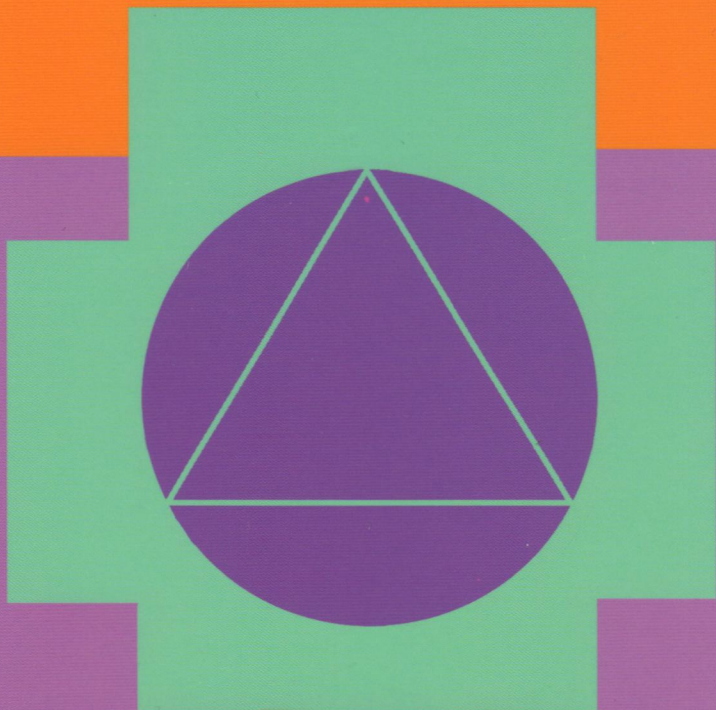


Huston Smith



LA VERDAD OLVIDADA

El factor común de todas las religiones

K_{airós}

La verdad olvidada es uno de los libros más importantes de Huston Smith. Es ya un libro clásico, compañero de *Las religiones del mundo*. Un libro que articula la unidad que subyace en todas las grandes tradiciones religiosas.

Cierto que estas grandes tradiciones difieren externamente entre sí; ahora bien, internamente es como si “una geometría invisible” hubiera estado esculpiendo una única verdad. La excepción notable a esta oculta “unanimidad” somos nosotros: la visión moderna occidental ha creado una disonancia que se debe a una malinterpretación de la ciencia. Se creía que la ciencia proporcionaría una visión global del mundo, y al fin vemos que sólo muestra su mitad física y calculable. De ahí que *La verdad olvidada*, una vez concluido el triunfalismo científico, se proponga rastrear la citada “unanimidad humana”, creando un esquema viable para nuestro tiempo.

Entre los elogios que ha recibido *La verdad olvidada*, destacan los siguientes:

«La mejor introducción a la religión jamás escrita.»

RE-VISION

«*La verdad olvidada* es un libro maravilloso.»

DANIEL GOLEMAN

«Smith es a la vez un sabio, un místico, un poeta y, ante todo, un filósofo.»

PUBLISHERS WEEKLEY

«Me sobrecoge el logro de este libro, verdaderamente extraordinario.»

KEN WILBER

Huston Smith está considerado una autoridad mundial en la historia y la filosofía de las religiones. Ha sido profesor en la Universidad de Washington, Syracuse y el MIT. En la actualidad imparte clases en la Universidad de California (Berkeley). Entre sus numerosos libros, destacan *Las religiones del mundo* y *La percepción divina*, ambos publicados por Kairós.

Diseño cubierta: Ana Pániker

Sabiduría perenne

ISBN 84-7245-499-1



9 788472 454996

OTROS LIBROS KAIRÓS:

Mircea Eliade

LA BÚSQUEDA

Historia y sentido de las religiones

En este fascinante libro Mircea Eliade enfatiza la importancia y la función que puede cumplir el estudio de la historia de las religiones en una sociedad secularizada. Amparado en una erudición y conocimientos mundialmente reconocidos, Eliade va más allá del academicismo y nos propone un nuevo humanismo abierto a culturas y a mundos no siempre familiares.

Ananda Coomaraswamy

EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD

Tiempo y eternidad son conceptos que todos conocemos: el primero como unidad de medida y el segundo asociado a lo imperecedero. Si pensamos más detenidamente veremos que el tiempo que parece ser medible está fuera de toda medida y que nada es imperecedero. Salvo el principio supremo que guía la vida nada es inconmensurable ni eterno. Coomaraswamy escribe sobre estos conceptos tal como aparecen tratados en el hinduismo, el budismo, el cristianismo, el islamismo y la cultura helénica.

Ken Wilber

EL OJO DEL ESPÍRITU

Wilber utiliza su ya conocido modelo del “espectro de la conciencia” para unificar una amplia variedad de temáticas que incluyen arte, literatura, antropología, filosofía, estudios culturales, psicología y espiritualidad. El libro nos muestra cómo la esencia de todas estas disciplinas ofrece una visión integradora del mundo moderno y postmoderno.

Ken Wilber

CIENCIA Y RELIGIÓN

El matrimonio entre el alma y los sentidos

El objetivo de este extraordinario libro es nada más y nada menos que el de una reconciliación inteligente y no trivial entre el dominio de la ciencia y el dominio de la religión, divorciados y enfrentados desde hace ya varios siglos. Wilber repasa los distintos intentos de reconciliación románticos, idealistas y postmodernos, para ofrecer finalmente su propio punto de vista que casa la sabiduría perenne con una visión científica abierta y compatible.

Mircea Eliade

MITOS, SUEÑOS Y MISTERIOS

El hombre occidental ya no es el amo del mundo: frente a él se encuentran, no ya “indígenas”, sino interlocutores. Hay que tomar conciencia de lo que queda de mítico en nuestra existencia moderna y eso es exactamente lo que se propone Mircea Eliade, profundo conocedor y defensor de los mitos, convencido de que su comprensión formará parte, algún día, de uno de los descubrimientos más útiles del siglo xx.

OTROS LIBROS KAIRÓS:

Huston Smith

LAS RELIGIONES DEL MUNDO

Con más de dos millones de ejemplares vendido en todo el mundo, el gran estudioso y divulgador Huston Smith explora los elementos esenciales y creencias fundamentales del hinduismo, el budismo, el confucianismo, el taoísmo, el islamismo, el judaísmo, el cristianismo, así como las tradiciones nativas de Oceanía, África y las Américas. Smith se interesa más por la dimensión interna y mística de las religiones y menos por su aspecto institucional. El resultado es una magistral introducción a las fuentes de sabiduría de la humanidad.

Huston Smith

LA PERCEPCIÓN DIVINA

El significado religioso de las sustancias enteógenas

Ante el problema de las drogas que impera en el mundo actual, sólo alguien con credenciales impecables y una espiritualidad irrefutable como Huston Smith puede replantear el potencial religioso de las plantas y sustancias enteogénicas (alucinógenas). Smith aporta datos científicos, médicos y religiosos para apoyar lo que ha sido un "secreto" tan viejo como la humanidad: que hay modos de percepción mucho más extáticos y clarificadores que la conciencia diaria.

Stanislav Grof

PSICOLOGÍA TRANSPERSONAL

Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia

Las diversas escuelas de psicología no se excluyen sino que se complementan. Cada una describe un nivel particular de la psique. En este apasionante libro de síntesis el eminente psiquiatra S. Grof propone una nueva teoría de los desórdenes mentales y emocionales a partir de sus raíces perinatales y transpersonales. Uno de los libros básicos dentro de la psicología transpersonal.

A. Watts, A. Huxley, J. Krishnamurti, R. Bucke,
K. Wilber, S. Aurobindo, H. Smith, R. Walsh y otros

QUÉ ES LA ILUMINACIÓN

Edición a cargo de John White

Con un lenguaje ameno y asequible cada uno de los autores relata su propia experiencia de iluminación, sus enseñanzas y estudios en un intento de dar luz sobre los diversos aspectos de esta experiencia. La sitúa en una perspectiva que ayuda a clarificar su naturaleza tanto para aquellos que la han vivido como para los que no.

Heinrich Zimmer

YOGA Y BUDISMO

Uno de los indianistas más profundos y prestigiosos del siglo XX nos ofrece en este ameno libro una fascinante introducción a la espiritualidad y la mística indias. Los frutos de esta dimensión especial de la religiosidad india han sido tanto el yoga como el budismo, dos de las mayores aportaciones de la India a la humanidad.

Huston Smith

LA VERDAD OLVIDADA

El factor común
de todas las religiones

Traducción del inglés de David González Raga
y Fernando Mora

editorial **K**airós

Numancia, 117-121
08029 Barcelona
www.editorialkairos.com

Título original: FORGOTTEN TRUTH

© Huston Smith

Published by arrangement with Harper San Francisco,
a division of HarperCollins Publishers Inc.

© de la versión en castellano:

2000 by Editorial Kairós, S.A.

Primera edición: Mayo 2001

I.S.B.N.: 84-7245-499-1

Depósito legal: B- 20.699/2001

Fotocomposición: Beluga y Mleka, s.c.p. Córcega 267. 08008 Barcelona

Impresión y encuadernación: Índice. Caspe 118-120. 08013 Barcelona

Todos los derechos reservados. No está permitida la reproducción total ni parcial de este libro, ni la recopilación en un sistema informático, ni la transmisión por medios electrónicos, mecánicos, por fotocopias, por registro o por otros métodos, salvo de breves extractos a efectos de reseña, sin la autorización previa y por escrito del editor o el propietario del copyright.

Para Eleanor Kendra

ELEANOR: variante del término griego *Helenē*, que significa “diosa de la luz”; de *helenē*, “la luminosa”.

KENDRA: del escocés *ken*, que significa “conocer, percibir o comprender”.

Kendra. Del sánscrito केन्द्र
etimológicamente ligado al griego ΚΕΝΤΡΟΝ, que significa centro.

SUMARIO

Prólogo a la edición de 1992	11
1. Qué son las cosas	19
2. El simbolismo del espacio: la cruz tridimensional	38
3. Los planos de la realidad	55
4. Los niveles de identidad	78
5. El lugar de la ciencia	116
6. Esperanza sí, progreso no	139
7. Epílogo	164
Apéndice: La evidencia psicodélica	172
Notas	195
Índice	219

LA VERDAD OLVIDADA

PRÓLOGO A LA EDICIÓN DE 1992

A pesar de que muchos sólo lo admitan a regañadientes, la sociedad moderna es profundamente laica. Pero lo más paradójico es que, después de habernos despojado de las tradiciones místicas por irrelevantes para nuestros intereses y de haberlas desterrado al olvido, somos muchos quienes nos sentimos vacíos sin ellas.

DAVID MAYBURY-LEWIS, *Millennium*

Las personas tenemos la necesidad de creer que las verdades que percibimos se arraigan en las profundidades inmutables del universo. ¿Qué importancia podría tener cualquier otro tipo de verdad? ¿Cómo podemos seguir creyendo cuando hay otros que contemplan verdades completamente diferentes? Ésta fue una necesidad que los pueblos antiguos, encerrados en la concha de sus creencias tribales, no tuvieron que afrontar y, hasta hace muy poco, todavía había culturas tan autónomas que podían evitarlo. Somos nosotros —la sociedad moderna y laica—, quienes más acuciados nos vemos por ese problema.

Éste es, precisamente, el tema sobre el que versa el presente libro. Veinte años antes de que viera la luz en 1976, escribí *Las religiones del mundo* (originalmente titulado *The Religions of Man*), donde presenté, en toda su singularidad y variedad, las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, aunque tardé cerca de dos décadas en darme cuenta de su esencia común. Las creencias de los

hombres y mujeres concretos (el ateo militante, el creyente piadoso, el escéptico contumaz, etc.) son demasiado heterogéneas como para verse adecuadamente categorizadas pero, cuando agrupamos por colectividades las visiones de las tribus, las sociedades, las culturas –y, a un nivel más profundo, de las grandes religiones del mundo entero–, no tarda en emerger una pauta común que nos permite advertir la notable similitud que subyace a sus diferencias superficiales. Del mismo modo, tras las manifiestas diferencias externas existentes entre el cuerpo de los seres humanos, todo el mundo se da cuenta de la existencia de un esqueleto estructuralmente idéntico. Y lo mismo ocurre con las visiones de las colectividades que si bien, desde una perspectiva externa, son notablemente diferentes, comparten por doquier la misma “geometría invisible” interna.

La única excepción a esta “unanidad humana” es la visión sostenida por el Occidente moderno que, a nuestro entender, se basa en una –llamémosla así– interpretación errónea de la ciencia moderna. Y con ello no estamos afirmando que el error resida en la ciencia misma porque, en tal caso, esa situación nos proporcionaría una ocasión única, un nuevo comienzo para la humanidad, la aurora de un nuevo día tras la larga noche de la ignorancia y la superstición. Así pues, dado que la causa de nuestra situación se asienta en una interpretación incorrecta de la ciencia, sólo corrigiéndola podremos reintegrarnos a la especie humana.

Este nuevo prólogo nace de la evidencia de que ya ha llegado el momento de llevar a cabo esta corrección. Uno de nuestros principales errores ha sido el de esperar que la ciencia nos proporcionase una visión del mundo, porque ahora sabemos que sólo puede brindarnos una imagen de la mitad del mundo, su parte física, calculable, verificable y controlable y, aun así, esa mitad es irrepresentable, es decir, no puede ser visualizada (véanse, en este sentido, las páginas 124-129). Lo cierto es que la ciencia ha dejado de ser un modelo adecuado para explicar incluso la mitad del mundo de la que se ocupa. Durante más de dos mil años, los europeos creyeron –siguiendo a Aristóteles– que la Tierra se

hallaba rodeada de esferas cristalinas de algún modo sensibles, una visión que la ciencia moderna reemplazó por su modelo, según el cual el universo se asemejaba a un mecanismo de relojería. La ciencia postmoderna, por su parte, no nos ha brindado un modelo alternativo del universo, sino que sostiene la implausibilidad de cualquier modelo. «No nos preguntemos por qué la naturaleza se comporta como lo hace —decía, hacia el final de su vida, Richard Feynman a sus estudiantes—, porque esa pregunta nos arrastrará a un sumidero del que ningún científico ha salido indemne. Nadie tiene la menor idea de por qué la naturaleza funciona del modo en que lo hace.»

