

REFLEXIONES SOBRE LA DIVINA COMEDIA DE DANTE, EXPRESION DE LA SABIDURIA TRADICIONAL

Titus Burckhardt

Quien considere a la Divina Comedia de Dante como una pura fantasía poética, en realidad no la comprende del todo, y quien la vea como una construcción conceptual envuelta en ropaje poético no le hace justicia. Dante no es un gran poeta, «a pesar de su filosofía»; es un gran poeta en virtud de su visión espiritual que, precisamente porque abarca más de cuanto se pueda imaginar en un principio, condiciona tanto el sentido como la forma de la obra. Está en la naturaleza del arte sacro el ser a la vez verdadero y bello, incidiendo así en todos los planos del alma y, al mismo tiempo, en el corazón, la razón, la imaginación y la percepción sensible, infundiéndoles el presentimiento de la Unidad divina.

El artista no es tanto el inventor como el que conoce y percibe, puesto que las formas que dan sentido a las cosas ya están inscritas en ellas; lo único que tiene que hacer es separar las cualidades esenciales, que corresponden más al ser que al devenir, de lo que es accidental y fortuito. Por eso, en su descripción de los invisibles mundos psíquicos y espirituales, Dante pudo referirse a la estructura del universo visible tal como los sentidos la captan desde el punto de vista terrenal. Sobre la validez de este punto de vista, anclado en la naturaleza del propio hombre, ya nos hemos pronunciado en otro lugar; sólo nos queda, pues, llamar la atención sobre el significado que, en parte sobre la base de los prototipos ya existentes, en parte según su propio criterio, Dante atribuye a los elementos del universo visible.

Ya hemos dicho que las condiciones de ser o de conciencia correspondientes a los siete cielos planetarios pertenecen al mundo de la materia sutil o psíquica; en realidad, los diversos movimientos de los planetas demuestran que debe tratarse aún de un mundo condicionado por la forma. Para ser más exactos, las condiciones así representadas son de tipo tanto psíquico como espiritual; son como una extensión del Espíritu divino al campo de la psique, o como una ascensión de la psique al campo del Espíritu. Y es justo que así sea, puesto que el hombre es esencialmente espíritu; una condición que en cierto modo incluya el conocimiento de Dios, puede caracterizarse por una cierta disposición de ánimo, aunque no quedarse reducida a esto. El propio Dante lo explica poniendo en labios de Beatriz que el espíritu de cada elegido tiene su propio «sitio» en el último cielo sin forma, y comparece al mismo tiempo en una esfera correspondiente a su tipo de beatitud (Paraíso, IV, 28-39). La naturaleza luminosa de los planetas y la regularidad de sus revoluciones son una expresión del hecho de que los estados psíquicos a los que aluden ya participan,

a pesar de su coloración aún individual, del carácter inmutable del Espíritu puro y eterno. Es como si el alma, sin perder su forma individual, se convirtiera en un cristal que no opusiera ya ninguna resistencia a la luz divina.

Dante traduce la diversa extensión de las esferas que se contienen unas a otras, y que como tal es de naturaleza cuantitativa, al plano cualitativo, escribiendo:

Los círculos corpóreos son mayores o menores
Según la mayor o menor virtud
Que por sus partes se extiende.
(Paraíso,, XXVIII, 64-66)

La palabra «virtud» se entiende aquí en el sentido latino de virtus, fuerza invisible.

La esfera más alta y más amplia no es el cielo de las estrellas fijas, sino el Empíreo invisible que se extiende más allá, comunicando su propio movimiento a todos los demás cielos; en realidad, el movimiento del cielo de las estrellas fijas no es unitario; está determinado, bien por la revolución diaria, bien por la precesión de los equinoccios, que funciona en sentido opuesto a aquélla; sólo el Empíreo posee un movimiento constante respecto al cual se miden todos los demás movimientos, por lo que Dante dice que el tiempo tiene allí sus raíces y sus ramas en los demás cielos (Paraíso, XXVII, 118). De hecho, el tiempo es mensura motus, medida del movimiento, y, como en el caso del Cielo supremo, «su movimiento no está medido por otro, sino que los otros están medidos por éste» (ibidem, 115-117); con él viene dado el tiempo; corresponde a la duración unitaria, no mensurable en sí misma, así como, por su desmesurada extensión, corresponde al espacio total. Traspuesto al ámbito espiritual, esto significa que la condición ilustrada por esta esfera, a la que Dante tiene acceso al final de su ascensión, a través de los cielos estrellados, representa el umbral del mundo puramente espiritual, informal: «Sus partes, cercanísimas y excelsas, son tan uniformes que no sé decir por qué lugar Beatriz me introdujo» (Paraíso, XXVII, 100-102).

La naturaleza del mundo que, inmóvil,
En el centro, a todo lo demás mueve en torno suyo,
Tiene aquí su principio;
No otro lugar que la divina mente
Tiene este cielo, y la virtud que de él emana
Y el amor que lo impulsa, en él se encienden.

Luz y amor lo abarcan en un círculo
Como él a los demás; cerco
Que sólo quien lo circunda entiende.
(Paraíso, XXVII, 106-114)

Desde este umbral, Dante contempla los coros de ángeles que dan vueltas en torno al centro divino y se maravilla de que, como «lo ejemplar» (modelo) y «el ejemplo» (copia), los coros de los ángeles y las esferas celestes que se contienen mutuamente, «concurden inversamente» (Paraíso, XXVIII, 55); a lo que Beatriz le responde que, en correspondencia con la naturaleza corpórea, lo que posee mayor fuerza e inteligencia debe también ocupar mayor espacio (ibídem, 73-78). En otras palabras, no existe ninguna imagen espacial que pueda reflejar directamente la jerarquía de los grados de la existencia, pues Dios es el centro más profundo del mundo, y como tal es comparable a un plinto en torno al cual gira toda la vida, siendo al mismo tiempo la realidad omnicomprendiva que sólo sabemos representarnos como espacio ilimitado.

Si el orden geocéntrico y, por ende, antropocéntrico, de las esferas celestes; representa la imagen inversa de la jerarquía teocéntrica de los ángeles, el embudo infernal con sus simas más estrechas cuanto más profundas es, por así decirlo, su correspondiente negativo: mientras que el coro de los ángeles está configurado por el conocimiento de Dios y movido por el amor, el infierno está determinado por la ignorancia y el odio. Sin embargo, el purgatorio, que, según las explicaciones de Dante, surge en el polo opuesto de la tierra tras la caída de Lucifer en el centro terrestre, es un contrapeso del infierno.

Probablemente Dante creía en el orden geocéntrico de los cielos estrellados, entendiendo, desde luego, la posición en el espacio del infierno y del purgatorio sólo en sentido alegórico; e incluso, en otra parte, dice del sentido de las esferas celestes:

Así conviene hablar a vuestro entendimiento,
Ya que sólo aprende mediante los sentidos
Lo que del intelecto hará al fin digno.
Por eso condesciende la Escritura
A vuestra facultad, y pies y manos
A Dios atribuye, y otra cosa entiende;
Y la Santa Iglesia, con aspecto humano
A Gabriel y Miguel os representa.
(Paraíso, IV, 40-47).

