo de la trascendencia absoluta del Centro o del Principio: da cuenta de la unidad de la «substancia» o de la «no-irrealidad»⁴, pero no de la separación existencial que sustrae lo relativo de lo Absoluto; el primer aspecto va del Principio a la manifestación y el segundo de la manifestación al Principio, es decir, que hay unidad desde el «punto de vista» del Principio y diversidad o separatividad desde el punto de vista de los seres en cuanto que no son más que ellos mismos.

En cierto sentido, los mundos son como los cuerpos vivientes y los seres son como la sangre o el aire que los atraviesa; los continentes como los contenidos son proyecciones «ilusorias» fuera del Principio —ilusorias porque en realidad nada podría salir de él—, pero los contenidos son dinámicos y los continentes estáticos; esta distinción no aparece en el simbolismo del chorro del agua, pero sí en el de la respiración o la circulación sanguínea.

El sabio mira las cosas desde el aspecto de su exteriorización necesariamente imperfecta y efímera, pero también las mira desde el de sus contenidos perfectos y eternos. En un contexto moral y, por tanto, estrictamente humano y volitivo, esta exteriorización coincide indirectamente con la noción del «pecado»⁵, y éste es un aspecto que el hombre como criatura pasional y que actúa nunca debe perder de vista.

Ha habido muchas especulaciones sobre el problema de saber cómo el sabio —el «gnóstico»⁶ o el *jnânî* —«ve» el mundo fenoménico, y los ocultistas de todo género no

⁴ Es decir, que nada podría situarse fuera de la única Realidad.

⁵ «Todo lo que deviene, merece perecer», dijo Goethe en *Fausto*, otorgando abusivamente esta función destructiva al diablo, cuyo papel se limita en realidad a la perversión y a la subversión.

⁶ Siempre empleamos esta palabra en el sentido etimológico, sin tener en cuenta todo lo que puede llamarse «gnosticismo» históricamente. La Gnosis es lo que tenemos presente y no sus desviaciones

se han privado de emitir las teorías más fantásticas sobre la «clarividencia» y el «tercer ojo»; en realidad, la diferencia entre la visión ordinaria y aquella de la que goza el sabio o el gnóstico sin duda alguna no es de orden sensorial. El sabio ve las cosas en su contexto total, y por tanto en su relatividad y en su transparencia metafísica a la vez; no las percibe como si fuesen físicamente diáfanos o dotadas de sonidos místicos o con un aura visible, aunque a veces se pueda describir su visión por medio de imágenes semejantes. Si vemos ante nosotros un paisaje y sabemos que es un espejismo —incluso si el ojo no lo percibe—, lo miramos de otro modo que si fuese un paisaje real; una estrella nos hace otra impresión que una luciérnaga, aun cuando las circunstancias ópticas sean tales que la sensación sea la misma para el ojo; el sol nos llenaría de espanto si no se pusiese⁷; de este modo es como la visión espiritual de las cosas se distingue mediante la percepción concreta de las relaciones universales y no por un carácter sensorial particular. El «tercer ojo» es la facultad de ver los fenómenos *sub specie aeternitatis* y por ello en una especie de simultaneidad; a ello se añaden a menudo por la fuerza de las cosas intuiciones sobre las modalidades prácticamente imperceptibles.

El sabio ve las causas en los efectos y los efectos en las causas; ve a Dios en todo y todo en Dios. Una ciencia que penetra en las profundidades de lo «infinitamente grande» y lo «infinitamente pequeño» en el plano físico, pero que niega los otros planos que sin embargo revelan la razón suficiente de la naturaleza sensible y suministran su clave, es un mal más grande que la ignorancia pura y simple; a fin de cuentas es una «contra-ciencia» cuyos últimos efectos no pueden dejar de ser mortales. En otros términos, la ciencia moderna es a la vez un racionalismo totalitario que elimina tanto la Revelación como el Intelecto, y un materialismo totalitario que ignora la relatividad metafísica —y por consiguiente la impermanencia— de la materia y del mundo; ignora que lo supra-sensible —que está más allá del espacio y del tiempo— es el principio concreto del mundo y en consecuencia también está en el origen de esta coagulación contingente y cambiante que llamamos «materia»⁸. La llamada ciencia «exacta»⁹ es de hecho una «inteligencia sin sabiduría» como a la inversa la filosofía post-escolástica es una «sabiduría sin inteligencia».

El principio de individuación produce visiones espirituales cada vez más restringidas. Hay, primero, más allá de este principio, la visión intrínseca de la Divinidad: es no

pseudorreligiosas.

⁷ No es sin razón que los védicos llaman a la ignorancia «tomar una cuerda por una serpiente».

⁸ Las interpretaciones recientes quizás «afinan» la noción de materia, pero no superan su nivel.

⁹ No es realmente «exacta», puesto que niega las cosas que no puede probar en su terreno y con sus métodos, como si la imposibilidad de las pruebas materiales o matemáticas fuese una prueba de inexistencia.

ver más que a Dios. La próxima etapa, en orden descendente es ver todo en Él; y la siguiente es ver a Dios en todo; en cierto sentido, estos dos modos de ver son equivalentes o casi equivalentes. Viene después la «visión» completamente indirecta del hombre ordinario: las cosas «y» Dios; y finalmente, la ignorancia que no ve más que las cosas y que excluye a Dios, lo que equivale a decir que reduce prácticamente el Principio a la manifestación o la Causa al efecto. Pero en realidad sólo Dios se ve; ver a Dios es ver por Él.

Es preciso conocer el continente y no dispersarse en los contenidos. El continente es, en primer lugar, el milagro permanente de la existencia; luego, el de la conciencia o la inteligencia, y a continuación, el de la alegría, que, como un poder expansivo y creador, llena como si dijéramos los «espacios» existencial e intelectual. Será quemado todo lo que no es capaz de inmortalidad; los accidentes perecen, sólo la Realidad permanece.

Hay en cada hombre una estrella incorruptible, una substancia llamada a cristalizarse en la Inmortalidad y eternamente prefigurada en la luminosa proximidad del Sí mismo. Esta estrella el hombre no la libera más que en la verdad, en la oración y en la virtud.

UNIVERSALIDAD Y ACTUALIDAD DEL MONAQUISMO¹

¹ Este capítulo ha sido escrito a petición de un religioso —esto es lo que explica su carácter un poco particular—, pero no ha aparecido en ninguna revista.

Encontrar un denominador común para fenómenos tan variados como los diferentes monaquismos de Occidente y Oriente no parece tarea fácil a primera vista, pues para poder definir es preciso haber encontrado un criterio que nos lo permita; ahora bien, nos parece que este criterio resulta sin dificultad de la naturaleza de las cosas, teniendo en cuenta que es imposible hablar de la naturaleza humana sin vincularla con su condicionamiento divino, o de un fenómeno humano sin ligarlo positiva o negativamente con Dios; pues sin Dios no hay hombre. Podríamos, pues, decir que el esfuerzo por reducir la complejidad de la vida a una fórmula sencilla, pero esencial y liberadora, se deriva de la condición humana en lo que tiene de más completa y profunda y este esfuerzo ha dado lugar en los climas espirituales más diversos a esa especie de santidad institucional que es el monaquismo.

El hombre ha sido creado solo y muere solo; el monaquismo quiere salvar esta soledad en lo que tiene de metafísicamente insustituible; entiende restituir al hombre su soledad primordial frente a Dios; es más, quiere conducir al hombre a su integridad espiritual y a su totalidad. Una sociedad perfecta sería una sociedad de ermitaños, si se permite esta paradoja; esto es lo que tiende a realizar la comunidad monástica, que en un cierto sentido es el eremitismo organizado.

Algunas reflexiones que van a seguir parecerán quizá perogrulladas para algunos, pero se refieren a costumbres mentales de tal modo indesarraigables que es difícil subestimar su importancia cuando se va al fondo de las cosas. Lo que queremos decir es que según la opinión corriente el monaquismo es un asunto de «vocación», pero no en el sentido propio de este término; cuando un hombre es lo bastante simple como para tomar la religión al pie de la letra y comete la imprudencia de dejar traslucir opiniones o actitudes demasiado espirituales no se pierde la ocasión de hacerle notar que su sitio está en el «convento», como si fuese un cuerpo extraño que no tuviera ningún derecho a la existencia fuera de los muros de un instituto apropiado. La noción de «vocación» en sí misma positiva se convierte entonces en negativa: es «llamado», no el que está en la verdad y a causa de estar en ella, sino el que molesta a la sociedad haciéndola sentir involuntariamente lo que es. Según este modo de ver más o menos convencional la ausencia de vocación —o la mundanidad— existe *de jure* y no *de facto* solamente, lo que significa que la perfección aparece como una especialidad facultativa y por tanto como un lujo; se la reserva a los religiosos, pero se olvida plantearse la pregunta de saber por qué no lo es para todo el mundo.