Pero, según parece, el triunfalismo científico que estuvo a punto de convertirse en el *zeitgeist* de la modernidad, ha tocado a su fin. Y ello por dos razones fundamentales. La primera es que hemos comprendido que, por más eficaz que sea la ciencia en ciertos ámbitos, existen otros a los que el método empírico no puede acceder (véanse páginas 33-35) y la segunda es que el tipo de objetos con los que opera no puede proporcionarnos una imagen global de la naturaleza.

La postmodernidad, pues, se caracteriza por una falta de visión del mundo y por una extraordinaria confusión, dos términos que han acabado convirtiéndose en sinónimos. Una reciente revisión de ocho libros sobre la postmodernidad —todos los cuales portaban en su título el término «postmoderno»— ha concluido reconociendo que nadie sabe exactamente su significado. Pero esto sólo se aplica a las definiciones que nos brindan los intelectuales porque, por debajo de ellas, existe el mismo denominador común. Pregúntese si sabe lo que está ocurriendo y, en el caso de que su respuesta sea negativa, no cabrá la menor duda de que usted es postmoderno. «Ninguna persona sincera —afirma Simone Weil— puede negar hoy en día estar confuso.»

Si los seres humanos no necesitáramos la seguridad y orientación vital que nos proporcionan los modelos de la realidad no existiría ningún problema, pero la historia ha demostrado que resultan absolutamente imprescindibles. Durante aquellas épocas

en que las sociedades funcionaban como auténticas culturas —es decir, las épocas celebradas por *La Ilíada*, *La Eneida*, *La divina comedia*, *Enrique V* y *Guerra y paz*, por ejemplo—, los seres humanos disponían de un sistema de valores y creencias que les permitían saber quiénes eran y sentirse en paz consigo mismos. También ha habido épocas no tan buenas en las que, no obstante, existía algún tipo de consenso a este respecto y los símbolos poseían una importancia y un significado estable y proporcionaban puntos de referencia en torno a los cuales las personas podían reunirse, consolarse, apoyarse y, de ese modo, combatir juntas los males que les aquejaban. Pero, como señala Walker Percy, los males que afectan a la sociedad occidental postmoderna «son mucho más profundos que los que aquejaban a la Inglaterra industrial retratada por Dickens. No es preciso ser muy perspicaz para identificar los males que padecían los obreros de las fábricas de los Midlands del siglo XIX. Pero hoy en día parece que lo que se halla en cuestión es el núcleo mismo de nuestro sistema de valores, el modo en que los seres humanos nos vemos y comprendemos a nosotros mismos». Así pues, lo que actualmente está en peligro es la misma aventura de la vida humana. Por ello, en lugar de deplorar los males de la sociedad desde una postura de consenso general, hoy en día se duda incluso de la posibilidad de tal consenso. Cuando le pidieron a Rebecca West que definiera el estado de ánimo característico del siglo XX no dudó en responder: «la búsqueda desesperada de un modelo».

La tesis central del presente libro aspira a elaborar un modelo viable para nuestro tiempo que se asiente en la “unanimitad humana” y para ello será necesario recuperar la profunda conexión existente entre el ser humano y el mundo que se vio rota por el advenimiento de la ciencia moderna. Pero con ello no pretendo afirmar que las sociedades tradicionales fueran —o sean— universalmente sabias. A fin de cuentas, sus conocimientos se vieron trascendidos cuando la modernidad acabó con la esclavitud, del mismo modo que la postmodernidad trata de superar las injusticias raciales y de género. Si existen elementos inmutables —se-

mejantes al lecho oceánico sobre el que fluyen las corrientes y las olas— poco importa el momento en que nos pongamos a pensar sobre ellos, a menos (por cambiar de metáfora) que llevemos tanto tiempo dentro del túnel que nos hayamos olvidado de la existencia del sol, las estrellas y la lluvia. La tesis, pues, de este ensayo gira en torno a la comprensión premoderna de la existencia de realidades extraordinarias de las que nos ha despojado la estrecha visión del túnel de la modernidad.

Nos quedan por mencionar, en este sentido, cuatro puntos más.

El primero se refiere a la necesidad inexcusable de la ciencia actual de admitir la existencia de realidades invisibles, una necesidad que ha ido tornándose cada vez más patente desde que este libro vio la luz por vez primera. A principios de este siglo, William James definió la religión como «la creencia en la existencia de un orden invisible y en que nuestra felicidad suprema consiste en saber adaptarnos adecuadamente a ese orden». Tal vez sea por ello que la modernidad nunca pudo ser auténticamente religiosa porque, en tal caso, la ciencia se hubiera visto obligada a admitir la existencia de realidades invisibles. Y el silencio de la ciencia en lo que respecta a lo invisible —Dios, el alma, etc.— tornó sospechosos a los objetos más propiamente religiosos. Hoy en día, sin embargo, ese silencio se ha levantado y la ciencia no sólo habla cada vez más acerca de lo invisible, sino que comienza a hacerlo con un tono sumamente respetuoso. Según afirman los científicos actuales, el noventa por ciento (y, en opinión de algunos, hasta el noventa y nueve por ciento) del universo es invisible. Y esa afirmación no es una mera opinión sino que se deriva de los cálculos necesarios para explicar, por ejemplo, la atracción gravitatoria existente en los límites de las galaxias, puesto que, en la actualidad, no existen aparatos que nos permitan detectarla directamente. Y, en el caso de que algún día pudieran inventarse instrumentos que nos permitieran cuantificar la “materia oscura”, todavía nos quedaría por observar los paquetes de ondas que dan lugar a esas partículas, cosa que ningún científico considera plausible.

De modo que la ciencia no sólo ha acabado admitiendo la existencia de lo invisible sino que, además, también acepta que lo invisible precede a lo visible y lo crea o, de algún modo, lo torna posible (de lo cual los anteriormente mencionados paquetes de ondas constituyen una buena prueba). Y lo mismo ocurriría si, en lugar de ver la materia como ondas, lo hiciéramos considerándola partículas. Porque los protones se derivan de los fotones y éstos sólo son materiales de un modo "virtual", puesto que carecen de masa, no pierden energía en el medio que atraviesan y no son objetiva ni intersubjetivamente detectables ya que el mismo acto de percepción los aniquila. Resumamos por el momento el modo en que la ciencia describe que lo visible se deriva de lo invisible con un breve párrafo que aparecerá en un contexto más amplio en las páginas 136.

Toda la materia se origina en un sustrato imperceptible, un sustrato que no podemos definir adecuadamente como material, puesto que impregna de modo uniforme la totalidad del espacio y es impenetrable a cualquier tipo de observación. En cierto sentido, se asemeja a un vacío inmaterial, indetectable y omnipresente, una forma muy peculiar de "nada" de la que dimana la totalidad de la materia.

El segundo punto que queremos señalar tiene que ver con las jerarquías. Aunque la visión multinivel del mundo propuesta en este libro parezca oponerse al talante antijerárquico actual, no lo hace en absoluto, porque esa crítica se refiere a las jerarquías sociales, mientras que el presente libro se centra en las jerarquías metafísicas. Desde un punto de vista metafísico, todos los seres humanos somos iguales porque compartimos el mismo nivel de realidad, el nivel humano que desarrollaremos con más detenimiento en los capítulos 3 y 4. Además, aunque las jerarquías sociales *puedan* —y a menudo sean— ciertamente opresivas, no todas responden a la misma pauta. La relación jerárquica existente entre unos padres amorosos y su hijo pequeño es sumamente beneficio-

sa, y lo mismo podríamos decir con respecto a la adecuada relación entre profesor y alumno. La demanda fundamental de toda religión es que la relación existente entre Dios y el mundo constituye un ejemplo paradigmático de jerarquía beneficiosa y positiva ya que, según la formulación cristiana: «Dios se hizo hombre para que el hombre pudiera tornarse Dios» (Atanasio).

En tercer lugar, resulta muy gratificante constatar que la crítica al darwinismo (en tanto que concepto distinto al de evolución) que he desarrollado en el capítulo 6 ha ido ganando terreno desde que este libro viera la luz por vez primera. Quienes deseen ponerse al día a este respecto pueden consultar *Darwin on Trial*, de Phillip E. Johnson (Washington, D.C.: Regnery Gateway, 1991) y el opúsculo «Evolution as Dogma», publicado por Houghton Publishing Co., P.O. Box 180218, Dallas, TX 75218-0218.

Señalemos, por último, que, si bien este libro no se ocupa de la superpoblación, la crisis ecológica y todos los problemas que ponen en peligro nuestra misma supervivencia como especie, ello no se debe tanto a nuestra indiferencia como al convencimiento de que resultan imposibles de resolver en su propio contexto social. Las causas de la enfermedad social —como las de las enfermedades orgánicas— se asientan en raíces muy profundas, tan profundas como la visión del papel que desempeña el ser humano en el esquema total de las cosas que abordaremos en este libro.

HUSTON SMITH
Berkeley, California
Junio de 1992

1. QUÉ SON LAS COSAS

El mundo actual adolece de un conocimiento profundo acerca de la naturaleza de las cosas.

FRITHJOF SCHUON

La ciencia moderna nos proporciona el mejor punto de partida —y también el peor punto final— para averiguar cuál es la naturaleza de las cosas. Pero centrémonos, por el momento, en el comienzo. Decimos que la ciencia constituye el mejor punto de partida porque, según Herbert Butterfield, sus avances han acabado eclipsando todos los logros alcanzados desde la aparición del cristianismo... aunque haya autores más osados que se remonten incluso a la invención del lenguaje. Lo más llamativo, sin embargo, es la fascinación que la ciencia parece ejercer sobre la mentalidad del hombre moderno, que depende tanto de ella que ni siquiera suele cobrar conciencia de este hecho.

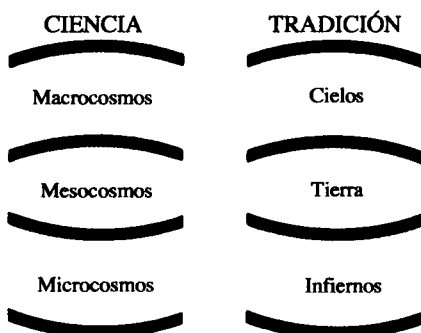
Tal vez no haya mejor modo de resumir la visión científica de las cosas que decir que la realidad constituye una inmensa jerarquía espacial, una jerarquía de magnitudes que, en su registro intermedio —el mesocosmos en que se desarrolla nuestra vida cotidiana— alberga objetos cuyo orden de magnitud va desde los centímetros hasta los metros y los kilómetros. El microcosmos que se halla por debajo del mesocosmos incluye las células, los átomos y los núcleos atómicos, cuyas magnitudes van del orden de la milésima hasta la cien millonésima y la diez mil millonésima

de centímetro, respectivamente. Y, si seguimos descendiendo hacia lo que se extiende más abajo o, mejor dicho, más adentro –hacia los nucleones y sus elementos constitutivos–, continúan desplegándose exponencialmente órdenes de magnitud inferiores.

Si, por el contrario, invertimos la dirección de nuestra mirada, nos adentraremos en el macrocosmos, en donde el sol gira alrededor de la galaxia a una velocidad de unos doscientos cincuenta y siete kilómetros por segundo –una velocidad veintitrés veces superior a la que debe desarrollar todo cohete que pretenda escapar de la atracción gravitatoria de la Tierra–, que le lleva a invertir unos doscientos cuarenta millones de años en completar su movimiento de rotación alrededor del centro de la galaxia. Pero, aunque esa órbita nos parezca colosal, es, de hecho, limitada, porque se halla exclusivamente circunscrita a nuestra propia galaxia, una más entre los miles de millones de galaxias que, según se estima, existen en el universo. El espacio intergaláctico es tan descomunal que la galaxia de Andrómeda, nuestra vecina más próxima, se halla a una distancia de unos 2.200.000 años luz, más allá de los cuales se extienden nebulosas y más nebulosas hasta arribar a los confines del universo conocido configurando una especie de esfera tetradimensional cuyo diámetro aproximado tiene unos 26.000.000.000 de años luz.

La visión premoderna del mundo –la visión anterior a la emergencia de la ciencia moderna– era igualmente jerárquica y, en su nivel intermedio, también se hallaba el plano humano, acotado por los mundos superiores y por los inferiores, es decir, por el cielo y el infierno propios de las cosmologías tradicionales.

Pero, si bien ambas visiones comparten el mismo diseño jerárquico, las unidades de medida que emplean son completamente diferentes. En este sentido, la ciencia se centra en la cantidad (es decir, el espacio, el tamaño y la energía de fuerzas que pueden ser cuantificadas numéricamente), mientras que la jerarquía tradicional se ocupó, por el contrario, de la cualidad,¹ que ha tenido, a lo largo de los milenios, dos interpretaciones diferentes aunque, a menudo, solapadas. Para la mentalidad popular, la cualidad se refería, fundamentalmente, a la *euforia*, de modo que “mejor” signi-



ficaba más feliz y “peor” significaba menos feliz. Las mentes más reflexivas, no obstante, consideraban que, si bien la felicidad es uno de los rasgos que asume la cualidad, ni siquiera es su rasgo distintivo.² Y aunque el término “significado” apunte en la dirección del rasgo que esas mentes consideraban fundamental, el “significado” también es secundario. Si los mundos superiores rebosan de sentido, significado e importancia, es porque están más saturados de ser y se hallan dotados, por tanto, de una mayor realidad. Así pues, aunque los tres términos de la formulación clásica de la realidad en tanto que *sat*, *chit* y *ananda* (es decir, “ser”, “conciencia” y “beatitud”) se hallan estrechamente relacionados, el ser es básico y primordial. Desde esta perspectiva, en última instancia, la escala de la jerarquía tradicional es de naturaleza ontológica.

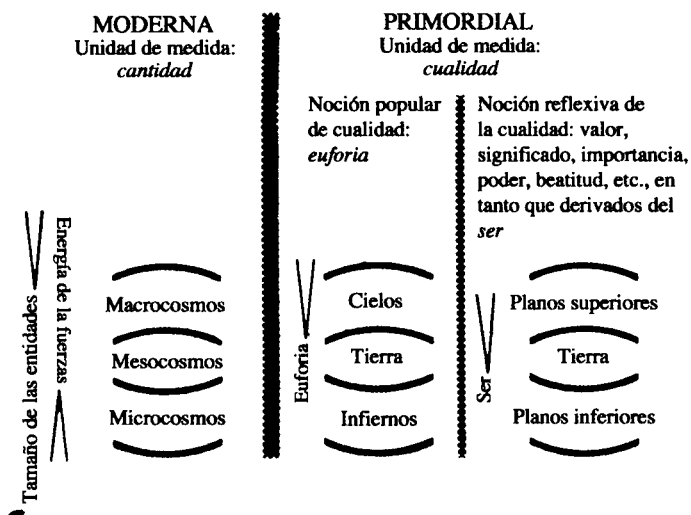
Confiamos en que este libro ayude a dilucidar qué significa exactamente que una cosa sea más real que otra pero, por el momento, nos contentaremos con subrayar que la noción de una realidad estratificada en niveles más o menos saturados de ser ha dominado la visión del ser humano hasta el advenimiento de la ciencia moderna. Pero para destacar la importancia de este hecho, será mejor que tratemos de documentarlo ampliamente.