En su Convite, Dante habla de los diversos significados de las Sagradas Escrituras, haciendo valer claramente el mismo

razonamiento para el propio poema (Convite, II, I); habla de los sentidos literal, alegórico, moral y anagógico, observando que los teólogos entienden el sentido alegórico de otro modo que los poetas, para los que se trataría, en último término, de «verdades revestidas de hermosas mentiras»; está claro que el propio Dante utiliza la alegoría en un sentido más riguroso; y si para expresar una verdad se sirve a veces de fábulas antiguas, nunca lo hace a la manera superficial y festiva de las alegorías del Renacimiento. El ejemplo clásico de las cuatro interpretaciones de un texto es Jerusalén, que en sentido literal es una ciudad de Palestina, alegóricamente es la imagen de la Iglesia, moralmente es el alma creyente y anagógicamente es la Jerusalén celestial, arquetipo del alma o del mundo contenido en el Espíritu divino. Es preciso percatarse de que estas cuatro interpretaciones no se superponen artificialmente o sobre la base de un esquema conceptual cualquiera; corresponden sencillamente a los cuatro aspectos del mundo al que el hombre pertenece: a su aspecto exterior o «efectivo» en sentido literal; a sus aspectos generales en sentido lato o alegórico; a su aspecto interior, referido al alma y, por ello, moral o ético; y a su aspecto puramente espiritual, que refleja al propio Dios, es decir, anagógico. Estas diversas «dimensiones» son inherentes a todo auténtico símbolo que exprese la realidad de manera típica.

A través de las metáforas que Dante utiliza para describir el infierno, es fácil observar cómo una verdad espiritual se concreta inmediatamente y sin tentativas conceptuales en una imagen; así por ejemplo, la metáfora de la selva de zarzas donde están atrapadas las almas que se pasaron la vida rebelándose contra el Destino (Infierno, XIII): es la imagen de una condición privada de toda libertad y satisfacción, de una existencia al borde de la nada, resultado de la contradicción inherente al suicidio, esto es, de una voluntad que niega y quiere destruir la existencia, que es, sin embargo, su propia premisa y sustancia. Ya que el «yo» no puede por sí solo precipitarse en la nada, cae por su acción destructiva en la nada aparente, representada por las malezas desiertas, y que sigue siendo un «yo» en su sufrimiento impotente más que nunca concentrado sobre sí mismo. Todo lo que Dante dice de la selva infernal sirve para profundizar en esta verdad: la planta cuya rama es cortada por un ignorante se lamenta de su herida y lo llama despiadado; las almas de los dilapidadores perseguidas por los perros (también ellos desprecian la existencia dada por Dios) irrumpen en la selva de zarzas y la llenan de sangre, y el árbol privado de sus ramas implora al poeta que recoja las hojas al pie del tronco, como si el «yo» desautorizado, encerrado en ese árbol, considerase aún suyos esos fragmentos muertos y ya separados. En ésta, como en otras descripciones del infierno, cada detalle es de una pavorosa y precisa agudeza de expresión.

Las imágenes del infierno son tan plásticas porque están formadas por la misma materia en que, en su pasión, consiste el alma humana.

En la descripción del purgatorio se añade una dimensión diferente y menos tangible: la realidad psíquica alcanza amplitud cósmica, comprendiendo en sí misma el cielo estrellado, los días y las noches, y el perfume de todas las cosas. A la vista del paraíso terrestre desde la cima de la montaña del purgatorio, Dante evoca en unos pocos versos todo el milagro de la primavera; la primavera terrenal que se convierte en primavera del alma, imagen de la condición original e íntegra del alma humana.

Para representar las condiciones puramente espirituales, propias de las esferas celestes, Dante debe servirse a veces de metáforas; así, por ejemplo, cuando explica cómo el espíritu humano, al profundizar en la sabiduría divina, se transforma gradualmente en ella: Dante contempla a Beatriz, que tiene fijos los ojos en las «ruedas eternas», y, mientras se concentra en la imagen, le ocurre como a Glauco, que por haber probado una hierba maravillosa se transformó en dios marino:

El transhumanar, expresar «per verba»

No se podría, mas baste con el ejemplo

De aquél a quien la gracia de esta experiencia beneficie.

(Paraíso, I, 70-72)

Si bien en los cantos del Paraíso el lenguaje se vuelve quizá más abstracto, tanto más ricas de contenido son las imágenes de que se vale Dante; hay en ellas una auténtica fascinación que revela cómo tenía una visión espiritual de aquello que intentaba expresar con palabras. Es poeta en tanto en cuanto es visionario cuando, por ejemplo, compara la ascensión ininterrumpida de las almas santas obedientes a la atracción divina con el movimiento de los copos de nieve, al mismo tiempo ascendente y descendente (Paraíso, XXVII, 67-72).

Cuanto más simple es una imagen, más amplio es su contenido; en realidad, una prerrogativa de la simbología estriba en saber expresar, con su carácter concreto y al mismo tiempo abierto, verdades que escapan al concepto mental. No queremos decir con esto que la metáfora tenga un trasfondo irracional e inconsciente; su significado es fácilmente reconocible aun cuando trascienda al mero pensamiento. Este significado procede del espíritu y se abre al espíritu, al intelecto, del que Dante habla como la capacidad cognoscitiva suprema y más interior, que por principio está desligada de toda forma sensible y conceptual y tiene la virtud de llegar hasta la esencia eterna de las cosas:

En el cielo que más de Su luz toma

Estuve yo, y vi casas que narrar

No sabe ni puede el que de allí desciende;
Puesto que cuando a su deseo llega,
Nuestro intelecto tanto profundiza
Que no puede seguirlo la memoria.
(Paraíso, I, 4-9)

Dante ha exigido a la poesía todo aquello de lo que ella es capaz; no podía elevarse más alto ni decir más con menos palabras. Un solo verso como éste, que alude a Beatriz y a la vez al resplandor de la certeza espiritual, revela toda su maestría:

Venciéndome con la luz de una sonrisa...
(Paraíso, XVIII, 19)

Dante se apreció en su justo valor al situarse entre los seis máximos poetas de todos los tiempos (Infierno, IV, 100 - 102); la seguridad de este juicio sobre sí mismo es, por lo demás, típica de él.

Durante el Renacimiento, aún se discutía si Dante había visitado realmente el paraíso y el infierno. Aunque este problema pueda parecer ingenuo al lector moderno, sin razón, por otra parte, quizá también él se pregunte de dónde sacaba Dante la certeza -y si no era certeza, entonces, la presunción- que le permitía juzgar tan clara y duramente el destino del hombre después de la muerte. Una respuesta sería que, como hombre del siglo XIII, Dante no hubiera podido ni diluir psicológicamente la doctrina tradicional de la salvación y la perdición, ni concebir los ejemplos históricos sino en un sentido típico. Pero con esto aún no se explica cómo pudo haber experimentado las condiciones que describe tan vivamente, porque, de un modo u otro, las experimentó. Nuestra respuesta es la siguiente: el conocimiento del alma humana es esencialmente autoconocimiento que, si va hasta el fondo, llega mucho más allá de todo lo que puede imaginar el hombre común. Cuando conoce en qué consiste su alma, el hombre conoce al mismo tiempo los bastidores psíquicos del mundo humano que lo rodea; ve las trazas del infierno en esta existencia terrena como lo que son, a saber, como manifestaciones de una fuerza de atracción que tiene su centro, no en el hombre; sino en una zona cósmica inferior, y capta las posibilidades celestiales aún más directamente, porque cuanto más altas y más reales son, más entran en un campo del ser en el cual sujeto y objeto son apenas distinguibles.