En verdad el religioso no censurará a ningún hombre por el único hecho de vivir en el siglo; es la evidencia misma, en atención al clero secular y a los santos laicos; lo que es censurable no es vivir «en el mundo», sino vivir mal en él y de este modo crearlo en

cierta manera. Cuando se reprocha al ermitaño o al monje «huir» del mundo se comete un error doble: en primer lugar, se pierde de vista que el aislamiento contemplativo tiene un valor intrínseco, que es independiente de la existencia de un «mundo» ambiente; en segundo lugar, se finge olvidar que hay huidas que son perfectamente honorables y que si no es absurdo ni vergonzoso huir ante una avalancha si uno puede, tampoco lo es el huir de las tentaciones o siquiera sencillamente de las distracciones del mundo, o de nuestro propio *ego* en cuanto se encuentra arraigado en este círculo vicioso: no olvidemos que al deshacernos del mundo le liberamos de nuestra propia miseria. En nuestros días se declara con gusto que huir del mundo es desertar de las «responsabilidades», eufemismo perfectamente hipócrita que disimula detrás de una noción «altruista» o «social» la pereza espiritual y el odio del absoluto; se quiere ignorar que el don de uno mismo a Dios es siempre un don de uno mismo para todos. Metafísicamente es imposible darse a Dios sin que de ello resulte un bien para el ambiente; darse a Dios aunque fuera a espaldas de todos, es darse a los hombres, pues hay en este don de sí mismo un valor sacrificial cuya irradiación es incalculable.

Por otro lado hacer uno su salvación es como respirar, comer, dormir; no se puede hacer por otros ni ayudarles absteniéndose. El egoísmo es quitar a los otros aquello de lo que tienen necesidad; no es tomar para uno lo que ignoran o no quieren.

El monaquismo no es quien se sitúa al margen del mundo, es el mundo quien se coloca fuera del monaquismo: si cada hombre viviese en el amor de Dios, el monasterio estaría por todas partes y en este sentido se puede decir que cada santo es implícitamente monje o ermitaño. Del mismo modo que es posible introducir al «mundo» en el marco monástico, pues cada monje no es un santo, al igual es posible transferir el monaquismo, o la actitud que representa, al mundo, pues puede haber contemplativos en cualquier lugar.

Si definimos al monaquismo como un «reducto para Dios» a la vez que le reconocemos un carácter universal e interreligioso —pues la sed de lo sobrenatural está en la naturaleza del hombre normal—, ¿cómo podemos aplicar esta definición a los hombres espirituales musulmanes, que nunca se parapetan de la sociedad, o a los budistas que sí lo hacen pero que no parecen tener la noción de Dios? Dicho de otra forma —en lo que concierne al Islam—, ¿cómo puede haber una espiritualidad en una religión que rechaza el monaquismo o por qué el monaquismo se encuentra excluido de una religión que sin embargo posee una mística, unas disciplinas ascéticas y un culto de los santos? A esto debemos responder que una de las razones de ser del Islam es precisamente la posibilidad de una «sociedad-convento», si uno puede expresarse de este modo; es decir, que el Islam entiende transferir la vida contemplativa al mismo marco de la sociedad total; en

este marco llega a realizar unas condiciones de estructura y comportamiento que permiten el aislamiento contemplativo en medio mismo de las actividades del mundo. Hay que añadir que el convento para el musulmán es ante todo la vinculación iniciática con una cofradía y la sumisión —*perinde ac cadaver*— al maestro espiritual y después la práctica de oraciones superrogatorias con vigiliias y ayunos; el elemento aislador respecto a los mundanos es el rigor en la observación de la *sunna*, este rigor —al que la sociedad ambiente no podría oponerse en país musulmán— es el que equivale prácticamente a los muros del monasterio. Es verdad que los derviches se reúnen en las *zawiyas* para sus prácticas comunes y en ellas hacen retiros que a veces duran varios meses; algunos habitan en ellas consagrando toda su vida a la oración y al servicio del *sayj*; pero de ello no se deriva un monaquismo propiamente dicho comparable con el de los cristianos y los budistas. En cualquier caso, el famoso «no hay monaquismo en el Islam» (*niyya ji-l-islam*) en el fondo significa, no que los contemplativos no deban retraerse del mundo, sino, por el contrario, que el mundo no debe resguardarse de los contemplativos; el ideal intrínseco del monaquismo o de lo eremítico, la ascesis y la vida mística, no se pone en tela de juicio. Y no olvidemos que la «guerra santa» da lugar en el Islam a la misma valoración mística que en la caballería cristiana, particularmente la de los templarios; hay ahí una vía del sacrificio y del martirio que ha unido —en el tiempo de las cruzadas— a cristianos y musulmanes en un mismo amor sacrificial a Dios.

En el caso del Budismo, la dificultad consiste en que esta religión, al mismo tiempo que es esencialmente monástica —pues lo es en un grado insuperable—, parece ignorar la noción de Dios; pero es obvio que una «espiritualidad atea» es una contradicción en los términos y de hecho el Budismo posee perfectamente la noción de un Absoluto trascendente, lo mismo que posee la noción de un contacto entre este Absoluto y el hombre. Si el Budismo no tiene la idea de un «Dios» en el sentido semítico o ario del término, tiene sin embargo conciencia a su manera de la Realidad divina, pues está lejos de ignorar las nociones cruciales de la «absolutidad» de la trascendencia y de la perfección y del lado humano, del sacrificio y de la santidad; sin duda es «no-teísta», pero ciertamente no es «ateo». El aspecto «Dios personal» aparece particularmente en el culto mahayánico del Buda *Amitâhba* —*el amidismo* japonés— donde se combina con una perspectiva de Misericordia redentora; se ha hablado de influencias cristianas, lo cual no sólo es falso, sino incluso inverosímil en más de un aspecto; es olvidar que la naturaleza profunda de las cosas puede suscitar en todas partes, dentro de los marcos apropiados, fenómenos que son al menos formalmente análogos.

Este prejuicio de las «influencias» o de las «imitaciones» nos hace pensar en aquel etnógrafo que al encontrar en los pieles-rojas el mito del diluvio sacaba ingenuamente la conclusión de que los misioneros habían pasado por allí, cuando este mito —o más bien

este recuerdo— se encuentra en casi todos los pueblos de la tierra.

Estas últimas precisiones nos suministran la ocasión de decir algunas palabras sobre la confusión corriente entre sincretismo y eclecticismo, aunque se corra el riesgo de alejarnos un poco de nuestro tema. El sincretismo nunca es algo serio: es la reunión de elementos heteróclitos en una unidad falsa, es decir, sin una verdadera síntesis; el eclecticismo en cambio es algo natural donde quiera que doctrinas diferentes sean colindantes, como lo prueban el platonismo o el aristotelismo integrados dentro de la perspectiva cristiana. Lo que importa en un caso semejante es que la perspectiva original permanezca fiel a sí misma y que no acepte los conceptos extraños más que en la medida en que éstos corroboren aquella fidelidad ayudando a ilustrar las intenciones fundamentales de la perspectiva-madre; los cristianos no tenían ninguna razón para dejar de inspirarse en la sabiduría helénica puesto que ésta existía, del mismo modo que los musulmanes no podían abstenerse en la doctrina mística de utilizar en cierta medida los conceptos neoplatónicos desde que llegaron a su conocimiento; pero sería un grave error hablar de sincretismo en estos casos, evocando abusivamente el ejemplo de doctrinas artificiales como la teosofía moderna; nunca hubo entre dos religiones vivas imitaciones de elementos esenciales que afectaran a las estructuras fundamentales, como se supone al atribuir el amidismo a los nestorianos.

Es preciso que mencionemos aquí como ejemplos del monaquismo asiático, el de los hindúes y los taoístas, pero estos casos no presentan casi dificultades comparables a las que hemos hecho notar en relación con el Islam y el Budismo; sin duda existe siempre la dificultad completamente general de las diferencias religiosas, pero esto es un problema complejo sobre el que nuestras apreciaciones más bien sintéticas acerca del monaquismo como fenómeno de la humanidad no tienen que resaltarlo.