Con la posible excepción de Claude Lévi-Strauss, tal vez nadie se halle más cualificado que Mircea Eliade para pronunciarse

en torno a la mentalidad del hombre precivilizado. Reduciendo la jerarquía ontológica a su esencia de un modo que abarque todos los casos posibles de este tipo de sociedades, Eliade estableció una distinción fundamental entre lo sagrado y lo profano. «En la medida en que puede, el hombre de las sociedades arcaicas tiende a vivir *dentro* de la esfera de lo sagrado... —escribe Eliade— porque, para la mentalidad primitiva... lo *sagrado* equivale al poder y, en última instancia, a la *realidad*. Dicho de otro modo, lo sagrado se halla saturado de *ser*.»³

Y lo que prevaleció en las sociedades tribales se vio posteriormente asumido por las civilizaciones que, si bien perfeccionaron la perspectiva jerárquica, también mantuvieron, no obstante, su

Dos Visiones de la Realidad*



* Estas dos alternativas también pueden ser entendidas, en un sentido amplio, como “científico *versus* humanista” y “profano *versus* sagrado”.

estructura básica. «De un modo u otro, ha sido la filosofía prevalente de la mayor parte de la humanidad civilizada a lo largo de su historia —escribe Arthur Lovejoy en *La Gran Cadena del Ser* (que junto a *Estados múltiples del Ser*, de René Guénon, constituyen los dos únicos estudios consagrados exclusivamente a este tema)— que se vio transmitida de diferentes maneras y con distintos grados de rigor y detalle por el mayor número de mentes especulativas y de grandes maestros religiosos.»⁴

Trataremos ahora de rastrear —sin olvidar la universalidad de la visión jerárquica sostenida tanto por las sociedades tribales como por las civilizaciones que le sucedieron— la presencia de este principio en nuestra sociedad actual. Y, para ello, comenzaremos con la filosofía, donde nos encontramos con el paradigma establecido por Platón, según el cual, en el extremo superior de la jerarquía del ser, se halla la Forma del Bien, el más real de los diferentes grados del ser, el “Bien en sí”, tan radicalmente ajeno a nuestro mundo cotidiano que sólo puede ser adecuadamente descrito recurriendo a imágenes poéticas. Por consiguiente, al ser la “perfección pura” constituye el objeto universal de deseo y es también la causa del resto de las cosas que se hallan subordinadas a él. Según los seguidores de Platón (como Proclo, por ejemplo), estas entidades secundarias son lógicamente necesarias en virtud de lo que Lovejoy denominaba “el principio de plenitud”, según el cual, todo lo que es posible debe realizarse puesto que, si alguna posibilidad quedara sin actualizar, representaría, por así decirlo, un agujero en la plenitud del ser, que contradeciría su infinitud. Aristóteles elaboró posteriormente con más detalle esta visión graduada de la porción finita del espectro⁵ y su *scala naturae* permitió la clasificación biológica y una definición de la continuidad que ha acabado aplicándose a la totalidad de la escala. En palabras del mismo Lovejoy:

El resultado fue una concepción del diseño y la estructura del mundo que, durante toda la Edad Media y hasta el siglo XVIII... aceptaron sin cuestionar casi todas las mentes más privilegiadas,

la idea de que el universo constituye una “Gran Cadena del Ser” compuesta de un inmenso... o infinito número de eslabones ordenados jerárquicamente, que abarca “todo lo posible”, hasta alcanzar la clase suprema de los existentes... el *ens perfectissimum*.⁶

Pero ¿por qué dice Lovejoy “hasta el siglo XVIII”? ¿qué ocurrió en ese momento que acabó provocando el colapso de la visión tradicional? Porque, en la medida en que terminó eclipsando a la historia humana hasta ese momento —a la tradición primordial constitutiva del ser humano a la que podríamos denominar “unanidad humana”— debió tratarse de algo muy poderoso y el mejor candidato de que disponemos para ocupar ese lugar es la ciencia. Así pues, aunque Bacon, Hobbes y Newton ya la intuyeron en el siglo XVII, tuvo que transcurrir todavía otro siglo antes de que la visión científica del mundo acabara imponiéndose. La lógica de este proceso es inexorable, ya que la estructura de ambas visiones era tal que su colisión resultó inevitable. La ciencia moderna sólo requiere de un nivel ontológico —el físico—, un nivel que comienza y finaliza con la materia perceptible ya que, por más lejos que apunten sus hipótesis, finalmente deben pasar la prueba de la verificación, para lo cual se verá obligada a regresar al nivel físico. Pero existen ocasiones en las que, entre el establecimiento de la hipótesis y su verificación posterior, la ciencia debe moverse en un terreno un tanto resbaladizo porque, tanto en sus micro como en sus macromanifestaciones, la materia adopta formas poco familiares. Pero ello, sin embargo, no altera un ápice el hecho de que la materia —o, mejor dicho, la materia/energía— a la que se refieren las hipótesis científicas siga ateniéndose a las pautas del espacio y el tiempo independientemente del modo en que éstas se definan (ya que, por ejemplo, por más curvo que sea, el espacio siempre sigue siendo espacio). Poco importa, en consecuencia, el rincón del universo que estemos rastreando, porque la ciencia siempre se atenderá, de un modo u otro, a sus indicadores fundamentales, el espacio, el

tiempo y la materia/energía, que son, además, intercambiables. Y es precisamente en virtud del hecho de que la ciencia se atiene exclusivamente a estas pautas que, en última instancia, sus contenidos son de un solo tipo. Una determinada condición espacio-temporal siempre será una condición espacio-temporal o, dicho en términos más abstractos, un número —el lenguaje de la ciencia— siempre será un número. Los objetos pueden ser grandes o pequeños, las fuerzas pueden ser intensas o débiles, los períodos de tiempo pueden ser largos o cortos, pero todas esas cosas son numéricamente mensurables. Por ello resulta absurdo esperar que la ciencia admita la existencia de un estatus ontológico diferente, como ser mejor o más real, pongamos por caso.

Al ocuparse exclusivamente de un único plano ontológico, la ciencia puso en cuestión la existencia misma de otros planos y, puesto que ese reto no fue adecuadamente respondido, su visión acabó imponiendo su impronta al mundo moderno. Por ello la modernidad puede definirse como una perspectiva que únicamente contempla la existencia de un solo plano ontológico.⁷ En lo que respecta a la religión, la modernidad desmitologiza la tradición para acomodarla a su visión chata del universo. Y, si la existencia de Dios requiere la existencia de planos más elevados, la inexistencia de éstos también implica la inexistencia de aquél, de donde se deriva “la muerte de Dios” de la que nos hablan los teólogos. Y, por más que el existencialismo haya hecho todo lo posible por proporcionar consuelo al ser humano en un mundo que gira en torno al análisis de las cosas, la verdad subjetiva no suele cuadrar con la verdad objetiva y la filosofía ha acabado plegándose también a las premisas fundamentales de la ciencia. «El mejor modo de resumir la visión del mundo de Willard Quine [uno de los filósofos más influyentes de los últimos veinte años en los Estados Unidos] sería decir que... en el mundo sólo existe un tipo de entidades, las entidades estudiadas por las ciencias naturales, los objetos físicos y que, en consecuencia, el único conocimiento válido es el que nos proporcionan las ciencias naturales.»⁸

No es de extrañar que, en opinión de Carl Becker, la mentalidad moderna haya terminado "fascinada" por la ciencia. Y es que, gracias a la tecnología, la ciencia es capaz de realizar auténticos milagros, como rascacielos que se mantienen en pie y hombres que caminan sobre la faz de la luna. Hay que señalar además que, en sus estadios iniciales, esos milagros coinciden con nuestros anhelos más profundos, la multiplicación de los bienes, la reducción del esfuerzo físico y la erradicación de la enfermedad. La ciencia nos ha proporcionado un hermoso edificio noético erigido en torno al método científico que ha permitido que los seres humanos nos pongamos de acuerdo en torno a verdades demostrables y, de ese modo, ha dado lugar a un conocimiento acumulativo y, por tanto, susceptible de progreso. No es de extrañar, repitámoslo, que el ser humano haya acabado convirtiéndose a la ciencia y que esa conversión no fuera el fruto de una imposición imperialista de los científicos, sino una simple consecuencia de la espectacularidad de sus conquistas que llevó a todos los pensadores a sumarse rápidamente sus a filas.

Yo mismo formé, en cierta ocasión, parte de esas filas y seguiría militando en ellas de no ser por un hecho que se me ha ido haciendo cada vez más patente. Me refiero a que, estrictamente hablando, la ciencia está incapacitada para brindarnos una visión del mundo y que, en caso de pretenderlo, incurre en una flagrante contradicción. A fin de cuentas, la ciencia no se relaciona con el mundo sino tan sólo con una parte del mundo. Según afirma la ciencia, hay que abordar las cosas paso a paso. Muy bien, pero todas las cosas, no sólo la mitad de ellas.

Aunque somos conscientes de que, llegados a este punto, la cuestión se complica porque entramos en terreno trillado, solicitamos del lector la máxima atención y nos atrevemos a pedirle que aborde el presente capítulo como si leyera por vez primera las ideas aquí expuestas. Porque la conclusión a la que arribaremos es una de esas cosas que todo el mundo cree saber aunque, en realidad, nunca conoce bien del todo. Y esa conclusión es que, por más psicológicamente comprensible que sea la conversión

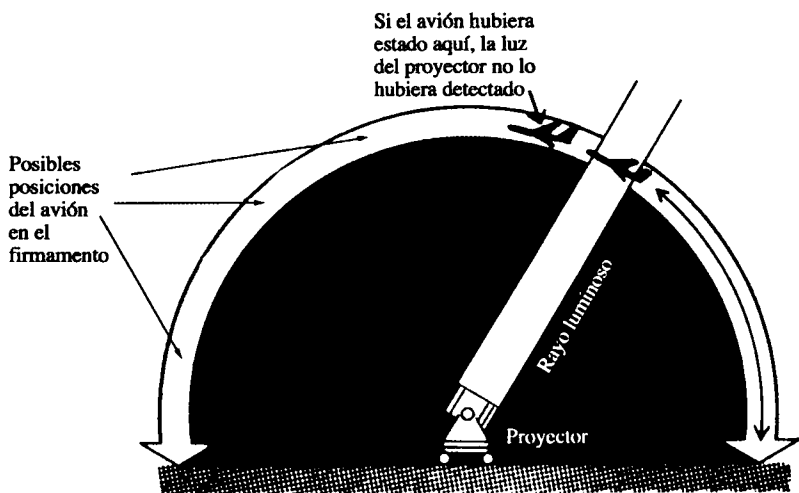
del ser humano a la visión científica del mundo, se asienta, no obstante, en un incuestionable error lógico. Y es que tratar de vivir de acuerdo a la visión de la realidad sostenida por la ciencia es como contentarnos con habitar en el armazón de nuestra casa o con amar a nuestra esposa abrazando su esqueleto.

Y esta conclusión va consolidándose en la medida en que profundizamos en nuestra comprensión acerca de la naturaleza del método científico, un punto en el que existe un consenso general entre los científicos y los filósofos de la ciencia.

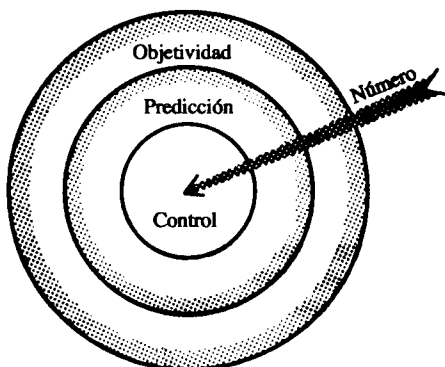
Casi todo el mundo está de acuerdo en que la ciencia, en tanto que instrumento para sondear la verdadera naturaleza de las cosas, tiene un alcance limitado. Me pregunto si no fue durante la batalla de Inglaterra cuando Karl Popper —profesor, por aquel entonces, de la Universidad de Londres y filósofo puntero de la ciencia de nuestra generación— elaboró una metáfora, que ha terminado convirtiéndose en paradigmática, según la cual la ciencia es una especie de reflector que rastrea el firmamento nocturno en busca de aviones y que sólo precisa de dos cosas para poder detectarlos, que existan y que se hallen dentro de la zona iluminada, es decir, que *existan* y que estén *ahí* (en la región iluminada por el reflector).

Obviamente, el propósito de esta imagen es el de evidenciar la naturaleza restringida de la empresa científica que, lejos de abarcar la totalidad del firmamento, sólo ilumina aquella zona que se halla dentro del campo de acción del foco luminoso. En este sentido, Norbert Wiener solía decir: «Los mensajes que nos llegan del universo se asemejan a esas cartas abiertas que llevan escrito en el sobre la frase “A quien pueda interesar”... y que únicamente abren los científicos directamente concernidos». No es de extrañar que la imagen proporcionada por mensajes tan limitados sea incapaz de brindarnos una visión global del universo.

Porque, aunque este tipo de imágenes pueda tener un interés general, lo cierto es que no nos proporciona detalles concretos. Para ello será necesario responder más concretamente a dos cuestiones: ¿De qué *modo* específico la ciencia se halla limitada? ¿De qué forma restringe sus intereses?



La ciencia no es algo aislado y no se asemeja tanto a un individuo como a un pueblo. Pero no es infrecuente que los pueblos tengan zonas verdes que bien pueden hallarse ubicadas en pleno centro. Siguiendo con esta analogía, es posible comparar la ciencia con una serie de círculos concéntricos del siguiente modo:



El círculo exterior se denomina *objetividad* y ningún conocimiento puede afirmar ser científico hasta que no accede a ese dominio, es decir, hasta que no elicitó el adecuado acuerdo intersubjetivo entre los seres humanos adecuadamente entrenados para ello.