Dante recorre el infierno como espectador de excepción. «No te cuides de ello, sino mira y pasa», le dice Virgilio. Participa de la beatitud de las condiciones celestiales en tanto en cuanto ésta consiste en el propio mirar. Sale del purgatorio sin sufrir ni una sola de las penas con las que otros deben expiar sus errores, y los propios

ángeles borran de círculo en círculo las marcas del pecado de su frente. ¿Qué significa esto sino que Dante no procede por la vía del mérito activo sino por gracia particular, la del Conocimiento? Si Virgilio le dice que para él no hay otra vía hacia Beatriz, la Sabiduría divina, que la que pasa por el infierno, esto significa que el conocimiento de Dios se alcanza por la vía del autoconocimiento; el autoconocimiento exige que se tengan en cuenta todos los abismos de la naturaleza humana y se eliminen todas las ilusiones sobre uno mismo radicadas en el alma pasional; no hay expiación mayor que ésta. Sólo en el último peldaño del purgatorio, Dante se ve obligado a atravesar el fuego para llegar al paraíso terrenal. Y si Beatriz va en seguida a su encuentro con reproches ardientes que mueven a su alma a un doloroso arrepentimiento (Purgatorio, XXX, 55 ss.), el sentido del discurso de la mujer es que él se ha aferrado por demasiado tiempo a su imagen terrena, hasta seguirla al reino de lo invisible; ella no le recrimina ningún pecado en particular, sino el de no haberse concentrado en lo que es eterno y real, y respecto a lo cual todo el resto no es más que una ilusión.

La severidad con que Dante juzga a sus contemporáneos no tiene nada que ver con la intolerancia que olvida la esencia imprevisible de la gracia divina; Dante colocó en el paraíso almas que nadie esperaba encontrar en él. Lo contrario ocurre con la aparente tolerancia de nuestro tiempo, que se basa en una duda evidente o secreta sobre el destino último del hombre; es como un crepúsculo en el cual ni la luz ni la sombra se perfilan claramente. Dante sabía mejor que nadie, qué es la dignidad original del hombre, distinguía claramente en el hombre el rayo de luz divina, cual prenda infinitamente preciosa cuyo desprecio debía reconocer como culpa y traición.

Para él, la dignidad primordial del hombre consiste esencialmente en el don del “intelecto”, que no es la mera capacidad de pensar, sino que es como un rayo de luz interior que une al alma con la fuente divina de todo conocimiento:

Bien veo que jamás se sacia
Nuestro intelecto, si no lo ilustra aquella Verdad,
Fuera de la cual no hay nada cierto.
(Paraíso, IV, 124-126)

De las almas condenadas, Dante dice que han perdido el bien del intelecto (Infierno, III, 18); lo cual no significa que ya no tengan capacidad de pensar, desde el momento en que Dante las hace razonar entre sí; poseen incluso el don de prever vagamente el futuro, ignorando al mismo tiempo el presente (Infierno, X, 97 ss.). Lo que en ellas ha quedado sepultado para siempre es la visión del corazón, esa capacidad situada en el centro del ser, allí donde se unen amor y conocimiento. Dante describe el auténtico amor como

una especie de conocimiento y al espíritu -el intelecto- como amante: a fin de cuentas, ambos, no tienen sino una misma meta, que es infinita.

En el hombre incorrupto, todas las demás capacidades psíquicas se refieren al centro esencial: «Yo soy como el centro del círculo, al cual todas las partes de la circunferencia se refieren de igual modo», pone Dante en boca del amor-intellectus en su Vita nova, «pero tú no eres así» (Ego tanquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiae partes, tu autem non sic) (XII, 4). En la medida en que el ambicionar y el querer se alejan de este centro, impiden al alma abrirse espiritualmente a lo eterno: «la pasión, el intelecto ata» (Paraíso, XIII, 120). Cuando Dante dice de las almas condenadas que han perdido el bien del intelecto, quiere decir que en ellas la voluntad se ha desviado definitivamente del centro esencial. El impulso volitivo que niega a Dios se ha vuelto en ellas instinto central; están en el infierno porque, a fin de cuentas, quieren el infierno:

Los que murieron con Dios airados
De todos los países aquí acuden,
Y a traspasar el río se apresuran;
Tanto la justicia divina los incita
Que el temor se convierte en deseo.
(Infierno, III, 122-126)

No ocurre lo mismo con las almas que sufren las penas del purgatorio: su voluntad no ha negado el elemento divino del hombre, sino que lo ha buscado en lugares erróneos; en su nostalgia del infinito, se han dejado engañar: en un pasaje del Paraíso dice Beatriz a Dante:

Veo claramente cómo ya resplandece
En tu intelecto la eterna luz,
Que, vista por sí sola y para siempre,
El amor enciende;
Y si otra cosa vuestro amor reclama,
De aquélla no es sino un vestigio
mal conocido que en ésta se trasluce.
(Paraíso, V, 7-12)

Cuando con la muerte desaparecen el objeto de la pasión y la ilusión de su bondad divina, estas almas experimentan su ansia como lo que realmente es: un consumirse por las apariencias que no acarrea sino dolores. Debatándose dentro de los límites de su placer, reconocen

negativa e indirectamente qué es la realidad divina, este conocimiento es su arrepentimiento. Con ello desaparece gradualmente el instinto errado que continúa actuando en ellas sin la aprobación del corazón, hasta que la negación de la negación no desemboque en el Sí de la libertad primordial, vuelta hacia Dios:

De la mundicia, sólo la voluntad da prueba,
Que, completamente libre para cambiar de sitio,
Al alma induce y a su deseo ayuda.
Ya antes lo quiso, mas no le dejó el talento,
Que, contra su voluntad, la divina justicia
Tanto como puso en pecar pone en tormento.
(Purgatorio, XXI, .61-66)

Aquí hemos tocado un motivo de fondo de la Divina Comedia: la relación recíproca entre conocimiento y voluntad. El conocimiento de las verdades eternas está potencialmente presente en el espíritu humano, el intelecto; pero su desarrollo está en un primer momento condicionado por la voluntad: negativamente, por el pecado del deseo, y positivamente, por su superación. Las diversas penas del purgatorio descritas por Dante pueden interpretarse, por tanto, bien como estados sucesivos a la muerte, bien como peldaños del acceso que conduce a la condición intacta y original en la que conocimiento y querer o, más exactamente, el conocimiento del fin eterno del hombre y la aspiración al placer, ya no son divergentes. En el momento en que Dante entra en el paraíso terrenal, en la cumbre de la montaña del purgatorio, Virgilio le dice:

No esperes mis palabras ya, ni mi consejo:
Libre, recto y sano es tu albedrío,
Y error sería no hacer según su juicio:
Por lo que corona y mitra yo te ciño.
(Purgatorio, XXVII, 139-142)

El paraíso terrenal es, por así decirlo, el «lugar» cósmico donde el rayo del Espíritu divino, que traspasa todos los cielos, toca a la condición humana, pues a partir de ésta, Dante se ha elevado hasta Dios por Beatriz.