Un mundo es absurdo en la medida en que el contemplativo, el ermitaño, el monje aparecen como una paradoja o un «anacronismo». Pero el monje está en la actualidad precisamente porque es intemporal: vivimos en la época de la idolatría del «tiempo», y el monje encarna todo lo que es inmutable, no por esclerosis o inercia, sino por trascendencia.

Y esto nos lleva a consideraciones que ponen negativamente de relieve la actualidad candente del ideal monástico, o simplemente religioso, lo que en el fondo equivale a lo mismo. En este mundo de absurdo relativismo en que vivimos, quien dice «nuestro tiempo» cree haberlo dicho todo; identificar cualquier fenómeno con «otro tiempo» o con un «tiempo revuelto» es liquidarlo; y señalemos el sadismo hipócrita que recubren palabras como «revuelto», «caduco», o «irreversible», que reemplazan el pensamiento por una especie de sugestión imaginativa, una «música del prejuicio» como si dijéran-

mos. Se comprueba por ejemplo que tal práctica litúrgica o ceremonial ofende los gustos científicistas o demagógicos de nuestra época y se está muy feliz recordando que el uso en cuestión data de la Edad Media, incluso de «Bizancio», lo que permite concluir sin otra forma de proceso que no tiene derecho a la existencia; se olvida totalmente la única pregunta que se debería plantear, el *por qué* los bizantinos lo practicaron; ocurre que este *por qué* se sitúa con bastante frecuencia fuera del tiempo, que tiene una razón de ser que revela factores intemporales. Identificarse a sí mismo con un «tiempo» y quitar por ello a las cosas cualquier valor intrínseco o casi, es una actitud muy nueva, que se proyecta arbitrariamente en lo que llamamos retrospectivamente el «pasado»; en realidad, nuestros antepasados no vivían en un tiempo, subjetiva e intelectualmente hablando, sino en un «espacio», es decir, en un mundo de valores estables donde el flujo de la duración no era por decirlo así más que accidental; tenían un maravilloso sentido de lo absoluto en las cosas y del arraigo de las cosas en lo absoluto.

Nuestra época tiende cada vez más a cortar al hombre de sus raíces; pero al querer «volver a partir de cero» y reducir al hombre a lo puramente humano, no se llega más que a deshumanizarlo, lo que prueba que lo «puramente humano» no es más que una ficción; el hombre no es plenamente hombre más que manteniéndose por encima de sí mismo y no puede hacerlo sino por la religión. El monaquismo está ahí para recordar que el hombre no es más que por su conciencia permanente del Absoluto y de los valores absolutos y que las obras humanas nada son en sí mismas; los Padres del desierto, los Casio, los San Benito han mostrado que antes de actuar es preciso ser y que las acciones son preciosas en la medida en que el amor de Dios las anima o se refleja en ellas y que son tolerables en la medida en que no se oponen a este amor. La plenitud del ser, que depende del espíritu, puede en principio prescindir de la acción; ésta no tiene su fin en sí misma; Marta no es ciertamente superior a María. El hombre se distingue del animal en dos aspectos esenciales, primero por su inteligencia capaz de lo absoluto, y en consecuencia de objetividad y del sentido de lo relativo, y en segundo lugar, por su voluntad libre, capaz de escoger a Dios y vincularse a Él: el resto no es más que contingencia, particularmente esta «cultura» profana y cuantitativa de la que la Iglesia primitiva no tenía ninguna idea y a la que ahora se hace un fundamento del valor humano en contra de la experiencia corriente y de la evidencia.

En nuestra época, el hombre se define en función no de su naturaleza específica —la cual no es definible sino en un contexto divino—, sino de las consecuencias inextricables de un prometeísmo ya secular: son las obras humanas, o incluso las consecuencias lejanas de estas obras, lo que en el espíritu de nuestros contemporáneos determina y define al hombre. Vivimos en un mundo de bastidores donde se ha hecho casi imposible tocar las realidades primordiales de las cosas; a cada paso se interponen los prejuicios y

los reflejos que trae consigo un deslizamiento irreversible; es como si antes del Renacimiento o antes de los Enciclopedistas el hombre no hubiese sido enteramente hombre o como si para ser hombre hubiese sido necesario haber pasado por Descartes, Voltaire, Rousseau, Kant, Marx, Darwin y Freud, sin olvidar —a última hora— al fatal Teilhard de Chardin. Es triste ver cómo las convicciones religiosas se arropan con demasiada frecuencia con una sensibilidad irreligiosa, o cómo estas convicciones se acompañan de reflejos que le son completamente opuestos; la apologética tiende cada vez más a colocarse en un falso terreno, en el que su victoria por lo demás es imposible y a adoptar un lenguaje que suena a falso y no puede convencer a nadie, haciendo abstracción de cierto éxito de propaganda que de ningún modo sirve a la religión como tal; cuando la apologética roza con la demagogia se compromete en la vía del suicidio. En lugar de mantenerse en la verdad pura y simple —una verdad que evidentemente no puede gustar a todo el mundo—, se deja fascinar por los postulados del adversario y después por su seguridad, su dinamismo, su éxito fácil y su eficaz vulgaridad; con el pretexto de no querer «confiscar» el mensaje religioso, se le «falsifica» extrínseca e imperceptiblemente, pero se guarda bien de creer en este peligro y pronunciar esta palabra; todo lo más se habla de un peligro de «atenuación del mensaje», eufemismo cuya parcialidad es evidente.

«Someted la tierra», dice la Biblia, y los progresistas no han dejado de explotar esta frase para justificar el industrialismo cada vez más totalitario de nuestra época y reconocer una «espiritualidad» correspondiente; en realidad, hace mucho tiempo que el hombre ha obedecido esta exhortación del Creador; para captar su intención verdadera y sus límites hay que acordarse de la orden divina de «no preocuparse del día siguiente» y conminaciones análogas². Es pura hipocresía valerse de la sentencia bíblica citada sin situarla en su contexto total, pues con esta lógica se debería igualmente dar un alcance absoluto al «sed fecundos y multiplicaos»³ y abolir toda castidad en el cristianismo e incluso volver a la poligamia de los hebreos. Este curioso apresuramiento en seguir las «órdenes de Dios» nos parece que podría desembocar en muchos otros descubrimientos escriturarios además del pasaje que se refiere a la agricultura, la pesca, la caza y la ganadería y en muchas otras preocupaciones espirituales que la industrialización de la religión⁴.

² «¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su alma?» (Mt 16, 26).

³ «Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla y dominad sobre los peces del mar, los pájaros del cielo, los animales que se mueven sobre la tierra» (Gen 1, 28).

⁴ A los partidarios de esta «marcha acelerada» hay que responder con la Escritura: «Quien quiera ser amigo del mundo se hace enemigo de Dios» (Sant 4,4). «Y no os conforméis al presente siglo, sino que transformaos por la renovación de vuestro espíritu, a fin de que experimentéis cuál es la voluntad de Dios,

Los complejos de inferioridad y los reflejos de mimetismo son malos consejeros; cuántas veces debemos comprobar que se hacen reproches absurdos no sólo a la religión de la Edad Media, sino a la del siglo XIX, que tampoco era «atómico», como si todos los hombres que han vivido antes de nosotros hubiesen estado afectados por una inexplicable ceguera y como si hubiese sido necesario esperar a la llegada de tal filósofo ateo para descubrir una luz decisiva y misteriosamente ignorada por todos los santos. Con demasiada facilidad se olvida que si la naturaleza humana tiene hoy derecho a sus debilidades, lo que nadie discute, igualmente tenía derecho en otros tiempos; el «progreso», la mayoría de las veces no es más que una transferencia, el intercambio de un mal por otro, pues si no nuestra época sería perfecta y santa. En el mundo humano como tal casi no se puede escoger un bien; siempre se está reducido a escoger un mal menor, y para determinar qué mal es menor es forzoso referirnos a una jerarquía de valores que sean signo de las realidades eternas, lo que precisamente «nuestro tiempo» nunca hace. La Edad Media partía de la idea de que el hombre es malo puesto que es pecador, mientras que para nuestro siglo el hombre es bueno, ya que el pecado no existe, de suerte que el mal es ante todo lo que nos hace creer en el pecado; el humanitarismo moderno, persuadido de que el hombre es bueno, entiende proteger al hombre, pero ¿contra quién? Evidentemente contra el hombre, pero ¿contra qué hombre? Y si el mal no viene del hombre, ¿de quién viene, teniendo en cuenta la convicción de que nada inteligente existe fuera del ser humano ni sobre todo por encima de él?