El segundo círculo —el de la *predicción*— se halla más cerca del núcleo de la ciencia. Así, aunque en cierto modo la taxonomía sea una ciencia, no entra dentro del ámbito de las ciencias predictivas y, en consecuencia, no logra concitar el mismo respeto que les concedemos a éstas. Cuando un astrónomo afirma que en determinada fecha y hora tendrá lugar un eclipse de luna y tal cosa ocurre, nos quedamos con la boca abierta porque, no contento con la descripción de la naturaleza, el astrónomo ha terminado desvelando las leyes que la rigen.

Pero cuando la ciencia va más allá y llega a dominar esas leyes y a provocar cambios, por así decirlo, en el curso de la naturaleza, se adentra en el círculo que denominamos *control*. Desde el punto de vista de la distinción existente entre las ciencias puras y las ciencias aplicadas, esta distinción entre la predicción y el control pudiera parecer superflua pero, de hecho, es sumamente importante. Los experimentos de la ciencia pura preparan el terreno para la fase de la predicción (que, por cierto, no podría tener lugar sin ellos), porque su exactitud depende de su grado de exigencia. Pero, en el ámbito de la ciencia aplicada (la tecnología), adentrarnos en el círculo del control supone acceder a un ámbito capaz de recabar subvenciones tanto para construir misiles como para erradicar la poliomielitis. Por ello resultaría pueril no tener en cuenta la importancia de este particular en el desarrollo sociohistórico de la ciencia.⁹

El cuarto componente fundamental del modelo de ciencia que estamos exponiendo no es tanto un nuevo círculo concéntrico como una flecha —a la que hemos denominado *número*— que, partiendo desde el exterior, impacta directamente en el mismo centro.¹⁰ Como ya hemos señalado, el número es el lenguaje propio de la ciencia hasta el punto de que, cuanto mayor sea la cantidad

de conocimiento que podamos expresar de forma cuantitativa —mediante ecuaciones de probabilidad, por ejemplo—, más científico se considerará.¹¹ Es aquí donde cabe preguntarse si las ciencias sociales —de las que la economía representa hoy un claro ejemplo— alcanzarán alguna vez un estatus verdaderamente científico.

Tal vez alguien objete que el modelo que acabamos de presentar nos brinda una visión demasiado limitada de la ciencia. Hoy en día se habla mucho de la expansión del método científico y de su posible aplicación a ámbitos más amplios y humanos. Y es cierto que, en su aplicación a nuevos problemas, la *empresa* científica puede, dentro de ciertos límites, verse expandida, pero no ocurre lo mismo con el método científico, porque su poder se deriva precisamente de su limitación y, en consecuencia, abogar por su expansión sería como querer utilizar el taladro del dentista para batir la leche y producir mantequilla.¹² Obviamente, somos libres de utilizar las palabras como mejor nos plazca y la ciencia no es una excepción en este sentido. Podríamos incluso regresar a la definición escolástica según la cual la teología era la reina de las ciencias. ¿Acaso encontrarían los proponentes de una expansión de la ciencia una definición más apropiada? Pero no debemos alejarnos de lo que Confucio denominó “la rectificación de los nombres”, la exigencia de que, cuando utilizamos las palabras, las comprendamos y clarifiquemos bien lo que queremos decir con ellas. Porque si prestamos la adecuada atención advertiremos, tras toda apelación a la expansión de la ciencia, un lamento sordo que dice algo así como: «Concédanme —en esta época de predominio de la ciencia— el mismo crédito que les atribuyen a los científicos» o «no dejen de lado mi propuesta de investigación a la hora de adjudicar fondos de la National Science Foundation»... cuyo presupuesto, dicho sea de paso, supera con mucho el destinado a las artes y las humanidades. Pero no es preciso recurrir a la argumentación *ad hominem*, porque todos sabemos que el motivo fundamental para tratar de expandir la ciencia no reside tanto en el egoísmo como en la pretensión equivocada

de que su comprensión de la materia la habilita también para comprender al ser humano. El error reside en no advertir las limitaciones de las herramientas de la ciencia en lo que respecta al ser humano y en admitir la práctica de considerarlo como un objeto, lo cual acaba conduciendo a su degradación y despojándolo de aquellas cualidades que sus instrumentos son incapaces de detectar. (Son muchas las referencias que podríamos aducir en este punto, pero nos contentaremos simplemente con citar *Más allá de la libertad y la dignidad*, de B.F. Skinner, y *El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse, dos ejemplos ilustrativos y opuestos que resumen perfectamente esta situación.)

Si alguien nos preguntara ¿qué es lo que ha proporcionado al ser humano y al mundo la visión no científica?, no dudaríamos en responder «significado, sentido y una visión coherente de las cosas»... Pero vayamos paso a paso y no adelantemos acontecimientos.

Estábamos hablando del número pero, antes de pasar a otro tema, deberíamos realizar una pequeña digresión. ¿Por qué el número parece adaptarse tan bien a la naturaleza? O, por decirlo de otro modo, ¿por qué la naturaleza parece tener un carácter tan matemático? Éstas son preguntas a las que, hasta el momento, nadie ha dado una respuesta satisfactoria. En este sentido, por ejemplo, Eugene Wigner habla de “la eficacia irracional de las matemáticas”, un misterio que basta para despertar al pitagórico que todos llevamos dentro. Por lo que sabemos, una de las razones que explican la eficacia de las matemáticas radica en el hecho de que los números y sus operadores lógicos son los únicos símbolos —o, mejor dicho, signos— completamente inequívocos: 4 siempre será 4, lo cual explica por qué los científicos apuntan en esa dirección ya que, por encima de cualquier otra cosa, lo que la ciencia busca es la precisión.

No es difícil, por otro lado, advertir el problema que aquí se nos presenta porque, si el número es el vehículo de la precisión (premisa mayor), pero no es la unidad de medida de la tradición (premisa menor) —que se basa en la cualidad y no en la cantidad—,

¿acaso no se sigue de ello (conclusión) que la visión tradicional se halla irremisiblemente condenada a la vaguedad? Pero esta respuesta sólo será afirmativa —y, en consecuencia, el silogismo válido— si comparamos la visión tradicional con las descripciones que nos brinda la visión científica. Antes, por tanto, de concluir que esta diferencia torna absurda la perspectiva tradicional, debemos aprestarnos a señalar que la ambigüedad de la visión tradicional se ve sobradamente compensada por el valor de la palabra, que es la alternativa al número. Los números son signos, pero las palabras son símbolos que, por su misma naturaleza, resultan equívocos y abocan a una ambigüedad que, si bien puede reducirse, nunca puede eliminarse del todo.

Pero aunque este detalle excluya a la palabra de la precisión absoluta, también la dota de una textura de la que carecen los números. Polivalentes e irreduciblemente equívocas en su profundidad y en sus matices —cuando no francamente ambiguas en las múltiples acepciones que nos brinda el diccionario—, las ramificaciones de la palabra se dirigen en todas direcciones, como las intrincadas raíces de un baniano. Desplegándose y replegándose en todo tipo de sugerencias y alusiones, las palabras se entrelazan y retuercen buscando el fértil terreno de lo subliminal. No es de extrañar que los lógicos traten de cortar por lo sano y se apresten a usar signos fijos e inmutables. Pero la desesperación del lógico es la gloria del humanista, que es capaz de percibir, en la adversidad de la ambigüedad verbal, todo tipo de oportunidades ya que la polivalencia de la palabra le permite adentrarse en la pluridimensionalidad del espíritu humano y representar sus logros más elevados de un modo que los números nunca podrán hacer.¹³ Y por más cierto que sea que las ecuaciones pueden ser elegantes, ésa es otra cuestión y nunca podremos llegar a componer poemas con números.

Ahora estamos en condiciones de ver con más detalle dónde residen exactamente las limitaciones de la ciencia. Digamos, para comenzar, que la ciencia se ocupa exclusivamente del conocimiento objetivo, es decir, del conocimiento verificable intersubje-

tivamente. Y puesto que, después de las tautologías de la matemática y la lógica, los datos sensoriales son aquello sobre lo que los seres humanos nos ponemos más fácilmente de acuerdo, el conocimiento científico se limita a aquellos datos ligados, de un modo u otro, a los órganos sensoriales del ser humano. Y este vínculo no es otro que la materia/energía en sus múltiples formas y variantes, el objeto de estudio propio de la ciencia. Y, dentro de este dominio específico, lo que busca la ciencia es un conocimiento exacto —un conocimiento que pueda expresarse matemáticamente— que sea predictivo y aumente nuestro grado de control.

¿Qué es lo que queda, pues, fuera de la zona iluminada por el reflector de la ciencia?

1. *La esfera de los valores en su sentido final y más propio.* Hace ya algún tiempo que Bertrand Russell reconoció que «la esfera de los valores queda fuera del marco de referencia de la ciencia, excepto en la medida en que la ciencia consiste en la búsqueda del conocimiento»¹⁴, aunque quizás esta excepción no sea tal porque el valor de la búsqueda del conocimiento no se deriva directamente de la ciencia. La ciencia no tiene tanto que ver con valores intrínsecos como con valores instrumentales. La ciencia jamás podrá decirnos que el hecho de fumar sea malo porque sólo puede pronunciarse sobre valores descriptivos pero no prescriptivos y, en consecuencia, puede decirnos qué es lo que más valoran los seres humanos, pero no lo que deberían valorar. Y aunque las investigaciones de mercado y las encuestas de opinión también sean ciencia en el sentido amplio en que actualmente se emplea el término, nunca podrá haber una ciencia del *summum bonum*, porque los valores normativos quedan completamente fuera de su alcance.

2. *El ámbito de los propósitos.* Para que la ciencia pueda cumplir adecuadamente con su cometido debe desterrar las causas finales aristotélicas y ocuparse exclusivamente de explicaciones basadas en causas eficientes. Ya se trate del caso de Galileo y de la caída de los objetos o de Kepler y la luz, el salto «de la mecánica de la antigüedad a la mecánica moderna [pasó] por la distin-

ción entre las cualidades primarias y las secundarias... entre los aspectos numéricos y los aspectos afectivos de la naturaleza... a fin de expurgar el lenguaje de componentes volitivos y teleológicos y fortalecer así la noción de leyes “impersonales” causales del movimiento». ¹⁵ Y es que el vitalismo no es científico. Las ciencias conductuales supeditan —a la B.F. Skinner— “la conducta intencional” a los instintos y el condicionamiento, mientras que la biología, por su parte, hace lo propio —como bien ejemplifica *El azar y la necesidad* de Jacques Monod— con los tropismos, derivándolos del código genético y los cromosomas. Son los “bucles de retroalimentación” los que tornan “teleonómico” al organismo. «La piedra angular del conocimiento científico se asienta en... la negación *sistemática* de que el “verdadero” conocimiento pueda ser alcanzado mediante la interpretación de los fenómenos en función de causas finales, es decir, de “propósitos”». ¹⁶

3. *El significado de la vida.* Aunque la ciencia como tal es una empresa cargada de significado de comienzo a fin, permanece silente, no obstante, en lo que respecta a cierto tipo de significados existenciales y globales. ¿Cuál es el sentido de la existencia? ¿Por qué estamos vivos? ¿Acaso el universo tiene un propósito y un sentido? En tanto que miembro de la especie humana, un científico puede llegar a plantearse esas cuestiones, pero su ciencia no le ayudará un ápice a responderlas ¹⁷ porque, en tanto que científico, se halla circunscrito a una esfera concreta y sólo podrá proyectar su reflector dentro de los límites impuestos por esa dimensión y no podrá salir de ellos para forjarse una visión de conjunto.

4. *La cualidad.* Éste es un rasgo fundamental, porque es el componente cualitativo el que infunde poder a los valores, los significados y los propósitos. Aunque ciertas cualidades (como el color, por ejemplo) se hallen conectadas con sustratos cuantificables (como la longitud de onda), la cualidad en sí resulta incuantificable. ¹⁸ O se percibe tal como que es o no se percibe y no es posible transmitir su naturaleza a quien no tenga una experiencia

directa de ella. Lo máximo que puede hacerse en este sentido consiste en comparar los objetos que poseen una determinada cualidad con aquellos otros que carecen de ella pero incluso, en tal caso, esa comparación sólo será significativa para quienes tienen una experiencia directa de la cualidad en cuestión. De este modo, la incapacidad de abordar las cualidades no mensurables obliga a la ciencia a limitarse a lo que Lewis Mumford denomina “un universo descualificado”.

Así pues, los valores, los significados, los propósitos y las cualidades escapan al escrutinio de la ciencia como las corrientes marinas por entre las redes de los pescadores. Sin embargo, el ser humano se halla inmerso en este océano y no puede excluirlo de su horizonte. Esto es precisamente lo que queríamos decir cuando anteriormente mencionábamos la imposibilidad de alcanzar una visión científica del *mundo* porque, considerado en su totalidad, el mundo no se limita a lo que afirma la ciencia, sino que también incluye lo que nos dicen la filosofía, la religión, el arte y el lenguaje cotidiano, por ejemplo. No es la ciencia, pues, sino el conjunto de los sistemas simbólicos utilizados por el ser humano —de los que la ciencia forma parte— lo que constituye la medida de todas las cosas.

El problema no reside tanto en la ciencia como en el cientificismo porque, mientras que la ciencia es positiva y sólo se ocupa de informar de sus descubrimientos, el cientificismo es negativo, va más allá de los auténticos descubrimientos científicos y se atreve a negar la validez de otros abordajes al conocimiento. Es así como la ciencia se ve subrepticamente sustituida por una mala metafísica, porque la pretensión de que las únicas verdades son las científicas no es en sí misma una verdad científica, con lo cual el cientificismo acaba incurriendo en una flagrante contradicción. El cientificismo es una religión —una religión secular fruto de la extrapolación de la ciencia— entre cuyos devotos, dicho sea de paso, rara vez se han contado los grandes científicos. La ciencia tiene grandes dificultades para relacionarse con las cosas que no se pueden medir (si es que puede relacionarse con

ellas de algún modo) pero, según el gran científico David Bohm: «lo inconmensurable constituye la fuente primordial e incondicional de toda realidad... de la que la medición no es sino un aspecto secundario y dependiente».¹⁹

¿Dónde, pues, nos encontramos?