Mientras que en el hombre pecador es la voluntad la que determina la medida de su conocimiento, en los elegidos la voluntad surge de su Conciencia del orden divino. Su voluntad es, en otras palabras, la expresión espontánea de su visión de Dios, por lo cual su jerarquía en

el cielo no viene dictada por ninguna coerción; esto es lo que el alma de Piccarda explica al Poeta en el cielo de la luna, respondiendo a la pregunta de si los Bienaventurados de una esfera no aspiran a una esfera superior «para ver más y para mejor hacerse afectos»:

Hermano, nuestra voluntad se aquieta
Por la virtud de caridad que nos lleva a querer
Sólo lo que tenemos y otra cosa no ansía.
Si deseásemos estar más elevados,
En desacuerdo estarían nuestros deseos
Con la voluntad de Aquel que aquí nos puso;
Verás que eso no cabe aquí en estas esferas
Si aquí la caridad es necesaria
Y su naturaleza bien la consideras:
Constituye más bien, la bienaventuranza
Que te conformes a la voluntad divina
Para que nuestras voluntades sean una sola:
El ir así, de grado en grado, como vamos
Por este reino, a todo el reino place,
Tanto como al Rey, que a su querer confórmanos:
En su voluntad está nuestra paz:
Ella es aquel mar donde todo confluye,
Tanto lo que ella crea como lo que genera
La naturaleza.
(Paraíso, III, 70-87)

Conformarse a la voluntad divina no significa falta de libertad, sino, al contrario: la voluntad que se rebela contra Dios es por ello mismo víctima de la coerción, por lo cual «los que con Dios mueren airados» tienen miedo de llegar al infierno «al que la divina justicia les incita» (Infierno, III, 121-126); la aparente libertad de la pasión se transforma en esclavitud del instinto «Que, contra su voluntad, la divina justicia, tanto como puso en pecar pone en tormento» (Purgatorio, XXI, 61-66), mientras que la voluntad de aquellos que conocen a Dios brota de la misma fuente de la libertad. La verdadera libertad de la voluntad depende, por consiguiente, de su relación con la Verdad, que a su vez constituye el contenido del conocimiento esencial. Por el contrario, la más alta visión de Dios de que Dante habla en su obra, está en armonía con el cumplimiento espontáneo de la voluntad divina. El conocimiento coincide con la Verdad divina y la voluntad coincide con el Amor divino, y ambas cualidades se revelan como aspectos del Ser divino, uno inmóvil y otro en movimiento. Esta es la conclusión de la Divina Comedia y al mismo tiempo la respuesta al esfuerzo de Dante por captar el origen eterno del ser humano en la Divinidad:

Mas no para eso eran mis plumas;
Si no hubiera sido mi mente iluminada
Por un fulgor que satisfizo su deseo.
Faltó aquí fuerza a la alta fantasía;
Mi deseo y mi voluntad, empero, ya giraban
Como rueda a la que a su vez impulsa
El amor que mueve al Sol y a las demás estrellas.
(Paraíso, XXXIII, 139-145)

Nunca faltará algún estudioso que asegure que Beatriz no existió jamás, sosteniendo que todo lo que Dante dice de ella se refiere en realidad a la Sabiduría divina, la Sophia. Esta concepción indica la confusión entre símbolo auténtico y alegoría, en la acepción que el Renacimiento da a este término; en este sentido, una alegoría es más o menos una invención conceptual, un disfraz artificioso de conceptos generales, mientras que la simbología auténtica está contenida, como ya decíamos, en la esencia de las cosas mismas. El hecho de que Dante preste a la Sabiduría divina la imagen y el nombre de una mujer noble y bella viene dictado por una ley imperiosa; no sólo porque este aspecto femenino, en su sentido más sublime, es, en cuanto objeto de conocimiento, inherente a la Sabiduría divina, sino también porque la presencia de la divina Sophia se le ha revelado a través de la mujer amada. Esto nos proporciona la clave para comprender, por lo menos en líneas generales, la alquimia espiritual en virtud de la cual el profeta transforma las apariencias sensibles en esencialidad suprasensible: si el amor capta toda voluntad llevándola a confluir al centro del ser, un amor tal tiene la posibilidad de convertirse en conocimiento de Dios. El medio que conduce del amor al conocimiento, es la belleza: cuando ésta se experimenta en su inagotable esencia que libera de todos los confines, le es inherente un aspecto de la Sabiduría divina; por eso la atracción entre los sexos puede conducir al conocimiento de lo divino, ya que el deseo puede ser absorbido y anulado por el amor, y la pasión por la experiencia de la belleza.

El fuego que Dante debe atravesar en el último escalón antes de alcanzar el Paraíso terrenal (Purgatorio, XXVII), es el fuego en el que los lujuriosos deben, purgar sus pecados. «Entre tú y Beatriz está este muro», dice Virgilio a Dante en el momento en que éste teme atravesar las llamas (ibid., 36). «Tan pronto estuve dentro, me habría arrojado a un vidrio ardiente para refrescarme» (ibid., 49-50). La inmortal Beatriz hace frente a Dante, primero con severidad (Purgatorio, XXX, 103 ss.), pero después con tierno amor, y, mientras lo conduce hacia las esferas celestes, le revela su propia belleza, que su mirada resiste a duras penas (Paraíso, XXI, 1 ss., XXIII, 46.48). Es significativo que Dante no se refiera más, como en

su Vita Nova, a la belleza del alma de Beatriz, a su bondad, a su inocencia, a su humildad, sino que hable solamente de su belleza visible: lo que es exterior se convierte en símbolo de lo interior, la percepción sensible se convierte en expresión de la visión espiritual. Dante aún no es capaz de mirar directamente la luz divina, y por eso la contempla en el espejo de los ojos de Beatriz (Paraíso, XVIII, 16-18; XXVIII, 3 ss.). Sólo al final, en el cielo supremo, Beatriz se substraer completamente de su vista y su mirada permanece fija en la fuente de luz divina hasta consumirse en ella (Paraíso, XXXIII, 82-84).

La justicia movió a mi supremo autor:
Me hicieron la divina potestad,
La suma sabiduría y el amor primero.
Antes que yo, nada hubo creado
Sino lo eterno, y permanezco eternamente:
Vosotros, los que entráis, abandonad toda esperanza.
(Infierno, III, 1-9)

Frente a estas célebres palabras escritas en la puerta del infierno, más de un lector moderno tiende a decir con el Poeta: «Maestro, su significado me espanta» (ibid., 12), pues les resulta difícil conciliar la representación de la condena eterna con la idea de amor divino, «el amor primero». Sin embargo, para Dante el amor divino es el origen de la creación como tal; en realidad, el amor divino ha proporcionado la existencia al mundo creado «de la nada», haciéndolo participar del Ser divino. Así entendido, el amor divino, sin ser distinto del amor, pierde todos los límites que se le puedan atribuir desde un punto de vista humano; es la expresión de la abundancia del Ser y de la beatitud contenida en Dios, un exceso que revierte en la nada o en el casi nada. En realidad, en la medida en que el mundo es distinto de Dios, tiene su raíz en la nada. Por otra parte, le es inherente necesariamente una parte de negación de Dios, y la amplitud ilimitada del amor divino se pone de manifiesto tanto en la aceptación de, incluso, esta negación de Dios como en la concesión de su existencia. Por lo tanto, la existencia de las posibilidades infernales depende del amor divino, pero al mismo tiempo tales posibilidades son condenadas por la justicia divina como negaciones de Dios.

«Antes que yo, nada hubo creado, Sino lo eterno, y permanezco eternamente»: las lenguas semíticas distinguen entre la eternidad, que sólo se refiere a Dios, equivalente a un eterno Ahora, y la duración eterna, propia de las condiciones del más allá; el latín escolástico distingue entre aeternitas y perpetuitas, pero no así el latín vulgar, por lo cual ni siquiera Dante pudo expresar claramente

esta distinción. Pero ¿quién sabía mejor que él que la duración del más allá no es idéntica a la eternidad de Dios, así como la existencia fuera del tiempo del mundo de los ángeles no es comparable a la duración del infierno, parecida a un tiempo rígido? Si bien la condición de los condenados no tiene fin en sí misma, vista desde Dios no puede ser sino finita.

«Vosotros, los que entráis, abandonad toda esperanza»: inversamente podría decirse: quien todavía espera en Dios, no deberá pasar por esta puerta. La condición de los condenados es la desesperación, así como la esperanza sería la mano abierta para recibir la gracia.