Existe el prejuicio de la ciencia y el social; el monaquismo, con su insistencia en la «única cosa necesaria» y con su pauperismo colectivo libre de todo deseo —y perfectamente concreto respecto a los individuos, aunque el monasterio fuese rico—, el monaquismo ofrece a su manera respuesta a los dos obstáculos. ¿Qué es una ciencia que no da cuenta ni del Infinito trascendente y consciente, ni del más allá, ni de fenómenos fundamentales tales como la Revelación, el milagro, la intelección pura, la contemplación, la santidad? ¿Y qué es un equilibrio social que abole toda superioridad real y no tiene ninguna cuenta de la naturaleza intrínseca del hombre y sus fines últimos? Se sonríen del relato bíblico de la creación, pero se ignora el simbolismo semítico, que suministra la clave para cosas aparentemente ingenuas; se pretende que la Iglesia ha estado siempre «con los ricos» y se olvida que desde el punto de Vista de la religión sólo está el hombre, sea rico o pobre —el hombre hecho de carne y espíritu, expuesto siempre a

lo que es bueno, lo que le agrada, lo que es perfecto» (Rom 12, 2). En nuestros días es al revés: es el cientificismo ateo, la demagogia, la máquina quienes deciden lo que es bueno, lo que debe gustar a Dios, lo que es perfecto. «¡Desgraciados cuando todos los hombres hablen bien de vosotros, pues así es como sus padres trataban a los falsos profetas!» (Lc 6, 26).

las miserias y condenado a la muerte—; y si la Iglesia como institución terrestre se ha apoyado forzosamente en los poderosos que la protegían o estaban obligados a protegerla, nunca se ha negado a los pobres y compensa ampliamente sus imperfecciones accidentales y humanas con sus dones espirituales y sus innumerables santos, sin olvidar esta presencia espiritual permanente que precisamente realiza el monaquismo. Se ha reprochado a la Iglesia católica su «suficiencia»: pero la Iglesia tiene mil razones para ser «suficiente», puesto que ella es lo que es y ofrece lo que ofrece; no tiene que agitarse, ni hacer su «autocrítica», ni «dar un viraje» como lo exigen aquellos que ya no tienen ningún sentido de su dignidad. La Iglesia tiene el derecho a reposarse en sí misma; su línea de combate son los santos; no tiene necesidad de demagogos muy atareados que juegan al «drama» y a la «agonía». Los santos le bastan y siempre ha tenido⁵.

El éxito del materialismo ateo se explica en parte por el hecho de que es una posición extrema y de un extremismo fácil visto el mundo resbaladizo que es su marco y vistos los elementos psicológicos a los que recurre; el cristianismo es también una posición extrema, pero en lugar de enfatizarla se disimula —al menos es la tendencia que parece prevalecer— y se adapta al adversario, cuando es precisamente el extremismo del mensaje cristiano que, si se afirma sin disfraz —pero también sin fingido «dinamismo»—, tiene el don de fascinar y convencer. Al capitular consciente o inconscientemente ante los argumentos del adversario evidentemente se busca darle la impresión de que el absoluto cristiano realiza el mismo género de perfección que el absoluto progresista y socialista y se reniega de aquellos aspectos —sin embargo esenciales— del absoluto cristiano que se enfrenta con las tendencias adversas, de modo que no se tiene otra cosa para oponer que un semiabsoluto sin originalidad; pues las dos actitudes son falsas: decir que no se ha tenido siempre como meta más que el progreso social, lo que es una mentira ridícula y sin relación con la perspectiva cristiana, y acusarse —mientras se promete hacerlo mejor en el futuro— de haber descuidado este progreso, lo que es una traición pura y simple; lo que habría que hacer es poner cada cosa en su sitio y recordar a cada paso lo que es, desde el punto de vista religioso, el hombre, la vida, el mundo, la sociedad. El Cristianismo es una perspectiva escatológica, contempla las cosas en función del más allá o no las considera de ninguna forma; fingir que se adopta otro modo de ver —o adoptarlo realmente— mientras se permanece en la religión, es un sin sentido ininteligible y ruinoso. La actualidad del monaquismo es que —se quiera o no— encarna precisamente ese algo que, dentro de la religión, es extremo y absoluto y de esencia espiritual y contemplativa; la caridad terrestre no tiene sentido sino en función de la

⁵ A este respecto añadamos que una Iglesia que no es «triunfalista» no es una Iglesia, como tampoco un dogma que no «retumba» no es un dogma.

caridad celestial. «Buscad primero el reino de Dios y su justicia...»

Que la religión pueda y deba en ocasiones adaptarse a circunstancias nuevas es evidente e inevitable; pero hay que tener cuidado en no dar razón a *priori* a las circunstancias y ver en ellas normas nada más que porque existen y complacen a la mayoría. Al proceder a una adaptación es importante sujetarse estrictamente a la perspectiva religiosa y a la jerarquía de valores que implica; es necesario inspirarse en una criterología metafísica y espiritual y no ceder a presiones, o incluso dejarse contaminar, por una falsa evaluación de las cosas. ¿No se habla de una «religión orientada hacia lo social», lo cual es o un pleonismo o un absurdo, e incluso de una «espiritualidad del desarrollo económico», lo cual, aparte de una monstruosidad, es una contradicción en los términos? De acuerdo con estas tendencias, el error o el pecado ya no deben someterse a los imperativos de la verdad y de la espiritualidad, sino que, por el contrario, es la verdad, la espiritualidad, la que debe adaptarse al error y al pecado; y el sentimiento del adversario es el criterio de lo verdadero y lo falso, del bien y del mal.

Pero volvamos por un instante al cientificismo, puesto que juega un papel tan decisivo en la mentalidad contemporánea; no vemos por qué es necesario extasiarse ante los vuelos espaciales; los santos en sus éxtasis subían infinitamente más alto, y esto lo decimos no de modo alegórico, sino en un sentido completamente concreto que podríamos calificar de «científico» o «exacto». La ciencia moderna por más que explore lo infinitamente lejano como lo infinitamente pequeño, podrá alcanzar a su manera el mundo de las galaxias y el de las moléculas, pero ignora —ya que no cree ni en la Revelación ni en la intelección pura— todos los mundos inmateriales y suprasensoriales que, por decirlo así, envuelven nuestra dimensión sensible y en relación con los que ésta no es más que un modo de frágil coagulación, llamada a desaparecer a su hora bajo el efecto fulgurante de la Realidad divina. Así pues, postular una ciencia sin metafísica es una flagrante contradicción, pues sin metafísica no hay medidas ni criterios, no hay inteligencia que penetre, contemple y coordine. El psicologismo relativista e ignorante de lo absoluto, al igual que el evolucionismo —absurdo por contradictorio, pues lo más no puede venir de lo menos—, no se explican sino por esta exclusión de la inteligencia en lo que tiene de esencial y total.

En otro tiempo se dudaba a veces del objeto, comprendido el que puede encontrarse en nosotros mismos —es «objeto» todo aquello de lo que el sujeto puede tener conciencia distintiva y separadamente, aunque fuese un defecto moral del mismo—, pero en nuestros días no se teme la contradicción de dudar del sujeto que conoce en lo que tiene de intrínseco e irremplazable: se pone en tela de juicio la inteligencia como tal, incluso se la «critica», sin preguntarse «quién» la critica —¿no se habla de fabricar un hombre

más perfecto?— y sin darse cuenta de que la duda filosófica está comprendida en esta desvalorización, que cae con la inteligencia y que al mismo tiempo toda ciencia y toda filosofía se derrumban. Pues si nuestra inteligencia es por definición ineficaz, si somos irresponsables o montículos de tierra, inútil filosofar.

Lo que se quiere hacernos admitir es que nuestro espíritu es relativo en su propia esencia, que ésta no implica ninguna medida estable —¡como si la razón suficiente del intelecto humano no fuese precisamente el implicar semejantes medidas!— y que, en consecuencia, las nociones de lo verdadero y lo falso son intrínsecamente relativas y, por tanto, siempre flotantes; y como algunas consecuencias de errores acumulados se enfrentan con nuestras medidas innatas y son desenmascaradas y condenadas por éstas, se nos dice que esto es cuestión de costumbre y que es necesario cambiar nuestra naturaleza, es decir, que es preciso crear una inteligencia nueva que encuentre hermoso lo que es feo y acepte como verdadero lo que es falso. El diablo es esencialmente incapaz de reconocer que se ha equivocado, a menos que semejante confesión sea por interés suyo; es pues el error hecho habitual el que debe tener razón a cualquier precio, incluso al precio de nuestra inteligencia y, en el fondo, de nuestra existencia; la naturaleza de las cosas y nuestra facultad de adecuación es el «prejuicio».