En nuestra revisión acerca de la naturaleza de las cosas hemos descubierto que la moderna reducción de la realidad a un solo plano ontológico es un mero subproducto psicológico —que no lógico— de la actividad científica. Ninguno de los descubrimientos realizados hasta el momento por la ciencia niega la existencia de otros planos diferentes al dominio con el que ella se relaciona. Por otra parte, nuestra creciente comprensión del método científico pone de relieve la existencia de cosas que quedan fuera del alcance de la ciencia. La ciencia no puede decirnos si los ítems relegados pertenecen a una categoría ontológica distinta porque, de hecho, no ha sido diseñada para pronunciarse sobre tales cuestiones y el hecho de que los instrumentos científicos no los detecten sólo nos indica que, *de algún modo*, difieren de los datos que la ciencia es capaz de registrar.

La modernidad ha permanecido atrapada en una visión supuestamente científica —aunque, de hecho, se trataba de una visión científicista— y ha considerado que la realidad era tan sólo lo que nos decía la ciencia. Hoy en día resulta evidente que la ciencia contempla el mundo a través de un visor restringido y, en consecuencia, debemos despojarnos de ese concepto erróneo porque el horizonte que nos proporcione siempre será parcial.

Y, puesto que la realidad excede a aquello que es capaz de registrar la ciencia, debemos buscar otra antena que nos permita captar las longitudes de onda que ésta no detecta. Pero ¿de qué otro tipo de antenas disponemos? En este sentido, no se me ocurre ninguna otra mejor y más segura que la proporcionada por el consenso de lo que Lovejoy denominó «el mayor número de mentes especulativas sutiles y de grandes maestros religiosos que las civilizaciones —y, siguiendo a Eliade, nos atrevemos a añadir que las sociedades arcaicas— hayan producido». Y la considera-

ción que Lovejoy atribuye a la visión jerárquica sostenida por las mentes más sutiles cobra fuerza si tenemos en cuenta que escribió durante el apogeo del cientificismo y que no creía en la veracidad de la visión jerárquica.

Así pues, cuando combinamos (a) el hecho de que las mentes más sutiles, conservando el equilibrio ante los embates del cientificismo, hayan gravitado hacia la visión jerárquica, con (b) las nociones de los múltiples cielos del judaísmo, de la estructura de los templos hindúes y de las angelologías de las tradiciones se vieran concebidas de forma independiente y convergente —como siguiendo una especie de tropismo innato— por prácticamente todas las sociedades conocidas; cuando combinamos, como decíamos, ambos hechos y los ubicamos en su adecuada perspectiva, resulta patente que la imagen de una realidad estratificada en múltiples niveles constituye la principal hipótesis esbozada por la humanidad a lo largo de su historia, una hipótesis que respeta, al tiempo que legitima profundamente el espectro completo de la experiencia humana. Y aunque se trate de una hipótesis que no se ha visto explícitamente formulada hasta hace muy poco, su presencia a lo largo de la historia registrada resulta tan patente que nos hemos atrevido a denominarla la “unanidad humana”, un término aparentemente desproporcionado con el que aspiramos a resumir la perspectiva natural del ser humano, es decir, la visión que despierta todos los acordes del arco completo de la sensibilidad humana. Ésta es, en suma, la visión soñada por los filósofos, contemplada por los místicos y transmitida por los profetas.

2. EL SIMBOLISMO DEL ESPACIO: LA CRUZ TRIDIMENSIONAL

En el ámbito de la teología, las metáforas espaciales son siempre peligrosas, aunque inevitables. Porque si, en el espacio, A se halla junto a B, B también debe hallarse junto a A. Pero, en el mundo espiritual, las cosas no son así. Por más cerca de mí (o en mí) que se halle Dios, yo puedo, sin embargo, permanecer lejos de él porque puedo estar lejos de mi propio y verdadero yo.

C.E. ROLT, «Introducción a Dionisio el Areopagita»,
The Divine Names and the Mystical Theology

Di la verdad, pero dila de soslayo.

EMILY DICKINSON

La visión de una realidad constituida por varios niveles se halla distorsionada por un malentendido que, si corregimos adecuadamente, acabará desvirtuando todas nuestras afirmaciones. Porque hablar de niveles implica espacio y todo espacio supone, a su vez, distancia y, en consecuencia, separación. Y eso es, precisamente, lo que la religión trata de superar. ¿No se sigue, entonces, de ello, que una ontología jerárquica que divida a la realidad en niveles discretos impregna de separación la estructura de la existencia y acaba convirtiendo en endémica la misma enfermedad que la religión aspira a curar? Parece que este tipo de argumentos

está muy difundido. ¿De qué otro modo, si no, podríamos explicar la atención dispensada al “descubrimiento” realizado por el obispo anglicano John Robinson cuando, ya en su mediana edad, afirmó que Dios no estaba “fuera de él”? Y nos estamos refiriendo, claro está, a la difusión que recibió el libro *Sincero para con Dios*.

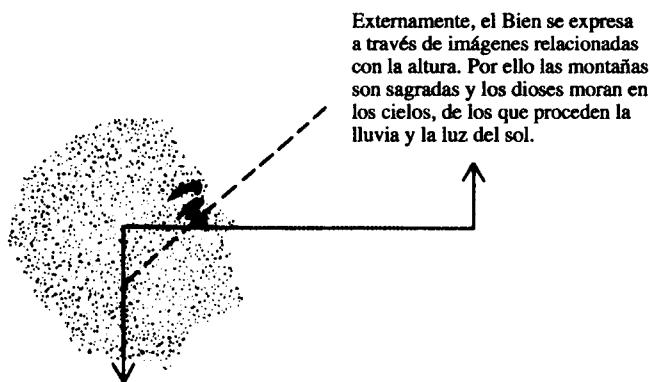
En cierto sentido, podemos decir que Dios *está* “fuera” porque, en todo su poder y majestad reverente, él es *ganz anders*, es decir, radicalmente otro, infinitamente ajeno y, en consecuencia, está «tan inconmensurablemente lejos de nosotros como los cielos lo están de la tierra». Pero, simultáneamente, Dios se halla «más cerca de nosotros que nuestra misma yugular», «más cerca que la respiración, más cerca que nuestras manos y nuestros pies» porque «en él vivimos, nos movemos y se asienta nuestro ser». En palabras de san Agustín: «Resulta un completo disparate creer que el alma pueda estar lejos de aquél que mora en todas partes». Ésta es una visión trascendente *al tiempo que* inmanente, una tensión absoluta entre dos polos tal que su desaparición supone el colapso inmediato del tono de nuestra vida espiritual.

En este sentido, la acogida del libro del obispo Robinson fue una mera consecuencia profana de la bienvenida con la que los teólogos recibieron a una generación que, según Rudolf Bultmann, aspiraba a la “demitologización” del universo dividido en tres planos propio de la cosmología cristiana. Pero esa situación evidencia una manifiesta ingenuidad en lo que respecta a los símbolos religiosos y a su funcionamiento. Una de las razones por las que resulta indispensable una visión jerárquica de la realidad es que el Espíritu —incluido el espíritu humano— no es espacial y pertenece necesariamente, por tanto, a un orden de existencia distinto al natural. De ello se sigue que ningún concepto espacial ni geográfico —como profundo, fuera, dentro, alto, elevado, básico, fundamental, superior, etc.— puede servir para caracterizar de manera adecuada al Espíritu. Pero, como reza la cita con que iniciábamos el presente capítulo, tampoco podemos evitar referirnos al Espíritu en tales términos porque, en la medida en que pen-

samos, las imágenes espaciales resultan inevitables, puesto que el pensamiento requiere del uso del lenguaje y éste, a su vez, se ha visto forjado en nuestro intercambio con el mundo espacio-temporal.

Desde una perspectiva externa, pues, Dios —en tanto que algo exterior y separado del ser humano— se ve investido de metáforas relacionadas con la altura: «Alzaré mis ojos sobre las colinas...», «en el año en que murió el rey Uzziah pude ver al Señor, allí en lo alto». Y cuando el ser humano vuelve la mirada hacia su interior, transpone el valor de las imágenes y lo mejor reside en lo más profundo, asumiendo entonces el aspecto de lo básico, lo fundamental, el núcleo del propio ser. Todos los niveles de la realidad se hallan contenidos en el ser humano porque el microcosmos es un reflejo del macrocosmos como el ser humano lo es del Infinito. Pero según la “ley de la analogía inversa” del simbolismo,¹ los espejos invierten las imágenes y lo que el ser humano busca externamente en la altura de los cielos también puede ser objeto de una búsqueda interior en las profundidades del alma. A fin de cuentas, el espacio espiritual, al igual que el espacio físico, es curvo y, para llegar a nuestro origen, nos veremos obligados a realizar un largo viaje.

Confiamos en que esta breve digresión sobre la simbología del espacio disipe lo que, de otro modo, sería un obstáculo insalvable para comprender la noción de una realidad jerárquica. Así pues, los niveles más elevados no se hallan literalmente en otra parte, sino que ese alejamiento se refiere tan sólo a que resultan inaccesibles e invisibles para la conciencia ordinaria. En este sentido, los distintos estados del ser se asemejan más a dimensiones múltiples que a niveles diferentes. Si el espacio poseyera una cuarta dimensión —y no nos estamos refiriendo al tiempo—, esa dimensión no se hallaría en otra parte sino que se hallaría —aunque de un modo invisible— inmerso en las otras tres dimensiones. La metáfora de las dimensiones posee la ventaja adicional de permitirnos subrayar las diferencias ontológicas. La distancia torna las cosas invisibles, pero algo que se halla ante nuestras na-



Externamente, el Bien se expresa a través de imágenes relacionadas con la altura. Por ello las montañas son sagradas y los dioses moran en los cielos, de los que proceden la lluvia y la luz del sol.

Internamente, el Bien se expresa a través de imágenes relacionadas con la profundidad. Por ello lo experimentamos como centrado, como el corazón y otros órganos vitales encerrados dentro de una capa protectora de huesos y tendones.

rices también puede ser invisible —no porque esté oculto o sea microscópico— sino porque carecemos de los receptores sensoriales adecuados para registrarlo, con lo cual resulta intrínsecamente misterioso. Esto es algo que saben muy bien los escritores de ciencia-ficción y por ello, si bien la buena ciencia-ficción se desarrolla en otros planetas, la gran ciencia-ficción se mueve en el escenario proporcionado por otras dimensiones de la existencia. Insistamos en que la noción de dimensiones diferentes a las tres que normalmente conocemos resulta completamente extraordinaria. En su interés por “algo más” que exceda al entendimiento humano, la ciencia-ficción se asemeja a la religión, con la notable diferencia de que lo que, para una, es ficción, para la otra constituye un hecho.

La doble ventaja que nos brinda la metáfora de las dimensiones sobre la de los niveles —la ventaja de que cuando se multiplican las dimensiones, señalan la existencia de dominios (a) esen-

cialmente numinosos que (b) se hallan a nuestro alcance— puede hacernos incurrir en el error de adoptarla como nuestra principal metáfora espacial. Y digo que sería un error por la sencilla razón de que las dimensiones se hallan despojadas de todo valor ya que, por ejemplo, la longitud no es mejor que la anchura ni ésta es mejor que la altura. Si tuviéramos que representar gráficamente las escalas de valor no atenderíamos por igual a todas las dimensiones del espacio, sino tan sólo a la vertical porque, si bien lo bueno y lo malo no tienen nada que ver con la derecha y con la izquierda, sí que están relacionadas con lo superior y con lo inferior.

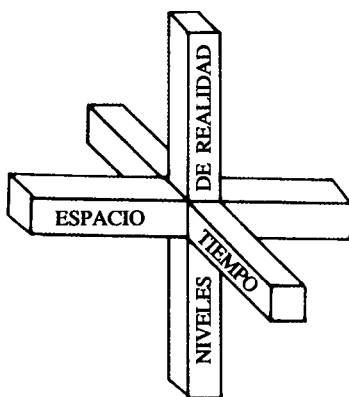
La imagen de niveles nos parece, pues, la más apropiada, puesto que el valor comparativo de la existencia resulta crucial para nuestro tema. Y creo que es más apropiada porque nos permite ordenar el valor relativo de los diferentes dominios aunque, para simbolizar la totalidad de la existencia, necesitaremos recurrir a las tres dimensiones. Cuando san Pablo esperaba que los cristianos de Éfeso se llenasen de la plenitud de Dios, rezaba para que les concediera el poder de comprender «la anchura y la longitud y la profundidad y la altura» del amor de Cristo (Efesios, 3:18), porque sólo de ese modo llegarían a conocerlo en toda su plenitud. Así, aunque lo que más nos interese de la formulación de san Pablo sea su referencia vertical, para poder apreciar en su justa medida que el valor se halla inscrito en la totalidad del ser, deberemos recurrir al simbolismo proporcionado por las otras dimensiones. Y, en este sentido, resulta esencial el apoyo que pueden proporcionarnos las afirmaciones de René Guénon en *El simbolismo de la cruz*.²

No existe modelo más adecuado para explicar el simbolismo del espacio que la cruz tridimensional constituida por una cruz vertical atravesada perpendicularmente en su centro por un tercer brazo longitudinal. También es posible derivar la misma figura atravesando una cruz horizontal con un tercer brazo vertical. Y esta imagen no sólo simboliza la realidad —el significado que nos incumbe aquí— sino que también evoca el encuentro entre Oriente y Occidente, porque el correlato oriental de la cruz cristiana

vertical es la cruz horizontal denominada *mandala*, generalmente ubicada en el suelo y que constituye un recinto sagrado —normalmente circular o cuadrado— que cuenta con cuatro accesos al “tesoro” oculto que yace en su centro. Se trata de un motivo universal que podemos identificar con el Jardín de Edén —con sus cuatro ríos que convergen en el Árbol de Vida ubicado en el centro— y con la Nueva Jerusalén descrita en el Libro de la Revelación a la que se accede a través de doce pequeñas aperturas que flanquean cada una de las cuatro puertas principales. Pero si bien los mandalas se hallan extendidos por todo el planeta, Oriente se ha ocupado más específicamente de ellos que Occidente. Y aunque, en ocasiones, los mandalas se representen en las paredes, su ubicación fundamental es, repitámosla, horizontal, como evidencian los diferentes pisos de Angkor Wat, la *estupa* de Borobudur, los mandalas de mantequilla contruidos por los tibetanos durante las festividades o los diagramas realizados con harina de arroz por las mujeres hindúes en el suelo de los patios.

Si reducimos el *mandala* horizontal a su geometría esencial de dos líneas ortogonales y atravesamos esa figura con un brazo vertical, obtendremos una cruz cristiana de seis brazos. Sólo nos resta puntualizar que las dimensiones de esa cruz deben atenerse a las estipuladas por la Iglesia cristiana ortodoxa, de modo que sus seis brazos tengan la misma longitud y el centro sea verdaderamente tal, para obtener la imagen de una cruz tridimensional que más parece ajustarse a la representación de la realidad.