Al lector moderno le parece extraño que Virgilio, que, sabio y benévolo, pudo conducir a Dante hasta la cima del Purgatorio, deba tener su propia sede, como todos los demás sabios y héroes de la antigüedad, en el limbo. Sin embargo, Dante no pudo colocar al no bautizado Virgilio en uno de los cielos sólo alcanzables en virtud de la gracia. Mas, si se observa detenidamente, en la obra dantesca se pone en evidencia una extraña fractura que aparece como el indicio de una dimensión no realizada. En su conjunto, describe el limbo como un lugar oscuro, sin luz y sin cielo, pero apenas Dante entra con Virgilio en el «noble castillo» donde pasean los sabios de la antigüedad «por prados de fresco verdor», habla de un «lugar abierto, luminoso y alto» (Infierno, IV, 115 ss.), como si ya no se encontrara en las capas subterráneas de la tierra.

«Había allí gentes de mirar reposado y grave,
de gran autoridad en su semblante
Hablaban con parsimonia, la voz suave»
(Ibid., 112-114)

Todo esto ya no tiene nada que ver con el infierno, pero tampoco puede incluirse directamente bajo la gracia cristiana.

Se plantea aquí, pues, el problema de si Dante tenía una actitud fundamentalmente negativa respecto a las fes no cristianas. En un pasaje del Paraíso, en el que Dante coloca entre los elegidos al príncipe troyano Rifeo (XX, 67 ss.), habla de la imponderabilidad de la elección divina y aconseja a los hombres que no la juzguen a la ligera. ¿Qué podría significar Rifeo para Dante sino un ejemplo lejano de un santo extra-eclesiástico? No decimos extra-cristiano, puesto que para Dante cualquier revelación de Dios en el hombre es Cristo.

Surge un segundo problema: ¿Era consciente Dante de que la configuración de la Divina Comedia se acercaba mucho a ciertas obras de la mística islámica que le son afines? El género del poema épico que describe en forma alegórica la vía del que conoce a Dios no

es raro en el mundo islámico. Es presumible que algunas de esas obras hubieran sido traducidas en lengua provenzal, y es bien sabido que la comunidad a la que Dante pertenecía, los «Fedeli d'Amore», tenía relación con la Orden de los Templarios, situada en Oriente y abierta al mundo espiritual islámico. Es posible encontrar para casi cada elemento importante de la Divina Comedia un prototipo correspondiente en los escritos esotéricos del Islam: para la interpretación de las órbitas de los planetas como niveles de conciencia espiritual; para la subdivisión del infierno; para la figura y el papel de Beatriz, etc. Sin embargo, a juzgar por ciertos pasajes del Infierno de Dante (XXVIII, 22), es más bien improbable que él hubiera conocido y reconocido al Islam como religión. Es mucho más verosímil que hubiese tenido acceso a escritos no directamente islámicos; las cosas que en este sentido se adjudiquen a Dante resultarán mucho más fuera de lugar de lo que la investigación comparada pueda suponer. Las verdades espirituales son como son, y los espíritus pueden encontrarse en un nivel determinado de conciencia sin haber conocido jamás la existencia uno del otro en el plano terrenal.

NOTAS

DANTE, Paraíso, I, 103-105.

Sobre la esencia de la intuición en el sentido espiritual de la palabra, cfr.: René GUENON, Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, París, 1932, cap.: «Caractères essentiels de la métaphysique».

Tal intuición, irrefutable sobre todo en los campos matemático y musical, sería, respecto a una intuición verdaderamente espiritual, como una imagen en un espejo cóncavo: la «deformación» tiene su origen en la intromisión del -yo-.

La investigación más reciente, que trabaja sólo con estadísticas, prefiere evitar todo axioma hasta casi eliminar conceptualmente el propio pensamiento.

Esto es especialmente válido para la teología latina, mientras que algunos Padres de la Iglesia griega, como Dionisio el Areopagita, perciben la Esencia divina más allá del Ser como “tinieblas sobre la luz”.

Al término «metafísico» se le confiere así un alcance mucho mayor del que tenía en Aristóteles.

Con ello entendemos, de conformidad con el uso general, el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam, no olvidando, sin embargo, que incluso otras religiones, hasta aquellas que llamamos politeístas, son conscientes de la unidad del Origen supremo.

Clemente de Alejandría y otros Padres de la Iglesia usan el término gnosis para referirse al conocimiento supra-racional de Dios. Cfr. en este contexto: Frithjof Schuon, *Sentiers de Gnose*, París, 1957.

El hecho de que el propio espíritu universal tenga un aspecto activo o «masculino» y un aspecto pasivo o «femenino» se ve expresado en las designaciones, que se complementan mutuamente, intellectus y spiritus; en árabe, 'aql (masculino) y rûh (femenino).

Existen otras afinidades entre la cosmología griega y la hindú del sankhya, especialmente en relación con la teoría de los elementos, que no deben confundirse con sustancias físicas del tipo de los elementos químicos. Cfr. nuestro libro *Alchemie, Sinn und Weltbild*, Olten, 1960, pp. 73-76 [trad.: *Alquimia. Significado e imagen del mundo*. Esplugues de Llobregat, Plaza-Janés, 1976, Paidós, Barcelona].

Propia de San Juan Evangelista. (N. del T.)

Paraíso, XIII, 51 ss. Las «otras sustancias» en que se refleja la luz divina son variaciones de la materia prima, que constituye a su vez el polo receptivo y pasivo de la «forma primera», es decir, del Logos.

La Escolástica de la baja Edad Media resolvió la síntesis de la filosofía platónica y de la aristotélica en favor de una concepción más rigurosa de esta última, preparando así su propio fin y la victoria del racionalismo.

No queremos decir con esto que el monoteísmo sea en sí patrimonio de una raza; se trata solamente de cierto -estilo- de pensamiento y palabra.

La doctrina cristiana de la Trinidad tiene algunas aplicaciones cosmológicas; también en este sentido coincide fundamentalmente con la teoría de los aspectos o de las cualidades divinas, perdiendo así su carácter particular y exclusivo.

Sobre la relación entre revelación y conocimiento espiritual inmediato, cfr.: Frithjof SCHUON, Les Stations de la Sagesse, París, 1958; cap.: «Orthodoxie et Intellectualité».

James JEANS, Die neuen Grundlagen der Naturerkenntnis, Stuttgart, 1935.

B. BAVINK, Hauptfragen der heutigen Naturphilosophie, Berlín, 1928.

Josef GEISER, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, Münster (Westfalia), 1915.

Es interesante notar, en este contexto, que sea ahora, precisamente, la primera vez que se ve seriamente perjudicada la pureza del agua, del aire y de la tierra. La pureza de estos elementos, que siempre se restablece por sí sola, es la expresión del equilibrio de la naturaleza, razón por la cual tierra, agua, aire y fuego fueron sagrados en todas las edades precedentes.

Esto puede suceder también independientemente de los peligros de la fisión atómica.

El hecho de que los gobiernos intervinieran en el control de nacimientos significaría una intromisión en la vida del individuo inimaginable hasta ahora, incluso bajo los regímenes dictatoriales más feroces.

Véase la excelente crítica de la teoría einsteiniana de Maurice OLLIVIER en *Physique moderna et Réalité*, Editions du Cédre, París.