Se ha dicho y repetido que el monaquismo en todas sus formas, sea cristiano o budista, es una manifestación de «pesimismo»: se elude así por comodidad o aturdimiento el aspecto intelectual y realista del problema y se reducen las comprobaciones objetivas, las ideas metafísicas y las conclusiones lógicas a disposiciones puramente sentimentales. Se acusa de «pesimismo» al que sabe que una avalancha es una avalancha y es «optimista» el que la toma por una niebla; pensar serenamente en la muerte despreciando las distracciones es ver el mundo con colores sombríos, pero pensar en la muerte con repugnancia o evitar pensar en ella, mientras se encuentra toda la felicidad de la que se es capaz en las cosas pasajeras, es, según parece, el «valor» y el «sentido de las responsabilidades». Nunca hemos comprendido por qué los que ponen su esperanza en Dios, teniendo discernimiento suficiente para poder leer los «signos de los tiempos», son acusados de amargura, mientras otros pasan por naturalezas fuertes y felices porque toman los espejismos por realidades; es apenas creíble que este falso optimismo, que se encuentra en perfecta oposición con las Escrituras, por una parte, y con los criterios más tangibles, por otra, pueda cuajar en hombres que hacen profesión de creer en Dios y en la vida futura.

Ahora querríamos intentar describir de una manera determinada —pero habría mil modos diferentes de hacerlo— cómo el hombre que se ha vinculado con Dios se sitúa espiritualmente en la existencia o cómo toma posición frente a ese abismo vertiginoso

que es el mundo. La condición de monje —pues es el que aquí nos interesa más particularmente, aunque hubiésemos podido hablar del contemplativo en general—, la condición de monje constituye una victoria sobre el espacio y el tiempo, o sobre el mundo y la vida, en el sentido de que el monje se sitúa por su actitud en el centro y en el presente: en el centro en relación con el mundo lleno de fenómenos, y en el presente en relación con la vida llena de acontecimientos. Concentración de la oración y ritmo de la oración: en cierto sentido éstas son las dos dimensiones de la existencia espiritual en general y monástica en particular. El religioso se abstrae del mundo, se fija en un lugar definido —y el lugar es centro porque está consagrado a Dios—, cierra moralmente los ojos y se queda en el mismo sitio esperando la muerte, como una estatua colocada en un nicho, para hablar como San Francisco de Sales; mediante esta «concentración» el monje se sitúa en el «eje divino», participa ya en el Cielo vinculándose concretamente con Dios. Al hacer esto el contemplativo se abstrae igualmente de la duración, pues por la oración —esa actualización permanente de la conciencia del Absoluto— se coloca en un instante intemporal: la oración —o el recuerdo de Dios— es ahora y siempre, es «siempre ahora» y pertenece ya a la Eternidad. La vida del monje, por la eliminación de los movimientos desordenados, es un ritmo; ahora bien, el ritmo es la fijación de un instante —o del presente— en la duración, como la inmovilidad es la fijación de un punto —o del centro— en la extensión; este simbolismo, fundado en la ley de la analogía, se hace concreto en virtud de la consagración a Dios. Es de este modo como el monje tiene al mundo en la mano y domina también la vida: pues no hay nada precioso en la vida que no poseamos aquí mismo, si este punto en el que estamos pertenece a Dios y si, estando aquí para Dios, le pertenecemos; y del mismo modo toda nuestra vida está en ese instante en que escogemos a Dios y no las vanidades.

En la dimensión temporal que se extiende ante nosotros no hay más que tres certidumbres: la de la muerte, la del Juicio y la de Vida eterna. No tenemos ningún poder sobre el pasado e ignoramos el porvenir; para el porvenir no tenemos más que estas tres certidumbres, pero poseemos una cuarta en este mismo momento y es la que es todo: la de nuestra actualidad, nuestra libertad actual de escoger a Dios, y así todo nuestro destino. En este instante, en este presente, tenemos toda nuestra vida, toda nuestra existencia: todo es bueno si este instante es bueno y si sabemos fijar nuestra vida en este instante bendito; todo el secreto de la fidelidad espiritual es permanecer en este instante, renovarlo y perpetuarlo por la oración, retenerlo por el ritmo espiritual, colocar en él todo el tiempo que se vierte sobre nosotros y que corre el riesgo de arrastrarnos lejos de este «momento divino». La vocación del religioso es la oración perpetua, no porque la vida sea larga, sino porque no es más que un momento; la perpetuidad —o el ritmo— de la oración demuestra que la vida no es más que un instante siempre presente, al igual que

la fijación espacial en un lugar consagrado demuestra que el mundo no es más que un punto, pero un punto que al pertenecer a Dios está por todas partes y no excluye felicidad alguna.

Esta reducción de las dimensiones existenciales —en lo que tienen de indefinido y arbitrario— en una unidad bendita es al mismo tiempo lo que forma la esencia del hombre; el resto es contingencia o accidente. Esta es una verdad que se dirige a cualquier ser humano; por ello el monje no es un ser aparte, sino simplemente un prototipo o un modelo, o un esquema espiritual, un punto de referencia: cada hombre —porque es hombre— debe realizar en cierta manera esta victoria sobre el mundo que dispersa y la vida que esclaviza. Demasiadas gentes creen no tener tiempo para rezar, pero ésta es una ilusión debida a esa indiferencia que, según Fenelón, es la mayor enfermedad del alma; pues los numerosos momentos que llenamos con nuestros sueños habituales, comprendidas nuestras reflexiones con demasiada frecuencia inútiles, se los quitamos a Dios y a nosotros mismos.

La gran misión del monaquismo es mostrar al mundo que la felicidad no está en alguna parte en la lejanía, o en algo que se sitúa fuera de nosotros, en un tesoro que buscar o en un mundo que construir, sino aquí mismo donde estamos en Dios. El monje representa frente a un mundo deshumanizado lo que son nuestras medidas verdaderas; su misión es recordar a los hombres lo que es el hombre.

CLAVES DE LA BIBLIA

Para comprender el sentido y la naturaleza de la Biblia hay que referirse esencialmente a las dos nociones de simbolismo y revelación; sin una comprensión exacta y —si es preciso— suficientemente profunda de esas nociones clave, la aproximación a la Biblia queda como algo aleatorio y corre el riesgo de dar lugar a graves errores doctrinales, psicológicos e históricos. La noción de revelación es sobre todo indispensable en este caso, pues el sentido literal de la Biblia, particularmente en los Salmos y en las palabras de Jesús, ofrece un alimento suficiente para la piedad al margen de cualquier cuestión de simbolismo; pero este alimento perdería toda su savia y todo su poder liberador sin la noción adecuada de revelación o de origen suprahumano.

Otros pasajes, sobre todo en el Génesis, pero también en textos como el Cantar de los Cantares, se quedan en enigmas en ausencia de los comentarios tradicionales. En la aproximación a las Escrituras sería siempre importante tener muy en cuenta los comentarios rabínicos y cabalistas y —del lado cristiano— también los comentarios patrísticos y místicos; se vería entonces que la interpretación al pie de la letra casi nunca basta por sí misma y que sus aparentes ingenuidades, inconsecuencias y contradicciones se resuelven en una dimensión de profundidad de la que hay que poseer la clave. El sentido literal es a menudo un lenguaje cifrado que cubre más que descubre y del que no se espera que proporcione más que puntos de referencia para verdades de orden cosmológico, metafísico y místico; las tradiciones orientales son unánimes en esta interpretación compleja y pluridimensional de los textos sagrados. Según el maestro Eckhart, «el Espíritu Santo enseña toda verdad; es cierto que hay un sentido literal que el autor tenía en cuenta, pero como Dios es el autor de la santa Escritura, todo sentido verdadero es al mismo tiempo, sentido literal; pues todo lo verdadero proviene de la Verdad misma, está contenido en ella, deriva de ella y es querido por ella». Y del mismo modo Dante en su *Convivio*: «Las Escrituras pueden comprenderse y deben ser expuestas principalmente según cuatro sentidos. Uno se llama literal... Otro, alegórico... El tercero, moral... El cuarto sentido se denomina anagógico, es decir, que sobrepasa los sentidos (*sovrassenso*); es lo que sucede cuando se expone una Escritura que, aunque es verdadera en el sentido literal, significa además las cosas superiores de la Gloria eterna, como puede verse en el Salmo del Profeta, donde se dice que cuando el pueblo de Israel salió de Egipto, Judea se hizo santa y libre. Aunque sea manifiestamente verdadero que fue así según la letra, lo que se entiende espiritualmente también es verdadero; esto es, que cuando el alma sale del pecado, se vuelve santa y libre en su poder. (*Trattato Secondo*, I.)