Permítasenos comenzar con el eje vertical que, en tanto que *axis mundi*, atraviesa todos los planos o niveles de la existencia y los organiza ontológicamente en función de una jerarquía de ser y de valor. Hay que señalar que, de la multitud de planos posibles, nuestro modelo sólo recoge uno de ellos, el representado por los brazos horizontales. Y así es como debe ser, porque ése es el único plano que podemos percibir aunque, si estuviéramos dotados de una visión metafísica, podríamos contemplar los múltiples brazos horizontales que surgen de cada uno de los niveles del eje vertical.



Ignoramos el número exacto de posibles niveles de la existencia. Y los dominios de la naturaleza reconocidos por la ciencia tampoco nos proporcionan la menor clave a este respecto, porque todos ellos se caracterizan por la magnitud que, al tratarse de un aspecto del espacio, pertenece exclusivamente a nuestro nivel de existencia. (Dejamos de lado por irrelevante para nuestro propósito actual la forma peculiar de experimentar el espacio que tiene lugar durante el sueño.) Así pues, la escala completa de las magnitudes —que va desde la partícula más diminuta hasta el diámetro de nuestro universo de unos 26.000.000.000 de años luz— se distribuye a lo largo de los brazos horizontales de la cruz tridimensional. Los planos que acotan el eje central —central únicamente desde nuestra perspectiva— pueden ser numéricamente indefinidos pero, aun así, podemos decir alguna que otra cosa al respecto. Si consideramos (como hicimos en el capítulo anterior) que la realidad es el criterio último de valor y representamos sus diferentes niveles en torno a un eje vertical, su extremo inferior representa el punto en el que el ser casi se ha desvanecido por completo —una fracción de grado, digámoslo así, por encima del cero absoluto— en aquello que es tan impensable como inexistente.

La cúspide de ese eje, por el contrario, representa el polo opuesto, es decir, la totalidad. Ambos extremos comparten el he-

cho de no poder ser representados pero, a diferencia de su opuesto, la nada tampoco puede ser concebida porque, si bien es posible experimentar el ser, no podemos experimentar directamente la nada. En el siguiente capítulo diremos que la cúspide del ser es el Ser Ilimitado, el Ser liberado de todos los límites y condicionamientos pero, por el momento, bastará con una escueta definición y con decir que es la pura Posibilidad, lo Absoluto, el Infinito en todas sus posibles acepciones.

El brazo transversal o lateral de la cruz horizontal que representa al plano humano se refiere al espacio y, por extensión, a todas sus múltiples posibilidades. El brazo longitudinal, a su vez —el brazo que se aproxima al espectador y se aleja de él—, representa el tiempo que, desde su centro —el presente— se extiende hacia atrás (hacia un pasado indefinido) y hacia adelante (es decir, hacia un futuro abierto e ilimitado). De este modo, el desplazamiento a lo largo del brazo longitudinal refleja las distintas posibilidades que se presentan en cada uno de los distintos momentos que constituyen nuestro plano concreto de existencia. Si fuéramos capaces de contemplar simultáneamente el pasado y el futuro, veríamos aparecer multitud de brazos laterales de cada punto de la línea longitudinal configurando así un plano. Y si a esta conciencia temporal expandida pudiéramos sumar la omnisciencia metafísica anteriormente mencionada —es decir, la capacidad de contemplar simultáneamente todos los niveles posibles del ser— advertiríamos que el plano espacio-temporal horizontal constituye, en realidad, la sección de un cubo o, mejor dicho —y puesto que el perímetro del círculo es mayor que el del cuadrado y lo que nos interesa es la amplitud—, de una esfera, la imagen más idónea para representar la totalidad del ser.

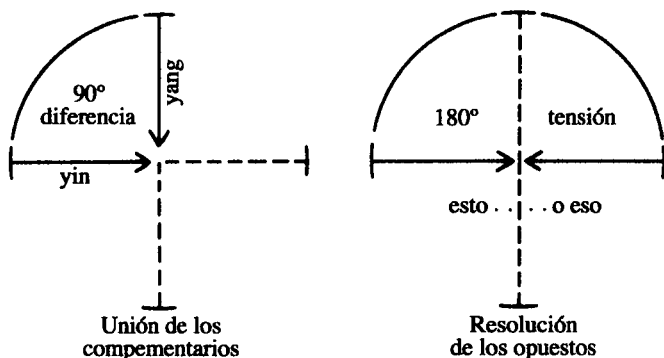
Desde esa imaginaria esfera infinita hacia la que apuntan los brazos de la cruz, prestemos ahora atención al centro, el lugar del que parten los brazos y cuya intersección simboliza la resolución, un principio fundamental de la existencia espiritual.

Existen dos tipos de resolución. La primera de ellas es *la unión de los complementarios*. En este sentido, las cosas que son

complementarias difieren entre sí hasta el punto de originar tensiones y desembocar en el enfrentamiento abierto. Pero las diferencias también pueden “presentarse juntas”, como señala la convergencia de los brazos horizontal y vertical cuya intersección constituye, por así decirlo, la versión occidental del *yin-yang*. De ese modo, las líneas vertical y horizontal representan, respectivamente, el principio masculino activo y el principio femenino receptivo. Y la ortogonalidad existente entre los brazos —que les lleva a alejarse cada vez más— ilustra perfectamente que el grado de divergencia existente entre los complementarios es ilimitado. En cualquiera de los casos, sin embargo, no existe necesidad alguna de antagonismo entre los complementarios porque, en su base —en el punto matemático en que se cruzan—, son idénticos.

Y, del mismo modo que la intersección de los ejes vertical y horizontal de la cruz vertical representa la unión de los complementarios, el encuentro de los ejes ubicados a derecha e izquierda del eje horizontal representan *la resolución de los opuestos*. A diferencia del entrecruzamiento del eje vertical y el horizontal, que forman un ángulo recto, el formado por las dos mitades del eje horizontal es de ciento ochenta grados. Es así como, dirigiéndose en direcciones diametralmente opuestas, estas dos mitades representan alternativas excluyentes, aspectos irreconciliables y dilemas irresolubles sin la posibilidad de tener en cuenta un tercer elemento en juego. Los complementarios pueden coexistir y lo que nos interesa es conocer el modo de armonizarlos, pero los opuestos son exclusivos y el problema, en este caso, reside en saber cuál elegir (uno puede ser monógamo o polígamo, por ejemplo, pero no ambas cosas a la vez). Y como sugiere la tensión existente entre los brazos derecho e izquierdo, las opciones de este tipo pueden llegar a ser muy angustiosas y acabar escindiendo completamente al ser humano. Pero no hay que olvidar que, en el punto en que divergen la derecha y la izquierda, no existe tensión alguna, lo cual nos transmite el mensaje de que, en la medida en que llevemos una vida centrada, las tensiones van desa-

pareciendo. Es cierto que los contradictorios aristotélicos excluyen la posibilidad de un tercer elemento pero, cuando aparece el justo medio, los contrarios dejan de ser tales y, aunque su mutua exclusividad lógica pueda permanecer, desaparece toda tensión existencial entre ellos. «Quien ha reducido su ego a la nada permanece inmune a los opuestos» (*Tao Te King*).



Desde una perspectiva existencial, el centro de la cruz representa el punto en que se unifican los complementarios y se resuelven los opuestos. Desde un punto de vista ontológico, por su parte, constituye el “aquí y ahora” del que emanan el tiempo y el espacio. Pero merece la pena que nos detengamos un poco más en este punto.

Todo el espacio se condensa en el punto matemático. Si plegamus un cubo tridimensional obtenemos un plano bidimensional, si hacemos lo mismo con éste tendremos una línea unidimensional y ésta, a su vez, se resume en un punto matemático. Y, por el mismo motivo, podemos decir que la totalidad del espacio se deriva del punto matemático, porque el movimiento de éste en una sola dirección produce la línea; el movimiento perpendicular a sí misma de esa línea origina el plano, y el movimiento perpendicular de ese plano de un modo perpendicular a sí mismo acaba

produciendo, a su vez, el cubo. Es como si, desde esta perspectiva, toda la geometría se derivase del punto matemático.

Y esto nos plantea una cuestión muy interesante, porque la fuente de todo el espacio —el punto matemático— no es espacial. La unidad más pequeña del espacio no es, pues, el punto euclidiano —que, en tanto que posición sin dimensiones, no ocupa espacio alguno—, sino la distancia existente entre dos puntos adyacentes. La distancia se “origina” en la relación entre dos puntos simultáneamente existentes que, aunque no formen parte del continuo espacial, deben ser concebidos como si estuvieran ubicados en él. Así pues, el verdadero elemento del espacio no es tanto el punto como la distancia.

Y esto es simbólicamente exacto porque el espacio de que está constituido el plano humano se deriva de una fuente ultramundana en la que no existe el espacio. Ante la pregunta de si hay vida después de la muerte, Martin Buber respondió: «No existe un después, porque el tiempo no es sino una cristalización en la mente de Dios». Y lo mismo ocurre con el espacio. Así pues, y por más peculiar y extraña que nos parezca esta afirmación, el espacio se deriva del no espacio. «De la nada, Él hizo todo lo que es y talló grandes columnas en el éter inasible» (Cábala). De la misma manera, el tiempo —y esto era lo que Buber quería subrayar— se deriva del no tiempo. Los seis días de la creación se corresponden con los seis brazos de la cruz y, al séptimo día, Dios regresa al punto de partida y descansa.

Así es como llegamos de nuevo al eje vertical de la cruz en torno al cual se organizan los distintos grados de realidad, puesto que, en tanto que ajeno al espacio y el tiempo, elude todas sus limitaciones y trasciende el mundo que nos presentan los sentidos. En el próximo capítulo nos ocuparemos más detenidamente de los niveles superiores de la realidad pero, por el momento, centraremos nuestra atención en el ubicado en la cúspide, es decir, el Infinito, el plano supremo —ajeno a toda limitación y restricción— desde el que dimana el eje vertical. De ahí procede todo ser inferior. Podemos imaginarnos el eje vertical de la cruz como

una línea que, partiendo del depósito infinito del Ser ubicado en su cúspide, infunde entidad a los planos subordinados que, por la fuerza de esta transfusión, acaban “materializándose”. Y, aunque cada plano inferior recibe una menor “dosis” de Ser, ello no ocurre porque mengüe su plenitud —ya que el depósito es, recordémoslo, infinito—, sino porque cada grado de finitud debe verse actualizado. Si se omitiera alguno, sería como un agujero, por así decirlo, que negaría la existencia de la plenitud que el Infinito posee de hecho y por definición. Según otras versiones alternativas, este canal es el Rayo Celestial del que nos hablan las mitologías de todo el mundo que conecta al sol con cada entidad del mundo que ilumina. Desde una perspectiva geométrica, el eje vertical es una línea matemática que, careciendo de anchura, cruza el plano humano en el punto matemático que se halla ubicado en el centro de la cruz. Es a través de este punto —que, al no ser espacial, no se halla afectado por el mundo al que da origen— que el Infinito asigna la fracción de ser que le corresponde a nuestro planeta y, en ese acto de comunicación con el plano humano, se expresa a través de las conocidas categorías del espacio, el tiempo y la materia. Y éste es, precisamente, el significado de nuestra existencia terrenal, actualizar la realidad en nuestra propia modalidad distintiva y en función de las cualidades que hayamos recibido. Esta modalidad intermedia de existencia —parcialmente real y parcialmente irreal— es posible y, en consecuencia —y para que el esquema de las cosas sea completo—, *debe ser*.

Si postulamos la existencia del microsegundo que, según los astrónomos, precedió al inicio de la historia del universo hace unos trece mil millones de años —cuando un núcleo de materia superdensa provocó la explosión que, según dicen, todavía está creando nuestro universo—, el orden natural podría haberse derivado literalmente de un punto matemático.³ Pero, sea como fuere, el origen metafísico del universo físico que hemos esbozado en los párrafos anteriores discurre paralelo al origen del alma humana, ya que “como es afuera, es adentro”. Así es como volvemos nuevamente a encontrarnos con el isomorfismo —al que

regresaremos reiteradamente a lo largo de este estudio— existente entre el cosmos y el ser humano. Porque el punto que se halla en el centro de la cruz tridimensional que da lugar al orden de la naturaleza, también crea las almas que habitan ese orden, no sólo en el instante de su concepción sino continuamente, instante tras instante, mientras prosigue su trayectoria. O, por decirlo más exactamente (y a modo de anticipación de lo que diremos dentro de un par de capítulos), el punto matemático ubicado en el centro de la cruz tridimensional también es el centro del alma.⁴ Si el lector se sorprende con esta aparentemente presuntuosa equiparación de su centro personal con el centro del cosmos, debe recordar que la física no dice nada muy distinto cuando proclama que el espacio es relativo y curvo y que, en consecuencia, el centro del universo físico es, para cada observador, el punto desde el que lleva a cabo la observación. Y si el escéptico lector todavía sigue resistiéndose a la idea de que el centro de su yo es, de algún modo, idéntico a la totalidad de la creación, deberemos recordarle las lecciones de Copérnico a este respecto. Y si sigue resistiéndose y argumentando que un solo centro no puede ocupar simultáneamente cuatro mil millones de cuerpos, deberemos señalarle que el punto matemático no se ve afectado por las distinciones espaciales puesto que, como ya hemos visto, origina el espacio sin hallarse, no obstante, sumido en él. La formulación hermética lo dice muy claramente: «Dios es una esfera cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia está en ninguna». En la cima de la montaña, Alce Negro decía que se hallaba en el centro del universo «pero —agregaba— ese centro está en todas partes». Según el budismo, por último, hay un Buda en cada grano de arena.

El punto matemático está en todas partes en tanto que inasible esencia omnipotente que crea cada uno de los copos de nieve de la existencia y los ubica en su lugar apropiado. Los cabalistas le denominan el Palacio Interior o Santo; para el islam es la Estación Divina que combina los contrastes y las antinomias y, para los chinos, es el Chung Yung, el Medio Invariable, el vacío taoísta que

unifica los distintos radios y los convierte en una rueda. Aunque nada puede existir sin él, en el reino de las Diez Mil Cosas, sólo el ser humano puede ser consciente de su existencia e identificarse intencionalmente con él, una conciencia que puede cultivarse directamente a través de la meditación o indirectamente a través de la “meditación en la vida cotidiana” que apunta a reducir la tensión de los opuestos de la existencia humana. Practicando el desapego, el aspirante socava las vicisitudes del flujo de las formas y alcanza la paz en la vacuidad. Refiriéndose al punto en el que se resuelven los opuestos del espacio y el tiempo, Blake escribió «el infinito en la palma de la mano/y la eternidad en una hora» y la expresión “santa indiferencia”, por su parte, también subraya el hecho de que, en ese justo punto medio, desaparece toda oposición entre el bien y el mal.