Estas líneas ya habían sido escritas cuando nos enteramos a través de un informe del científico español Julio PALACIOS («El hundimiento de una teoría», en ABC, Madrid, noviembre de 1962) de que, según la revista de la sociedad norteamericana de óptica, Wallace Kantor, de la Western University of California, demostró inequívocamente con sus experimentos que la velocidad de la luz no es constante en el sentido einsteiniano, sino que disminuye o aumenta según el movimiento de la fuente luminosa. La teoría de Einstein ha sido, pues, privada de todo fundamento; de todos modos, tendrá que pasar mucho tiempo antes de que sus elucubraciones desaparezcan de los libros de texto y se saquen las debidas conclusiones de esta delusión; hay que darse cuenta de que la relatividad de esta existencia espacio-temporal, que indudablemente subsiste desde un punto de vista más elevado, no puede ser demostrada a partir de un elemento cualquiera, como es la velocidad de la luz, correspondiente a esta misma existencia. Considerada con la debida perspectiva histórica, la teoría einsteiniana de la relatividad aparecerá quizá como un equivalente de la filosofía existencialista que, con la ayuda de análisis lógicamente desesperados, quiere demostrar que la lógica no es válida.

De igual modo se oponen a la teoría de Einstein los cálculos del doctor Harlan Smith, de la Universidad de Texas, relativos a ciertos cuerpos celestes «quasi-estelares» que a una distancia de un billón de años-luz y con diámetros de, por lo menos, mil años-luz, presentan pulsaciones de luz de cerca de trece años.

Cfr. nuestro libro sobre Alquimia, op. cit, 42

Véase René GUENON, *Le Symbolisme de la Croix*, París, 1931.

A este aspecto de la forma se refiere la distinción hindú entre nâma, nombre, y rupa, forma; el nombre corresponde aquí a la esencia, y la forma a la existencia psicofísica limitada.

Toda imagen de la variedad indiferenciada de las posibilidades contenidas en el puro Ser es necesariamente incompleta y paradójica; lo cual no significa que no sea posible conocer la realidad en cuestión.

Cfr. Douglas DEWAR, *The transformist Illusion*, Murfreesboro (Tennessee), 1957, y también Louis BOUNOURE, *Déterminisme et Finalité*, «Coll. Philosophique», París, Flammarion.

Cfr. Douglas DEWAR, op. cit.

Ibid.

TEILHARD DE CHARDIN escribe a este respecto: «Nada es por naturaleza tan susceptible y fugaz como un inicio. Mientras un grupo zoológico es aún joven, sus características permanecen indeterminadas. Su estructura es delicada; sus dimensiones son débiles. Está formado por un número relativamente exiguo de individuo, Y éstos se transforman rápidamente. Tanto en el espacio como en el tiempo, el brote de una rama viva presenta un mínimo de diferenciación, extensión, fuerza de resistencia. Así, pues, ¿cómo actuará el tiempo sobre esta zona débil? Inevitablemente, destruyéndola en sus vestigios» (*Le Phénomène Humain*, París, Editions du Seuil, 1955, p. 129). Este razonamiento, que explota abusivamente la analogía completamente exterior Y convencional entre un «árbol» genealógico y una auténtica planta, es un ejemplo del tipo de razonamiento del autor, que confunde las abstracciones con las cosas concretas.

Le Figaro Littéraire, 20 de abril de 1957.

Ibid.

El microscopio electrónico ha revelado cómo los procesos que se desarrollan dentro del ser monocelular son de una multiplicidad inimaginable.

El ejemplo más utilizado en favor de la tesis transformista es la supuesta genealogía de los équidos. Charles DÉPEM la critica en estos términos: «La observación geológica establece definitivamente que no existen pasos graduales entre estos géneros. Hacía tiempo que se había extinguido sin transformarse el último paleonterio, cuando apareció el primer anquiterio, que tampoco se transformó antes de ser sustituido por la invasión del hiparión» (Les Transformations du Monde animal, p. 107). Hay que añadir que las pretendidas formas primitivas del caballo no aparecen en su evolución embrionaria, si bien suele considerarse el desarrollo del embrión como una recapitulación de la evolución de la especie.

A propósito de la hipotética transmutación de un animal terrestre en ballena, escribe Douglas DEWAR: «A menudo he desafiado a los transformistas a que me describan plausibles antepasados que puedan representar la fase intermedia de esta supuesta evolución» (What the Animal Fossils tell us, Trans. Vict. Inst., vol. LXXIV).

Es significativo que la tortuga, cuyo esqueleto parece representar una adaptación particularmente extravagante al estado «acorazado» del animal, aparezca súbitamente y sin evolución gradual entre los fósiles.

Tomamos esta metáfora del texto al-Insân al-Kâmil, del suff 'Abd al-Karîm al Yîlî. Cfr. nuestra traducción de este libro: De l'Homme Universel, Lyon, ed. Derain, 1953.

Cfr. Louis BOUNOURE, op. cit.

Museum Hermeticum, Frankfurt, 1678.

Cfr. René GUÈNON, El reino de la cantidad y los signos de los tiempos, Madrid, Ed. Ayuso, 1976.

Sobre la creación de las especies en una «protomateria» sutil -donde guardan todavía una forma andrógina, comparable a una esfera- y su exteriorización consecutiva por «cristalización» en materia sensible, pesada, opaca y mortal, ver: Frithjof SCHUON, Chute et Déchéance (capítulo «Caída y decadencia», del libro Sobre los mundos antiguos,

en esta colección. N. del T.) y, del mismo autor, «Les cinq Présences divines» (en *Forme et Substance dans les Religions*, París, Dervy-Livres, 1975, de próxima aparición en esta colección, N. del T.), así como *Images de l'Esprit*, coll. «Symboles», París, ed. Flammarion, 1961, pp. 142 ss.).

Acerca de la creación de las especies en la «protomateria» Y su «cristalización» en la materia física, cf. Frithjof SCHUON, «Chute et déchéance», *Etudes traditionnelles*, París, julio-agosto-septiembre-octubre de 1961, pp. 178 ss., y «Les cinq présences divines», *ibid.*, noviembre-diciembre de 1962, pp. 274 ss.; asimismo, del mismo autor, *Images de l'Esprit*, col. «Symboles», París, ed. Flammarion, 1961, pp. 142 ss.

Cfr. C. KRASYNSKY, *Tibetische Medizin-Philosophie*.

Este campo científico ha sido inundado por teorías tendenciosas, falsificaciones y descubrimientos prematuramente publicados. Cfr. Douglas DEWAR, *op. cit.*

Un caso claro de interpretación abusivo es el del llamado *Homo Pekinensis*. Simplemente porque los residuos óseos de este mono, hasta entonces desconocido, hayan sido encontrados junto a residuos de utensilios prehistóricos, se ha supuesto que se trataba de su autor, es decir, de un hombre prehistórico, pese a que el esqueleto en cuestión se hallaba mezclado con el de otros animales de presa y presentaba las mismas perforaciones de cráneo que habían servido para extraerle el cerebro. Para no tener que llegar a la conclusión de que el susodicho *Homo Pekinensis* no era otra cosa que una presa de los hombres prehistóricos, se anunció que los *homines pekinensis* se habían devorado entre sí...

Como el *Meganthropus* de Java y el *Gigantopitecus* de la China.

En algunos casos muy excepcionales como los de Enoch, Elías y la Virgen María tal reabsorción ha tenido lugar incluso en la presente edad terrestre.