En cuanto al estilo bíblico —haciendo abstracción de las variaciones que aquí carecen de importancia—, es importante comprender que el carácter sagrado y, por tanto,

sobrehumano del texto no podría manifestarse en el lenguaje que es forzosamente humano: la cualidad divina de que se trata aparece más bien en la riqueza de los significados superpuestos y en la fuerza teúrgica del texto pensado, pronunciado y escrito.

Y esto es igualmente importante: las escrituras sagradas no son tales a causa del tema que tratan, ni a causa de la manera en que lo tratan, sino en virtud de su grado de inspiración o, lo que viene a ser lo mismo, a causa de su procedencia divina; ésta determina el contenido del libro y no a la inversa. La Biblia puede hablar de una multitud de cosas además que de Dios, sin por eso ser menos sagrada, mientras que otros libros pueden tratar de Dios y de cosas sublimes, sin por ello ser Palabra divina.

La aparente incoherencia de algunos textos sagrados resulta en suma de la desproporción entre la Verdad divina y el lenguaje humano; es como si este lenguaje se rompiera en mil pedazos dispares bajo la presión del Infinito, o como si Dios para expresar mil verdades sólo dispusiera de algunas palabras, lo que le obligaría a toda clase de elipses o paráfrasis. Según los Rabinos, «Dios habla con brevedad»: esto también explica las síntesis a *priori* incomprensibles del lenguaje sagrado, así como las superposiciones de sentido de que hemos hablado. El papel de los comentaristas inspirados y ortodoxos es intercalar, en las sentencias demasiado elípticas, las proposiciones sobreentendidas e inexpresadas, o al menos precisar desde qué punto de vista o en qué sentido debe entenderse una determinada afirmación y después explicar los diversos simbolismos y así sucesivamente. El comentario ortodoxo de la Tora tiene fuerza de ley y no la interpretación al pie de la letra; se dice que la Tora está «cerrada» y que los sabios son quienes la «abren»; y esa naturaleza «cerrada» de la Tora es la que, desde los orígenes, hace necesario el comentario, la Michna, que fue dada en el Tabernáculo cuando Josué la transmitió al Sanedrín. Se dice también que Dios dio la Tora durante el día y la Michna durante la noche; y que la Tora es infinita en sí misma, mientras que la Michna es inagotable por su fluir en la duración. Señalemos igualmente que hay dos grados principales de inspiración o incluso tres si se les añade el de los comentarios ortodoxos; el judaísmo expresa la diferencia entre los dos primeros grados comparando la inspiración de Moisés con un espejo luminoso y la de los otros profetas con un espejo oscuro.

Las dos claves de la Biblia son, como ya hemos dicho, las nociones de simbolismo y revelación. La revelación ha sido abordada con demasiada frecuencia en un sentido psicológico y, por consiguiente, puramente naturalista y relativista; en realidad, la revelación es la irrupción fulgurante de un conocimiento que no proviene de un subconsciente individual o colectivo, sino, por el contrario, de un supraconsciente que, aún permaneciendo latente en todos los seres, sin embargo sobrepasa inmensamente sus cristalizaciones individuales y psicológicas. Al decir que «el reino de los cielos está dentro de vosotros», Jesucristo no quería decir que el cielo —o Dios— fuera de orden psicológico,

sino simplemente que el acceso a las realidades celestiales y divinas se sitúa para nosotros en el centro de nuestro ser; y de ese centro es precisamente de donde brota la revelación, cuando hay en el ambiente humano una razón suficiente para que brote y para que por esto mismo se presente un soporte humano predestinado, es decir, capaz de servir de vehículo a ese brote que irrumpe. Pero el fundamento más importante de lo que acabamos de decir es evidentemente la admisión de un mundo de luz inteligible que es a la vez subyacente y trascendente en relación con nuestras conciencias; el conocimiento de este mundo, o de esta esfera, trae consigo la negación de cualquier psicologismo y evolucionismo. Con otras palabras, el psicologismo y el evolucionismo no son otra cosa que las hipótesis de recambio que han de suplir la ausencia del conocimiento de que se trata.

Afirmar que la Biblia es simbolista y a la vez revelada equivale, pues, a decir, por una parte, que expresa verdades complejas en un lenguaje directo y lleno de imágenes, y, por otra parte, que su fuente no es ni el mundo sensorial, ni el plano psicológico o racional, sino una esfera de realidad que sobrepasa estos planos y que los envuelve inmensamente, siendo en principio accesible al hombre a partir del centro intelectual y místico de su ser, o si se prefiere a partir del «corazón», o del «intelecto» puro. El intelecto precisamente implica en su misma substancia la evidencia de la esfera de realidad de que hablamos y contiene así la prueba de ella, si la palabra prueba puede tener un sentido en el orden de la percepción directa y participativa. El prejuicio clásico, como si dijéramos del cientificismo o su falta de método si se quiere, es negar un modo de conocimiento suprasensorial y suprarracional y en consecuencia los planos de realidad a que estos modos se refieren y de los cuales precisamente provienen tanto la revelación como la intelección. La intelección es —en principio— para el hombre lo que la revelación es para la colectividad; decimos en principio pues de hecho el hombre no puede tener acceso a la intelección directa —o a la gnosis— más que en virtud de la revelación escrituraria preexistente. Lo que la Biblia describe como la caída del hombre, o la pérdida del Paraíso, coincide con nuestra separación de la Inteligencia total; por eso se dice que «el reino de los cielos está dentro de vosotros», y también «Llamad y se os abrirá». La propia Biblia es la objetivación múltiple y misteriosa de ese Intelecto universal o de ese Logos: es así la proyección en imágenes y enigmas de lo que llevamos a una profundidad casi inaccesible en el fondo del corazón; y los hechos de la Historia Sagrada —donde nada se deja al azar— son proyecciones cósmicas de la insondable Verdad divina.

RELIGIO PERENNIS

Una de las claves para la comprensión de nuestra verdadera naturaleza y nuestro último destino es el hecho de que las cosas terrestres nunca son proporcionadas a la extensión real de nuestra inteligencia. La inteligencia está hecha para lo Absoluto, a falta de lo cual no existiría; entre las inteligencias de este mundo, el espíritu humano es el único capaz de objetividad, lo que implica —o prueba— que sólo el Absoluto permite a nuestra inteligencia poder por completo lo que ella puede y ser enteramente lo que es¹. Si fuese necesario o útil probar lo Absoluto, el carácter objetivo y transpersonal del intelecto humano bastaría como testimonio, pues este intelecto es la huella irrecusable de una Causa primera puramente espiritual, de una Unidad infinitamente central pero que todo lo contiene, de una Esencia inmanente y trascendente a la vez. Se ha dicho más de una vez que la Verdad total se encuentra escrita, con una escritura eterna, en la propia substancia de nuestro espíritu; las diversas Revelaciones no hacen otra cosa que «cristalizar» y «actualizar», en diferentes grados según los casos, un núcleo de certidumbres que no sólo está conservado en la Omnisciencia divina, sino que reposa por refracción tanto en el núcleo «naturalmente sobrenatural» del individuo como el de la colectividad étnica, o histórica o de la especie humana.

Lo mismo sucede con la voluntad que por lo demás no es sino una prolongación, o un complemento, de la inteligencia: los objetos que se plantea más habitualmente, o que la vida le impone, no colman su envergadura total; sólo la «dimensión divina» puede satisfacer la sed de plenitud de nuestro querer o de nuestro amor. Lo que hace que nuestra voluntad sea humana y por tanto libre, es que es proporcionada a Dios; sólo en Dios está a salvo de toda coacción, o sea de todo lo que limita su naturaleza.