Para mí, fama y vergüenza,
pérdida y ganancia,
y placer y dolor
son una y la misma cosa.

Bhagavad Gita

Sin embargo, atravesar «la barrera sin puerta» (Mu Mon Kan) que protege el sagrado centro puede resultar desconcertante ya que, si asume la forma de un *satori* poderoso, puede llegar a experimentarse como la absorción en un “agujero negro” en el que desaparecen todas las leyes físicas. Pero cuando los ojos se han acostumbrado a la nueva y etérea luz, uno se da cuenta de que no ha ocurrido ningún cambio. La longitud y la anchura se han colapsado en el centro horizontal de la cruz y ahora le llega el momento al eje vertical. Renunciando al espacio encarnado por la cruz —en tanto que punto importante aunque provisional—, ese eje disipa las distinciones ópticas de valor que antes impusiera. Los fenómenos *sub species aeternitatis* son, en sí mismos, el nómeno samsara es el nirvana.

El camino perfecto ignora las dificultades
y rehúsa toda distinción.
Los cielos y la tierra
sólo están separados por un pelo de distancia.
Seng-ts'an

Centrado en el punto matemático, el no-ego es inmune al espacio y puede ir donde quiera. «Transportémonos en espíritu fuera de este mundo de dimensiones y localizaciones y nunca más habrá necesidad de buscar la morada del Tao», dice Chuang Tzu (XXII). Realizado ese viaje, el sabio está en el meollo de las cosas, aunque se halle inmerso en el flujo de la actividad. Establecido en el Eje Inmutable, su modo de estar en el mundo es *wu wei* —literalmente la “no-acción”—, un término que en modo alguno significa la cesación de las acciones. Porque si bien toda actividad superflua y egoísta debe sosegar, el objetivo de este aquietamiento es el de clarificar el camino para una acción auténticamente eficaz, una acción que se halla plena de fuerza, concentración y energía. Lejos de tornarla ineficaz, la tendencia de este segundo tipo de acción a “adaptarse” y evitar llamar la atención sobre sí incrementa su eficacia. «Debido a su simplicidad, el hombre completamente simple influye en todos los seres... Nada se le opone en las seis regiones del espacio, nada le es hostil y el fuego y el agua no pueden dañarle» (*Tao Te King*, II). Nada que no proceda del punto carente de espacio es capaz de afectar a la persona que se halla centrada en él.⁵ No se opone a nada y, en consecuencia, nada se le opone, porque la oposición es una relación que requiere de dos términos, que es precisamente lo que la unidad disuelve. La hostilidad —que no es sino una consecuencia o manifestación exterior de la oposición— no puede proceder ni dirigirse hacia un ser que se encuentra más allá de toda oposición. “El fuego y el agua” recientemente citados representan a los opuestos del mundo fenoménico y no pueden dañar al Hombre Sencillo porque, para él, todos los opuestos han dejado de existir. Neutralizándolos mediante la unión de sus atributos aparentemente

opuestos —aunque realmente complementarios—, los hace regresar a la indiferenciación del éter primordial. Así pues, la visión del Hombre Simple podría definirse del siguiente modo:

... esto y eso y sí y no desaparecen en el estado de no-diferenciación. Éste punto es el Eje de la Ley, el centro inmóvil de la circunferencia en torno a la cual giran todas las contingencias, distinciones e individualidades. Desde ahí sólo puede verse el Infinito, que no es esto ni eso, ni sí ni no. La verdadera sabiduría consiste en contemplarlo todo en su unidad primordial indiferenciada, una perspectiva en la que todo se funde en una unidad.

Chuang Tzu

Lo que Chuang Tzu denomina el Eje, nosotros lo llamamos —siguiendo a Guénon— el punto matemático, y T.S. Eliot, por su parte, lo cantó en unos versos muy conocidos:

En el punto inmóvil del mundo que gira. Ni carnal ni descarnado;
ni desde ni hacia; allí, en el punto inmóvil, está la danza,
ni movimiento ni detención. Y no se diga que es fijo
el lugar en el que se unifican el pasado y el futuro.
Ni movimiento desde ni movimiento hacia,
ni ascenso ni descenso.
Sin el punto, el punto inmóvil,
no habría danza... y la danza es lo único que existe.⁶

Pero puesto que la cruz es una totalidad y no sólo el centro, puede vibrar y nuestra mente evoca ahora a Pascal, el matemático, científico, filósofo e inventor cuya prosa constituye una de las grandes glorias de Francia, que sólo pudo encontrar palabras incoherentes para describir la experiencia que tuvo cierta noche memorable:

Lunes 23 de noviembre del año de gracia de 1654, día de san Clemente, Papa y mártir y otros en el martiriológico; víspera de

san Crisóstomo mártir y otros; desde las diez y media hasta una hora después de pasada la medianoche

FUEGO

Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob. No el de los filósofos ni el de los sabios. Certeza. Certeza. Emoción. ¡Alegría!... ¡Alegría! ¡Alegría! Lágrimas de alegría... Dios mío... permitid que nunca me separe de vos.

En la parte superior del papel en el que recogía su experiencia —que Pascal llevó oculto consigo hasta el mismo día de su muerte— había un torpe dibujo de una cruz envuelta en llamas que, aunque bidimensional, bastaba para un cristiano firmemente arraigado en la Europa occidental.

3. LOS PLANOS DE LA REALIDAD

No se hallaba sobre mi mente como el cielo sobre la tierra o el aceite flotando sobre el agua, sino que estaba por encima de mí porque era mi creador y yo por debajo porque era su criatura.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 10

En el capítulo que iniciaba este libro señalábamos que los grandes avances realizados por la ciencia moderna nos han fascinado hasta tal punto que hemos descuidado cada vez más su lógica. Por ello hemos acabado creyendo que esos avances cuestionan realidades que quedan francamente fuera de su alcance o, lo que es lo mismo, que los éxitos logrados en su esfera de influencia ponen en tela de juicio dominios que sus instrumentos son incapaces de detectar. Es así como el ser humano ha terminado asumiendo que la ciencia implica al cientificismo, la creencia de que la única realidad verdadera es la que se adapta a las pautas con las que trabajan los científicos (el espacio, el tiempo, la materia/energía y, en última instancia, el número).

Pero las cosas no siempre fueron así y por ello, hoy en día, nos abruma la nostalgia cada vez que evocamos la visión del mundo anterior a esta *reductio*. Tradicionalmente, los seres humanos habíamos respetado –y aun venerado– a nuestros antepasados en tanto que depositarios de la sabiduría, puesto que se hallaban más cerca de la fuente de las cosas. En la actualidad, sin embargo, consideramos a nuestros ancestros como una suerte de “niños de la especie”

que vivían en un estado de inmadurez infantil y que su *ens perfectissimum* era poco más que una ilusión, una delgada manta con la que trataban de protegerse de las inclemencias de la vida real. Y, de igual modo, sus convicciones en lo que respecta al alma humana suelen ser desdenadas como una especie de opio inventado por los poderosos para aplacar —en una suerte de lobotomía social— a quienes exigían un reparto más equitativo de la riqueza.

Para entender el modo en que la miopía de la modernidad ha acabado reemplazando a la visión tradicional y la ceguera a la eternidad como el amanecer de un día más brillante, nos centraremos en el caso de los nativos norteamericanos, que fueron testigos de la devastación de un paisaje que revestía cualidades casi mágicas. Para los indios, cada palmo de su territorio virgen y sin explotar era como una cuenta del collar del Gran Espíritu, los árboles eran las columnas de su templo y la tierra demasiado sagrada para ser hollada incluso por la suave piel de sus mocasines. Súbitamente, sin embargo, esa inconmensurable extensión de naturaleza virgen comenzó a verse surcada por hordas de seres poseedores de una visión tan extraña de las cosas —que les llevaba a tratar a la naturaleza como simple materia prima, los árboles como fuente de madera, los ciervos como carne y las montañas como posibles minas— que los indios terminaron creyendo que estaban hechos de una materia diferente.¹ Así fue como las víctimas de esta “misión civilizadora” —como eufemísticamente calificaron los predadores a su conquista— quedaron sumidos, en palabras de un antiguo Comisionado de Asuntos Indios de los Estados Unidos, en «una tristeza tan profunda que la imaginación no puede sondearla, el desconsuelo de unos seres plenamente conscientes que asisten impotentes a la destrucción de su mundo por enemigos tan hostiles como despreciables». Porque lo cierto es que aquellos nativos «eran dueños de algo que nuestro mundo ha perdido... el respeto y la pasión ancestral por el ser humano, por la tierra y por la red de la vida».²

Pero lo que más llama nuestra atención del relato de Collier es que la reacción emocional predominante de los indios no fue tan-

to el odio como la tristeza. Y puesto que la humanidad es fundamentalmente una, esa reacción también podría encerrar un elemento de compasión hacia todos nosotros. En cualquiera de los casos, esa respuesta parece coincidir con la nostalgia que nos asedia cuando pensamos en la destrucción de la visión primordial provocada por un cientificismo que ha despojado al mundo de sus cualidades y ha acabado reduciéndolo a sus aspectos meramente cuantitativos. Y este acto de vandalismo ontológico exigió el sacrificio de buena parte de la visión anterior del mundo —la Bondad, la Verdad y la Belleza— en aras de un esquema matemático que sólo ha cumplido con la función de permitirnos manipular la materia. Desde el mismo momento de partida, el carácter discontinuo del número propio del abordaje exclusivamente cuantitativo nos obligó a renunciar al inmenso entramado del ser que se asienta en la continuidad y en el necesario mantenimiento del equilibrio.

No obstante, la mente moderna ha olvidado que la continuidad y el equilibrio precedieron a la discontinuidad y la crisis y son, en ese sentido, más reales que éstas e incomparablemente más preciosas. Por ello, hallándonos al borde de una crisis histórica, nos vemos obligados a prestar de nuevo atención a las cosas más importantes y a dirigir nuestra mirada hacia el arte, porque los buenos metafísicos —imbuidos como lo están de esa forma de verdad que es la belleza— también son (como Platón) poetas.³ De este modo, el cultivo de la imaginación, que se ha visto atrofiado en la presente Edad de Hierro (*kali yuga*), podría ayudarnos a restaurar la condición sutil y etérea que se requiere para alentar el advenimiento de una nueva Era Luminosa. Tal vez así nuestro ojo interno —y casi diríamos que nuestro sentido del tacto— podría recuperar paisajes ontológicos cuya existencia hemos olvidado y horizontes preñados de presencias cuyo conocimiento puede santificarnos. Y si ese “recuerdo del pasado” fuera lo suficientemente vívido como para despertar nuestra confianza, nos adentraríamos en esos territorios con la misma familiaridad con la que atravesamos el umbral de nuestra casa y, de ese modo, volveríamos a reconciliarnos con la especie

humana. Porque, por invertir una imagen anterior, tal empresa sería una especie de arqueología epistemológica que cumpliría con la función de depurar las pseudoinferencias cientificistas que ocultan los extraños –aunque claramente definidos– perfiles de una visión primordial cuyas regiones aparecen como espacios vacíos en la cosmología que la modernidad ha acabado reduciendo a mera cosmografía.

Como veremos en el siguiente capítulo, la metáfora arqueológica resulta muy apropiada para nuestra indagación acerca de la naturaleza de la realidad. Pero centremos, por el momento, nuestra atención en el modo en que los diferentes planos se manifiestan en el ser humano. Y, para ello, deberemos recurrir a una metáfora celestial, porque el brazo ascendente de la cruz tridimensional atraviesa las “nubes” –que, en última instancia, también son *maya*– hasta alcanzar lo único plenamente real, el Infinito.

Dejando de lado los dominios inferiores al nuestro que descansan por debajo del brazo horizontal de la cruz, la visión tradicional suele subrayar tres planos diferentes de la existencia, el plano terrenal, el plano intermedio y el plano celestial. Más allá de ellos se ubica un cuarto dominio –discontinuo con respecto a los demás–, el Infinito, que no es tanto un plano de la existencia como la fuente increada de todos ellos.

1. El plano terrenal

Iniciaremos nuestro recorrido en el plano terrenal, al que también llamaremos plano material, burdo, sensible, corpóreo, fenoménico o humano. Aunque, estrictamente hablando, esta última denominación es errónea porque, como ya hemos señalado de pasada –y consideraremos con más detenimiento en el próximo capítulo–, el ser humano en su plenitud cruza todos los planos, se trata, no obstante, de una designación conveniente porque es el plano con el que más familiarizados nos hallamos y sus categorías distintivas son el espacio, el tiempo, la materia/energía y el número.

Obviamente, la reducción de la existencia a cuatro planos es una esquematización porque, como ya hemos dicho, el número real de planos es indefinido. Pero, puesto que los planos también son categorías, es posible subdividirlos, algo que queda bien patente en la división en tres reinos (animal, vegetal y mineral) del plano terrenal, aunque no tanto en el resto, donde resulta bastante más difícil tener una visión global.

Los datos con que trabajan los físicos de vanguardia se hallan en los límites superiores del plano terrenal que, si bien siguen ateniéndose a las pautas cuantificables del espacio, el tiempo y la materia/energía, lo hacen de una forma un tanto peculiar en la que las líneas paralelas convergen, los objetos se desplazan de un punto a otro sin atravesar el espacio que los separa y, en un determinado momento, sólo es posible determinar la probabilidad de ubicación de una determinada partícula. En esa región crepuscular, los fenómenos comienzan a alejarse de lo meramente físico evidenciando, de este modo, su dependencia del plano que se halla por encima.

2. El plano intermedio

El siguiente plano es el llamado plano intermedio,⁴ aunque, en ocasiones, nos referiremos a él como plano sutil, anímico⁵ o psíquico, ya que suele manifestarse en formas despojadas de todo correlato sensorial.