El materialismo de Teilhard de Chardin aparece con toda su crudeza, e incluso perversidad, cuando el filósofo aconseja la intervención quirúrgica para acelerar la «cerebración colectiva» de la humanidad

(La Place de l'Homme dans la Nature, París, Ed. du Seuil, 1956, p. 155). Son suficientemente reveladoras las siguientes declaraciones del mismo autor: «...La Humanidad, aún dividida hoy por hoy, podrá regenerarse gracias a la idea luminosa del Progreso y a la fe en el Progreso...» «¡Ya hemos recitado el primer acto! ¡Ahora tenemos acceso al corazón del átomo! -Ha llegado el turno de los actos siguientes, como la vitalización de la materia mediante la estructuración de supramoléculas, el modelado del organismo humano por las hormonas, el control de la herencia y de los sexos mediante el juego de los genes y los cromosomas, la liberación de los instintos puestos al desnudo por el psicoanálisis por medio de un influjo directo, el despertar y adueñarse de los poderes intelectuales y emocionales aún adormecidos en la masa humana¡» (Planète, III, 1944, p. 30). Con toda naturalidad, en el mismo discurso Teilhard de Chardin propone la conformación de la humanidad por obra de un gobierno científico universal: exactamente el instrumento que el Anticristo necesita.

La Place de l'Homme dans la Nature, p. 84.

René GUÈNON, Op. Cit.

Psychologie und Religion, Zurich, 1962, p. 61.

«No me parece que sea una razón para maravillarse el que la psicología se acerque a la filosofía; ¿acaso no es el acto de pensar, fundamento de toda la filosofía, una actividad psíquica que como tal depende directamente de la psicología? ¿Acaso no debe la Psicología comprender al alma en toda su extensión, sin excluir a la filosofía, la teología y muchas otras cosas? Frente a todas las religiones ricamente diversificadas, se alzan, como suprema instancia quizá, de la verdad y el error, los datos inmutables del alma humana» (C. G. JUNG, L'Homme à la Découverte de son Âme, París, 1962, p. 238; citamos la única edición actualmente disponible de Die Energetik der Seele). Así, pues, la verdad se ve sustituida por la psicología, sin tener en cuenta que no existen «datos inmutables» fuera de lo que es inmutable por su propia naturaleza, a saber, el intelecto. Por lo demás, si el «acto de pensar. es una mera «actividad psíquica», ¿con qué derecho se alza la psicología en instancia suprema de lo verdadero y lo falso, si no es más que una «actividad psíquica» entre tantas otras?

Esta limitación es indispensable, por cuanto hoy existen formas más inocuas de psicoanálisis; pero con ello no queremos justificar al psicoanálisis en ninguna de sus formas.

Hay una regla según la cual sólo puede iniciar el análisis quien ya ha sido a su vez analizado. Cabe preguntarse quién fue el primero de esta serie que imita extrañamente a la «sucesión apostólica».

Se produce generalmente un círculo vicioso desde el momento en que el equilibrio psíquico se ve perturbado produciendo una intoxicación física que a su vez empeora el equilibrio psíquico.

Los casos de posesión diabólica, que exigen visiblemente la aplicación de los ritos de exorcismo, parece que se han hecho menos habituales en nuestros días, sin duda porque las influencias demoníacas ya no están «comprimidas» por el dique de la tradición, sino que pueden difundirse un poco por todas partes, con formas más bien «diluidas».

En latín, subtilis; en árabe, latif; en sánscrito, sukshmarshara.

Nada es tan absurdo como las tentativas de explicar materialmente la percepción del mundo material.

La historia bíblica de la creación de Adán puede interpretarse en el sentido de que Adán fue «plasmado» en el plano sutil-psíquico cuando la materia física aún estaba contenida en la psíquica; sólo después de la expulsión del paraíso de los primeros padres -allí los arquetipos de los seres terrestres aún convivían en paz- empezó a entrar en vigor la ley de la generación y la corrupción (generatio et corruptio) que gobierna la vida física.

Alusión al lema *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* («Si no consigo doblegar al Olimpo, removeré los infiernos»), con el que Freud encabezó su obra *Traumdeutung* (La interpretación de los sueños).

Hans JACOB, en *Sagesse orientale et Psychothérapie occidentale*, París, 1964; el autor de esta obra es un antiguo discípulo de Jung, que descubrió luego la doctrina y el método -infinitamente más vastos- del sâdhana hindú, lo que le permitió someter la psicoterapia occidental a una justa crítica.

Cfr. René GUËNON, *Le Symbolisme de la Croix*, op. cit.

Según una tradición islámica, el trono del diablo se sitúa «entre la tierra y el cielo», una alusión entre otras a las tentaciones a las que se exponen los que siguen la «vía ascendente».

Definiendo el mundo sutil como mundo de la imaginatio (en árabe, jiyâl), ciertos cosmólogos medievales se referían a la «imaginación» activa como fuerza creativa, y no sólo a las imágenes que produce.

Hoy la psicología empírica ya no se atreve a negar este tipo de sueños.

Tales transfusiones de «fragmentos- psíquicos han dado lugar a la falsa hipótesis de una “reencarnación” del alma. La reencarnación de las almas, enseñada por el Hinduísmo y el Budismo, se entiende en sentido simbólico y significa que el alma se «reviste» de aquello que, en otro plano existencial corresponde a la materia física; es probable que la masa de creyentes tome esta teoría al pie de la letra. También existe la comunicación de ciertos influjos psíquico-espirituales que tenía su importancia en la sucesión tibetana de los llamados -Budas vivientes». Cfr. René GUENON, *L'erreur spirite*, París, 1923.

Generalmente la psicología moderna saca sus observaciones de los casos patológicos, de modo que sólo ve el alma desde una perspectiva clínica.

Introducción al libro *Das Geheimnis der goldenen Blüte* [El secreto de la flor de oro], traducido del chino por Richard WILHELM, Munich, 1929, p. 16.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

L'Homme a la Découverte de son Ame, p. 311.

Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten, Zurich, 1963, p. 130.

El tipo de introspección que Jung practica a título de investigación psicológica, y del que habla en sus memorias, así como ciertos fenómenos «parapsicológicos» que provocó con este método, nos introducen de lleno en el ambiente espiritista. El hecho de que Jung quisiera examinar estas cosas sobre la base de criterios «científicos» no impide que las influencias actúen a través de la puerta que él mismo ha abierto.

Véase la introducción a Das Geheimnis der goldenen Blüte.

En este sentido, es lo que traducimos como consciencia, término aceptado en el lenguaje filosófico. (N. del T.)

Recordemos aquí el ternario vedántico Sat-chit-ânanda: Ser, Consciencia y Beatitud.

Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten, op. cit., p. 137.

Ibid.

Comentario psicológico al Libro tibetano de los Muertos.

Hemos refutado la interpretación psicológica de la alquimia por Jung, en nuestro libro Alquimia, op. cit. Frithjof Schuon, habiendo leído este artículo, nos ha enviado por escrito las reflexiones siguientes: «Se ve generalmente en el junguismo, en relación con el freudismo, un paso de reconciliación hacia las espiritualidades tradicionales, pero no hay nada de eso: la única diferencia desde este punto de vista es que, si Freud se jactaba de ser un enemigo irreductible de la religión, Jung simpatiza con ella mientras la vacía de su contenido, reemplazándola por el psiquismo colectivo, luego por algo infra-espiritual y, por consiguiente, anti-espiritual. Hay aquí un inmenso

peligro para las antiguas espiritualidades, cuyos representantes, sobre todo en Oriente, carecen demasiado a menudo de sentido crítico con respecto al espíritu moderno, y ello en virtud de un complejo de 'rehabilitación'; tampoco con excesiva sorpresa, pero sí con viva inquietud, hemos recogido un eco de este tipo desde Japón, donde el equilibrio psicoanalista ha sido comparado con el satori del Zen, y no dudamos que sería fácil encontrar confusiones parecidas en la India y en otros lugares. Como quiera que sea, las confusiones de las que se trata, se ven en gran medida favorecidas por el rechazo casi universal de ver al diablo o de llamarle por su nombre, o, en otros términos, por esa especie de convicción tácita hecha de optimismo de encargo, de tolerancia en realidad rencorosa con la verdad y de ajustamiento obligatorio al cientifismo y a los gustos oficiales, sin olvidar la "cultura" que todo lo avala y que a nada compromete, si no es precisamente a una cómplice "neutralidad"; a esto se añade un desprecio no menos universal y casi oficial de todo lo que es, no decimos "intelectualismo", sino verdaderamente intelectual, teñido, pues, en la mentalidad de la gente, de un matiz de 'dogmatismo', de "escolástica", de "fanatismo" y de 'prejuicio'. Todo ello concuerda perfectamente con el psicologismo de nuestro tiempo, e incluso es, en gran parte, su resultado.»