La función esencial de la inteligencia humana es el discernimiento entre lo Real y lo ilusorio, entre lo Permanente y lo impermanente; la función esencial de la voluntad es el apego a lo Permanente o lo Real. Este discernimiento y este apego son la quintaesencia de toda espiritualidad; llevados a su más alto grado, o reducidos a su substancia más pura, constituyen en cada gran patrimonio espiritual de la humanidad la universalidad subyacente, o lo que podríamos denominar la *religio perennis*²; a ella se adhieren los

¹ «La tierra y el cielo no pueden contenerme (*Allâh*), pero el corazón del creyente Me contiene» (*hadit qudsî*). Igualmente, DANTE: «Veo que nuestro intelecto nunca se satisface si la Verdad no lo ilumina, fuera de la cual ninguna verdad es posible» («Paraíso», IV, 124-126).

² Término que evoca la *philosophia perennis* de Steuchus Eugubin (siglo XVI) y los neoescolásticos; pero el término *philosophia* sugiere con razón o sin ella una elaboración mental más que la sabiduría y no conviene exactamente a lo que nosotros entendemos. La *religio* es lo que «vuelve a atar» con el Cielo y compromete al hombre por completo; en cuanto a la palabra *traditio*, se refiere a una realidad más exterior, en ocasiones fragmentaria y que, por otra parte, sugiere una retrospectiva: una religión que nace

sabios de la gnosis aunque se funden por necesidad en elementos formales de institución divina³.

El discernimiento metafísico es una «separación» entre *Atmâ* y *Mâyâ*; la concentración contemplativa, o la consciencia unitiva, es por el contrario una unión de *Mâyâ* con *Atmâ*. La «doctrina» se refiere al discernimiento, que separa⁴, y el «método» a la concentración, que une; la «fe» se relaciona con el primer elemento y el «amor de Dios» con el segundo.

La *religio perennis* es fundamentalmente esto, para parafrasear la conocidísima máxima de San Ireneo: Lo Real ha entrado en lo ilusorio con el fin de que lo ilusorio pueda regresar a lo Real. Este misterio —junto con el discernimiento metafísico y la concentración contemplativa que es su complemento— es lo único que importa de manera absoluta desde el punto de vista de la gnosis; para el gnóstico —en el sentido etimológico y propio del término— en el fondo no hay otra «religión». Es lo que Ibn Arabi ha llamado la «religión del Amor», poniendo el énfasis sobre el elemento «realización».

La doble definición de la *religio perennis* —discernimiento entre lo Real y lo ilusorio, concentración permanente y unitiva en lo Real— implica por añadidura los criterios de ortodoxia intrínseca para cada religión y espiritualidad: para que una religión sea ortodoxa es necesario que contenga un simbolismo mitológico y doctrinal que establezca la distinción esencial de que se trata y que ofrezca una vía que garantice tanto la perfecta concentración como la continuidad de ésta; es decir, que una religión es ortodoxa a condición de no sólo ofrecer tanto una noción suficiente, aunque no siempre exhaustiva, del Absoluto y lo relativo y por consiguiente de sus relaciones recíprocas, como una actividad espiritual de naturaleza contemplativa, y eficaz en cuanto a nuestros fines últimos. Pues es notorio que las heterodoxias tienden siempre a adulterar o la noción del Principio divino o nuestro modo de adherirnos a Él; ofrecen o una falsificación mundana o profana, si se quiere «humanista», de la religión, o una mística que sólo tiene por contenido al *ego* y sus ilusiones.

Puede parecer desproporcionado tratar en términos sencillos y casi esquemáticos un tema tan complejo como el de las perspectivas espirituales; pero puesto que la propia

«enlaza» con el Cielo desde la primera Revelación, pero no llega a ser una «tradicción» —o implicar «tradiciones»— sino dos o tres generaciones más tarde.

³ Es lo que sucedió en el caso de los sabios árabes preislámicos que vivían espiritualmente de la herencia de Abraham e Ismael.

⁴ Esto es lo que expresa el término árabe *furqân*, «diferencia cualitativa», de *faraqa*, «separar», «discernir», «bifurcar»; ya se sabe que *Furqân* es uno de los nombres del Corán.

naturaleza de las cosas nos permite tener en cuenta un aspecto de sencillez, no estaríamos más cerca de la verdad siguiendo los meandros de una complejidad que no se impone en el presente caso. El análisis es una función de la inteligencia y la síntesis, otra; la asociación de ideas que ordinariamente se hace entre la inteligencia y la dificultad, o entre la facilidad y la presunción, no afecta evidentemente a la verdadera naturaleza del Intelecto. Con la visión intelectual ocurre lo mismo que en la visión óptica: hay cosas que es preciso ver en detalle para conocerlas y otras que se perciben mejor con un cierto distanciamiento y que, pareciendo sencillas, comunican tanto más claramente su verdadera naturaleza. La verdad, si bien puede extenderse y diferenciarse indefinidamente, cabe también en un «punto geométrico», y todo está entonces en captan este punto, sea cual sea el símbolo —o el simbolismo— que actualice de hecho la intelección.

La verdad es una, y sería en vano quererla buscar en un solo lugar únicamente, pues al contener el Intelecto en su substancia todo lo que es verdadero, la verdad no puede dejar de manifestarse allí donde el Intelecto se despliega dentro de la atmósfera de una Revelación. Se puede representar al espacio por un círculo como por una cruz, una espiral, una estrella, un cuadrado; y del mismo modo que es imposible que no haya más que una sola figura para indicar la naturaleza del espacio o de la extensión, también es imposible que no haya más que una sola doctrina que dé cuenta del Absoluto y de las relaciones entre la contingencia y el Absoluto; en otros términos: creer que no puede haber más que una sola doctrina verdadera equivale a negar la pluralidad de las figuras geométricas que miden virtualmente el espacio, y también —para escoger un ejemplo diferente— la pluralidad de las conciencias individuales y de los puntos de vista oculares. En cada Revelación Dios dice «Yo» colocándose extrínsecamente en un punto de vista diferente que en el caso de las Revelaciones precedentes y de ahí la apariencia de contradicción en el plano de la cristalización formal.

Algunos objetarán quizás que las figuras geométricas no son estrictamente equivalentes como adecuaciones entre el simbolismo gráfico y la extensión espacial y querrán encontrar en ello un argumento contra la equivalencia de las perspectivas tradicionales, ya que hemos hecho esta comparación; a ello responderemos que las perspectivas tradicionales quieren ser —por lo menos *a priori*— caminos de salvación o medios de liberación más que adecuaciones absolutas. Por otra parte, al comprobar que el círculo —sin hablar ahora del punto— es una adecuación más directa de la forma al espacio que la cruz u otra figura diferenciada, y que por tanto refleja más perfectamente la naturaleza de la extensión, no debemos dejar de tener esto en cuenta: la cruz, el cuadrado, la espiral expresan explícitamente una realidad espacial que el círculo o el punto no expresan más que implícitamente; las figuras diferenciadas son pues insustituibles —si no, no existirían—, y son algo muy distinto a unas especies de círculos imperfectos; la cruz está infi-

nitamente más cercana a la perfección del punto o el círculo que el óvalo o el trapecio por ejemplo. Lo mismo se aplica a las doctrinas tradicionales, en lo que concierne a sus diferencias de forma y sus valores de ecuación.

Una vez dicho esto volvamos a nuestra *religio perennis* como discernimiento metafísico y concentración unitiva, o como descenso del Principio divino, que se hace manifestación a fin de que la manifestación regrese al Principio.

En el Cristianismo —según San Ireneo y otros autores— Dios «se ha hecho hombre» con el fin de que el hombre «se haga Dios»; en términos hindúes se dirá: *Atmâ* se ha hecho *Mâyâ* para que *Mâyâ* se haga *Atmâ*. La concentración contemplativa y unitiva en el Cristianismo es permanecer en lo Real manifestado —el «Verbo hecho carne»— a fin de que ese Real permanezca en nosotros, que somos ilusorios, de acuerdo con lo que Cristo declaró en una visión a Santa Catalina de Siena: «Yo soy Quien es, tú eres la que no es.» El alma permanece en lo Real —en el Reino de Dios que está «dentro de nosotros»— mediante la oración permanente del corazón, como enseñan la parábola del juez inicuo y el comentario de San Pablo.