* Este capítulo apareció en la revista *Études Traditionnelles*, núm. 389, 1965. La nota no fue incluida por el autor en la edición alemana de este libro. (N. del T.)

Cfr. el prefacio del libro de Heinrich Zimmer sobre Shri Râmana Maharshi.

Cfr. nuestro libro *Alquimia*, op. cit. Del sistema geocéntrico del mundo típico del medioevo, puede decirse, en líneas generales, lo siguiente: aunque sea «ingenuo» creer que el Sol y los diversos planetas se muevan en otras tantas esferas celestes en torno al centro de la Tierra, esta hipótesis del sistema del mundo tal como se presenta a nuestros sentidos implica un realismo espiritual. En realidad, o bien el mundo carece de sentido y, por lo tanto, no puede ser captado espiritualmente, en cuyo caso la cosmología no es más que una locura que nos lleva a vagar de detalle en detalle; o bien se basa en una unidad espiritual que nunca lograremos conocer completamente, pero que debe ser inherente a cada aspecto total de la naturaleza.

El sistema ptolemaico del mundo es de una notable claridad espiritual; para sin época era de una calidad científica perfectamente satisfactoria, pues daba una respuesta a todas las preguntas surgidas

de la observación de la naturaleza. La «ciencia» no puede ir más allá; siempre tendrá un carácter provisional, y nunca definitivo; la validez relativa de un sistema del mundo se funda en su unidad lógica, mientras que su alcance espiritual se basa en su simbología, que será tanto más fuerte y convincente cuanto más directamente se dirija a los sentidos.

Según la concepción medieval, toda esfera es movida por una inteligencia angélica (*intelligentia*). A la ciencia moderna que nos dice que los movimientos de los astros pueden explicarse físicamente, replicamos que, en la medida en que podamos reconocerlas como «leyes», las leyes físicas son a su vez de naturaleza «inteligible».

Con la imagen de los coros angélicos dando vueltas en torno al centro divino hay una anticipación del sentido del sistema heliocéntrico: la fuente de cada luz es asimismo el «motor inmóvil» del orden cósmico. Si la unicidad del sol en el sistema copernicano queda ampliamente superada por el descubrimiento de otros soles, también este hecho es significativo: ningún símbolo puede ser único como Dios.

La Iglesia, exigiéndole a Galileo que presentara sus propias tesis sobre el movimiento terrestre y Solar, no como verdad absoluta, sino como hipótesis, tenía sus buenas razones. Desde un punto de vista absoluto, el sistema de Copérnico no puede ser más que una hipótesis (el descubrimiento mismo del movimiento propio del Sol lo invalidó en un cierto sentido, y no hablemos de las teorías modernas sobre la relatividad y aun de otras relativizaciones que esperamos del futuro). Por otra parte, la Iglesia posee, además, un derecho a salvaguardar la visión del mundo espiritualmente verdadera, que en el sistema geocéntrico había encontrado el propio sostén sensorial ante el peligro que se deriva de la concepción puramente matemático-mecánica de las cosas, que a Galileo le interesaba más que el movimiento o la inmovilidad de la Tierra.

En realidad, la Iglesia no repudió la teoría Copernicana, que a su vez procedía de la de Ictas de Siracusa, hasta ochenta años más tarde, cuando Galileo, sin presentar ninguna prueba decisiva para la nueva teoría, transfirió la controversia sobre el orden geocéntrico o heliocéntrico del mundo al plano teológico, con sus violentos ataques desafiando a la Curia a tomar posiciones. El Papa Urbano VII propuso definir el sistema heliocéntrico como una tesis matemáticamente posible, Pero no necesariamente como la verdad definitiva. En vez de

aceptar esta Propuesta, en su Diálogo sobre los Máximos Sistemas, Galileo representó al Papa como un ignorante. Esto condujo al conocido proceso en el curso del cual Galileo no pronunció en realidad su famoso -eppur si muove-, deponiendo las armas para poder concluir en paz su propia vida. La exaltación literaria de Galileo llevó a que, en varios dignatarios eclesiásticos, brotara una especie de conciencia de culpabilidad que les volvió extrañamente impotentes frente a las teorías científicas modernas, aun cuando éstas entrasen en clara contradicción con las verdades de la fe y de la razón. Se suele decir que la Iglesia no hubiera debido inmiscuirse en los problemas científicos. Sin embargo, el propio caso de Galileo demuestra que, con su pretensión de poseer la verdad absoluta, la nueva ciencia racionalista del Renacimiento se presentaba como una segunda religión.

Cfr. el comentario del propio Dante a estos versos en su carta a Cangrande della Escala: *Intellectus humanus in hac vita propter connaturalitatem et afinitatem quam habet ad substantiam separatam, quando elevatur, in tantum elevatur, ut memoriam post reditum deficiat propter transcendisse humanum modum.*

Cfr. el ensayo de Pierre Ponsoye, «Intellect d'amour», en *Études Traditionnelles*, París- mayo-junio 1962.

El derecho a la defensa y difusión violenta de una religión, se basa en la idea de que sólo la verdad libera, mientras que el error esclaviza. Aun cuando el hombre fuese libre de escoger entre verdad y error, él mismo se priva de esta libertad desde el momento en que se decide por el error. «Según santo Tomás de Aquino, el escoger el mal no es propio de la naturaleza de la voluntad libre, aunque esta elección deriva del libre albedrío en conexión con una criatura falible. Libertad y voluntad, por tanto, están asociadas una con otra; es decir, el Doctor introduce en la voluntad un elemento intelectual y la hace partícipe, con razón, de la inteligencia. La voluntad no deja de ser voluntad con la elección del mal -lo hemos dicho en otra ocasión- pero deja, en el fondo, de ser libre, luego intelectual ... » (Frithjof Schuon, *Sentiers de Gnose*, op. cit., p. 145).

Existe una traducción provenzal medieval del Mi'raj, la narración de la ascensión del Profeta (publicada por Muñoz Sendino y Enrico Cerulli); se trata, sin embargo, de una versión más bien popular del tema que ha servido de base para importantes tratados metafísicos y místicos.

Cfr. los trabajos de Luigi VALLI, en especial: *Il linguaggio segreto di Dante e del Fedeli d'amore*, Roma, Ed. Optima, 1928.

En este contexto es importante el manuscrito «Ms. Latin 3236 A» de la Biblioteca Nacional de París, publicado por primera vez por M. T. D'ALVERNY en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1940. Lo citamos en nuestro libro sobre la alquimia. En muchos aspectos es afín a la Divina Comedia, hecho singular por cuanto cita expresamente a los fundadores de las tres religiones monoteístas, Moisés, Cristo y Mahoma, como los verdaderos maestros de la vía intelectual hacia Dios.

Cfr. los ensayos del P. Asín Palacios.

Nota:

Cap.V de "Ciencia moderna y Sabiduría tradicional"