En el Islam el mismo tema fundamental —por ser universal— se cristaliza según una perspectiva muy diferente. El discernimiento entre lo Real y lo no-real se enuncia por el Testimonio unitario (la *Sahâda*): la concentración correlativa sobre el Símbolo, o la conciencia permanente de lo Real se lleva a efecto por este mismo Testimonio o por el Nombre divino que lo sintetiza y que es así la cristalización quintaesencial de la Revelación coránica. Este testimonio o este Nombre es igualmente la quintaesencia de la Revelación abrahámica —pon filiación ismaelita— y se remonta hasta la Revelación primordial de la rama semita. Lo Real ha «descendido» (*nazzala, unzila*), ha entrado en lo no-real o lo ilusorio, lo «percedero» (*fânin*)⁵, haciéndose el *Qur'ân* —o la *Sahâda* que lo resume, o el *Ism* (el «Nombre») que es su esencia sonora y gráfica, o el *Dikr* (la «Mención»), que es su síntesis operativa— con el fin de que sobre esta barca divina lo ilusorio pueda regresar a lo Real, a la «Faz (*Wayh*) del Señor que es lo único que permanece» (*wa yahqa wayhu Rabbika*)⁶, sea cual fuere el alcance metafísico que concedamos a las nociones de «ilusión» y «Realidad». En esta reciprocidad está todo el misterio de la «Noche del Destino» (*Laylat el-Qadr*), que es un «descenso», y de «Noche de la Ascensión» (*Laylat el-Mi'râj*), que es la fase complementaria; ahora bien, la realización contemplativa —la «unificación» (*tawhîd*)— concierne a esta ascensión del Profeta

⁵ La palabra *Fanâ*, que a veces se traduce por «extinción» en analogía con el sánscrito *nirvâna*, tiene la misma raíz y significa exactamente «naturaleza percedera».

⁶ *Corán*, Sura El Misericordioso, 27.

a través de los grados paradisiacos. «En verdad —dice el Corán— la oración impide los pecados mayores (*fahsá*) y menores (*munkar*), pero la mención (*ikr*) de *Alláh* es más grande»⁷.

La perspectiva budista está más cerca de la perspectiva cristiana en cierto aspecto, pero mucho más alejada de ella en otro, pues por una parte se funda en un «Verbo hecho carne», pero, por otra, nunca tiene la noción antropomórfica de un Dios creador. En el Budismo los dos términos de la alternativa o del discernimiento son el *Nirvâna*, lo Real, y el *Samsara*, lo ilusorio; la vía es en el fondo la conciencia permanente del *Nirvâna* como *Shûnya*, el «Vacío», o también la concentración en la manifestación salvadora del *Nirvâna*, el Buda, que es *Shûnyamûrti*, Manifestación del Vacío. En Buda particularmente en su forma *Amitâbha*— el *Nirvâna* se ha hecho *Samsara* para que éste se haga *Nirvâna*; y si el *Nirvâna* es lo Real y el *Samsara* la ilusión, el Buda será lo Real en lo ilusorio y el *Bodisatva* lo ilusorio en lo Real⁸, lo que nos lleva al simbolismo del Yin-Yang. Este paso de lo ilusorio a lo Real es lo que la *Prajñâ-Pâramitâ-Hridaya-Sûtra* describe con estos términos: «Ha partido, ha partido —ha partido hacia la otra Orilla, ha llegado a la otra Orilla—, ¡oh Iluminación, bendita seas!

Cada perspectiva espiritual confronta, por la fuerza de las cosas, una concepción del hombre con una concepción correspondiente de Dios; de ello resultan tres ideas o tres definiciones que conciernen, una al hombre como tal, otra a Dios tal y como se revela al hombre definido de este modo y la tercera, al hombre como Dios lo determina y transforma en función de semejante perspectiva.

Desde el punto de vista de la subjetividad humana, el hombre es el que contiene y Dios es el contenido; desde el punto de vista divino —si uno puede expresarse así—, la relación es a la inversa, pues todo está contenido en Dios y nada puede contenerle. Decir que el hombre está hecho a imagen de Dios, significa al mismo tiempo que *a posteriori* Dios toma frente al hombre algo de esta imagen; Dios es Espíritu puro y en consecuencia el hombre es inteligencia o conciencia; de modo inverso, si definimos al hombre como inteligencia, Dios aparecerá como «Verdad». Con otras palabras: queriendo afirmarse como «Verdad», Dios se dirige al hombre en tanto que está dotado de inteligencia, al igual que se dirige al hombre en desgracia para afirmar Su Misericordia, o al hombre dotado de libre arbitrio para afirmarse como Ley salvadora.

Las «pruebas» de Dios y de la religión están en el propio hombre: «Al conocer su

⁷ Sura La Araña, 45.

⁸ Cf. «Le mystère du Bodisatva», *Etudes Traditionnelles*, mayo-junio, julio-agosto y septiembre-octubre de 1962.

propia naturaleza, conoce también el Cielo», dice Mencius, de acuerdo con otras máximas análogas y muy conocidas. Es preciso extraer de los elementos de nuestra naturaleza la certidumbre-clave que abre la vía a la certidumbre de lo Divino y de la Revelación; quien dice «hombre», dice implícitamente «Dios»; quien dice «relativo», dice «Absoluto». La naturaleza humana en general y la inteligencia humana en particular no se podrían comprender sin el fenómeno religioso que las caracteriza de la manera más directa y completa: al haber captado la naturaleza trascendente —no «psicológica»— del ser humano, captamos la naturaleza de la revelación, de la religión y de la tradición; comprendemos su posibilidad, su necesidad, su verdad. Y comprendiendo la religión no sólo según una determinada forma o según una determinada letra, sino además en su esencia informal, comprenderemos igualmente las religiones, es decir, el sentido de su pluralidad y diversidad; éste es el plano de la gnosis, de la *religio perennis*, donde se explican y resuelven las antinomias extrínsecas de los dogmas.

En el plano exterior y por tanto contingente, pero que tiene su importancia en el orden humano, la *religio perennis* se encuentra en relación con la naturaleza virgen y al mismo tiempo con la desnudez primordial, la de la creación, el nacimiento y la resurrección, o la del gran sacerdote en el *Sancta Sanctorum*, el ermitaño en el desierto⁹, el *sadhu* o el *sanyasi* hindú, del piel-roja en oración silenciosa en una montaña¹⁰. La naturaleza inviolada es a la vez un vestigio del Paraíso terrestre y una prefiguración del Paraíso celestial; los santuarios y los vestidos difieren, pero la naturaleza y el cuerpo humano permanecen fieles a la unidad primera. El arte sagrado, que parece apartarse de esta unidad, en el fondo no hace más que restituir a los fenómenos naturales sus mensajes divinos, a los que los hombres se han hecho insensibles; en el arte la perspectiva del amor tiende hacia el desbordamiento, la profusión, mientras que la perspectiva de la gnosis tiende hacia la naturaleza, la simplicidad y el silencio; es la oposición entre la riqueza gótica y el despojamiento zen¹¹. Pero esto no debe hacernos perder de vista que los mar-

⁹ Como María Egipcíaca, en quien el carácter informal y completamente interior de un amor operado por Dios se acerca a las cualidades de la gnosis, aunque en este caso pudiéramos hablar de «gnosis de amor» (en el sentido de *parabhakti*).

¹⁰ La sencillez del vestido y su color, blanco sobre todo, sustituye a veces al simbolismo de la desnudez en el marco del arte indumentario; en todos los planos el despojamiento inspirado por la Verdad desnuda sirve de contrapeso al «culturalismo» mundano. En otros aspectos el vestido sagrado simboliza la victoria del Espíritu sobre la carne y su riqueza hierática —que estamos bien lejos de censurar—, expresa la inagotable profusión del Misterio y la Gloria.

¹¹ Pero resulta demasiado evidente que el arte sagrado más fastuoso está infinitamente más cercano a la gnosis que el «despojamiento» ignorante y afectado de los «barrenderos» contemporáneos. Sólo la simplicidad cualitativa y noble, y en conformidad con la esencia de las cosas, refleja y transmite un per-

cos o modos exteriores son siempre algo contingente y que todas las combinaciones y todas las compensaciones son posibles, tanto más cuanto que, en la espiritualidad, todas las posibilidades pueden reflejarse entre sí según las modalidades apropiadas.

Una civilización es íntegra y sana en la medida en que se fundamenta en la «religión invisible» o «subyacente», la *religio perennis*; es decir, que lo es en la medida en que sus expresiones o formas dejan translucir lo Informal y tiende hacia el Origen, comunicando de este modo el recuerdo de un Paraíso perdido, pero también, y con mayor razón, el presentimiento de una Beatitud intemporal. Pues el Origen está en nosotros mismos y delante de nosotros a la vez; el tiempo no es más que un movimiento en espiral alrededor de un Centro inmutable.

fume de la sabiduría informal.