Se trata de un plano que contiene formas animadas y formas inanimadas. Entre las primeras se cuentan varias especies de entidades desencarnadas como los fantasmas, las almas errantes que vagan por el limbo o que están atravesando los planos intermedios —los dominios que los tibetanos denominan *bardo*—, los “guías” con los que afirman conectar los espiritistas y los médiums y nuestros propios cuerpos sutiles (*sukhma-sarira*) durante los períodos en que se hallan desconectados de sus envoltura externa y ordinaria, como ocurre, por ejemplo, durante el sueño.

A este cuerpo sutil también se le denomina cuerpo “etérico” o “astral”, en cuyo caso, sus experiencias –fundamentales para el chamanismo– se denominan proyecciones astrales, aunque no debemos olvidar que su imaginaria espacial resulta cuanto menos singular, puesto que el espacio no parece ser uno de los rasgos distintivos de los planos que se hallan por encima del nuestro. No deberíamos olvidar, en este sentido, que los recientes descubrimientos realizados por la física postnewtoniana nos permiten atisbar ese espacio intermedio que podría echar cierta luz sobre la proyección astral y el viaje onírico de los chamanes. En última instancia, resulta absurdo tratar de explicar todos esos fenómenos recurriendo exclusivamente a las nociones que nos proporciona el plano terrenal porque, en tal caso, nos encerraremos en elucubraciones en torno a corpúsculos psíquicos que pueden entrar y salir del cuerpo a través de los poros de la piel. La verdad sólo emergerá si equilibramos esas imágenes con sus opuestas, según las cuales el cuerpo sutil permanece encerrado dentro de su vaina corporal mientras el tiempo y el espacio fluyen a través de él y su red de *indriyas* (un término sánscrito que se refiere a los correlatos sutiles de los órganos sensoriales físicos) va seleccionando la información que más le interesa. También podríamos adoptar el modelo explicativo proporcionado por la PES –la contrapartida psíquica de la acción gravitatoria a distancia–, que no requiere de ningún tipo de metáfora espacial.

Unos de los componentes impersonales más importantes del plano psíquico son los arquetipos.⁶ Aunque su verdadera morada resida en el plano superior, los planos inferiores se derivan de los superiores y, por tanto, cuando aparecen en el plano sutil no son más que un reflejo de los originales que moran en el plano celestial superior. No olvidemos que los distintos mundos de la creación no son sino entramados de sombras que dependen de los arquetipos del mundo superior y, en consecuencia, todos los fenómenos son cualidades divinas ilusoriamente erosionadas por la nada. Por ello los arquetipos aparecen en el plano terrenal en tanto que las “formas” que modelan la materia que, de otro

modo, estaría incompleta⁷ y, aunque se hallan más presentes en el plano sutil que ahora estamos considerando, sólo alcanzan su expresión más pura en el plano superior en tanto que las Ideas o Formas platónicas.

En el plano intermedio, sin embargo, se asemejan a los arquetipos estudiados por Jung, los símbolos que aparecían de forma tan recurrente en los sueños de sus pacientes y coincidían hasta tal punto con la mitología universal (desconocida, por cierto, para muchos de sus pacientes), que le llevaron a concluir que debían alojarse en una suerte de inconsciente colectivo común a toda la humanidad. Pero no estamos hablando aquí de elementos pasivos —como ocurre, por ejemplo, con los colores de la paleta a los que el pintor recurre en función de sus necesidades—, sino que parecen dotados de una energía propia, lo que llevó a Jung a considerarlos como el correlato psíquico de los instintos biológicos. Así pues, al igual que nuestra vida física se halla determinada por los impulsos biológicos, nuestra vida psíquica se ve moldeada por la presión de los arquetipos. Finalmente, Jung advirtió que los arquetipos se hallaban tan próximos a las afirmaciones de la nueva física que acabó concluyendo que son de naturaleza *psicoide*, es decir, que trascienden la distinción existente entre la materia y la mente y son capaces de influir tanto en la naturaleza como en el psiquismo.⁸

Esta explicación presenta una doble ventaja. En primer lugar, nos sirve para entender que el plano intermedio gobierna la totalidad del plano terrenal, tanto en sus aspectos corporales como en los psíquicos. No olvidemos que, para subrayar esta subordinación, los sufíes le denominan el Dominio Real (*malakut*) y que la noción hindú de *siddhis* —los poderes yóguicos, como el que permite mover objetos a distancia en una suerte de psicoquinesis— apunta en la misma dirección, como también lo hace el concepto de magia en tanto que acción de una fuerza sutil sobre la materia corpórea.

La otra ventaja es que el concepto junguiano de arquetipo reconoce su capacidad generadora que le permite “crear” o proyec-

tar el plano terrenal, que no es sino su envoltura externa. A lo largo de este estudio hemos arremetido ya en varias ocasiones en contra del reduccionismo, pero permítasenos ahora ser un poco más explícitos a este respecto. Porque el error del reduccionismo no radica en el intento de explicar un orden de realidad en los términos de otro completamente distinto. A fin de cuentas, la realidad nunca se nos revela directamente y siempre requeriremos de explicaciones analógicas. Casi podríamos decir, si se nos permite expresarlo así, que la verdad parece empeñarse en permanecer oculta. El error del reduccionismo —que lleva a reducir el espíritu a meras transformaciones materiales (darwinismo), la verdad a ideología (marxismo) o el psiquismo a sexo (Freud: no hay modo de “endulzar la manzana podrida”)— consiste en tratar de explicar lo superior desde el punto de vista de lo inferior, con lo cual acaba desvirtuándolo y relegándolo. Éste es, precisamente, el motivo por el cual estamos en contra de la visión moderna y tratamos de recuperar la visión tradicional, que siempre sigue la dirección opuesta de explicar lo inferior en función de lo superior, una modalidad explicativa que, al menos, no minimiza sus cualidades. Desde la perspectiva tradicional, el plano terrenal dimana del plano intermedio y se explica a través de él y, del mismo modo, éste procede del celestial y éste, a su vez, del Infinito. Así pues, dado que, en última instancia, todo se “deriva” del Infinito —y, dado que el Infinito es como el vacío del cielo del que nada puede escapar—, esa derivación no implica separación alguna.⁹

Aunque tendemos a considerar a la mente como un epifenómeno, una pátina de espíritu sobre la materia, lo cierto es justamente lo contrario, porque la materia es una singularidad que dimana de lo psíquico como las estalactitas que se forman en la bóveda de una inmensa caverna. También podríamos compararla a la Tierra y los planetas, una minúscula concreción de materia que flota en la inmensidad del firmamento. A fin de cuentas, nuestra vida se halla sumida en el plano anímico como los cristales en el seno de una solución, aunque la apariencia nos lleve a creer que lo anímico se halla en el interior de nuestro cuerpo o

detrás de la envoltura física de los objetos y acabemos subestimando el dominio de lo psíquico. Pero, de ese modo, no sólo terminamos haciendo depender lo superior de lo inferior, sino que también cerramos la puerta al dominio propio de la magia y nos impedimos el cultivo de aquellas facultades más distintivamente humanas.

Y esto no sólo es aplicable al caso en que esas facultades funcionen adecuadamente, sino también cuando no lo hacen.¹⁰ Hoy en día, la locura es considerada una "enfermedad mental" y por ello confinamos a sus víctimas en hospitales y los tratamos igual que si padecieran una enfermedad física (sin hacer caso a su resistencia a aceptar esta etiqueta porque "están locos"). Pero lo cierto es que la locura no es sino una carencia, algo que podemos reconocer —a pesar de los cambios que hemos introducido en nuestro vocabulario— en el miedo que sigue inspirándonos la locura en tanto que atisbo de un extraño vendaval que barre nuestro pequeño reducto familiar. Pero, aunque un ser humano pueda "perder la razón" y reemplazarla, para mejor o peor, por otra cosa, rara vez se quedará, por ello, mutilado y si le tratamos como tal se sentirá profundamente molesto.

Plenamente conscientes de la existencia del plano psíquico y de su imbricación con el humano, las sociedades tradicionales tendían a considerar a los locos con una especie de temor reverencial como personas que se hallan atrapadas en turbulencias psíquicas que, si bien funcionan de un modo incomprensible, conservan, no obstante, cierta coherencia y autonomía. Nuestros manicomios también pueden albergar almas que se ven asaltadas por entidades y poderes del plano psíquico o, dicho de otro modo, posesos. Aunque la versión oficial de la psiquiatría se oponga a ello, la extraordinaria acogida que ha recibido la película *El exorcista*, por ejemplo, pone de relieve que nuestro inconsciente permanece abierto a esta hipótesis y tal vez resulte interesante aportar algún ejemplo al respecto que demuestre su plausibilidad.¹¹ Veamos un caso ilustrativo en este sentido, extraído del libro *The Monastery of Jade Mountain*, de Peter Goullart:¹²

El endemoniado, un hombre joven y escuálido de unos treinta y cinco años de edad, se hallaba recostado en una cama metálica sobre la que había extendida una gruesa manta. Estaba muy pálido y sus ojos febriles evidenciaban una mirada errática. El sacerdote taoísta sostenía con ambas manos una tablilla ritual de marfil a la altura del pecho mientras iba aproximándose lentamente a la cama. En cierto momento, el rostro del poseso experimentó una transformación y sus ojos se fueron llenando de odio mientras observaba maliciosamente el comedido avance del sacerdote. De pronto, profirió un grito animal y saltó de la cama mientras los cuatro ayudantes del sacerdote trataban de sujetarlo.

—¡No! ¡No! ¡Tú no puedes echarnos fuera! ¡Somos dos contra uno y nuestro poder es mayor que el tuyo! —profería el poseso con una boca desencajada y una voz tan estridente e inhumana que sonaba como el grito mecánico de un papagayo. Entonces el sacerdote miró intensamente a la víctima como si concentrase en ella toda su energía interna y su rostro comenzó a brillar con pequeñas gotas de sudor.

—¡Salid! ¡Salid! ¡Os conmino a salir por el poder de aquél a cuyo lado no sois nada! —repetía el sacerdote con voz poderosa. —¡En su nombre os conmino a que abandonéis este cuerpo! —proseguía, concentrando su atención en el rostro del endemoniado. Entretanto éste se agitaba sobre la cama tratando de zafarse de los cuatro hombres que le sujetaban. Ocasionalmente, su boca profería gruñidos y aullidos animales dejando entrever unos dientes resplandecientes como los colmillos de un lobo. Yo tenía la impresión de que, en el interior de su cuerpo, se estaba debatiendo una jauría de animales salvajes al tiempo que de sus labios distorsionados y babeantes salían terribles amenazas intercaladas con obscenidades que obligaban a las mujeres que presenciaban el exorcismo a taparse los oídos.

El sacerdote volvió a conminar a sus invisibles adversarios a abandonar a aquel hombre postrado que irrumpió entonces en una horrible carcajada al tiempo que, zafándose de quienes le sujetaban, se lanzó sobre el sacerdote como un perro rabioso.

Afortunadamente, sin embargo, pudo ser reducido y atado a las patas de la cama. Entretanto, el sacerdote seguía recitando imperturbable sus conjuros sin apartar un instante los ojos de aquel cuerpo. Entonces, todos los presentes asistimos horrorizados al espectáculo de un cuerpo que comenzaba a hincharse y transformarse en una suerte de grotesco globo humano.

—¡Abandonad este cuerpo! ¡Abandonad este cuerpo! —gritaba el monje visiblemente concentrado. Entonces aquel monstruoso cuerpo hinchado comenzó a agitarse presa de las convulsiones. Parecía como si todos sus orificios corporales se hubieran abierto por obra de un poder invisible y a través de ellos se derramase una ingente profusión de excrecencias y efluvios nauseabundos. La situación se prolongó durante más de una hora, transcurrida la cual el poseso recobró sus dimensiones normales y pareció reposar con los ojos fijos en el inmóvil sacerdote que aún seguía recitando.

Entonces fue cuando detuvo su lectura y, bañado en sudor, se inclinó ante el altar antes de depositar el libro y coger una espada ritual que comenzó a blandir de manera insistente y amenazadora.

—¡La lucha es inútil! ¡Abandonad a este hombre! ¡Yo os conmino a salir de este cuerpo en nombre del Poder Supremo que nunca os dio permiso para apoderaros de él! —gritó el sacerdote. Fue entonces cuando asistimos atónitos a una nueva y horripilante escena, porque el cuerpo del hombre que yacía en cama se tensó hasta el punto de parecer una estatua y lenta, muy lentamente, el jergón fue curvándose hasta casi llegar a tocar el suelo. Y por más que los asistentes trataron de trasladarle a una cama de madera sujetándole de brazos y piernas, no pudieron moverlo —porque parecía tan pesado como una estatua de metal— hasta que requirieron la ayuda de varios hombres más, pero aun así sólo pudieron trasladarlo cuando recuperó su peso normal. Después, el sacerdote —que no cesó un instante de recitar su interminable letanía— avanzó lentamente hacia él con la espada en alto y roció su cuerpo con agua bendita. Su concentración era tan

profunda que parecía no ver absolutamente nada y su aspecto tan exhausto y tambaleante que necesitó la ayuda de dos novicios.

—¡He vencido! —exclamó triunfante y con una voz extraña—. ¡Fuera! ¡Fuera!

El endemoniado comenzó entonces a agitarse presa de terribles convulsiones con los ojos completamente en blanco y una respiración estertórea, arañándose el cuerpo hasta quedar cubierto de sangre mientras su boca emitía gruñidos entre espumarajos.

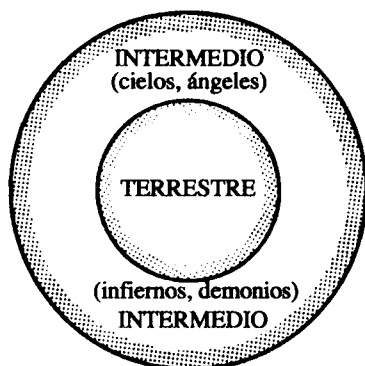
—¡Maldito seas! ¡Maldito seas! —profirió entonces una voz de ultratumba—. ¡Abandonaremos este cuerpo pero tú lo pagarás con tu vida!

Entonces la cama pareció convertirse en el escenario de una feroz lucha mientras el pobre hombre se retorció y cambiaba de color como una serpiente herida de muerte. Finalmente cayó desplomado de espaldas y, cuando abrió nuevamente sus ojos, había recuperado ya su mirada normal.

—¡Padres! —dijo entonces con voz muy queda cuando vio a sus padres frente a él—. ¿Dónde estoy? Y como estaba demasiado débil, tuvo que ser trasladado en una silla de mano, al tiempo que el sacerdote era retirado por sus ayudantes en un estado de visible postración.

Aunque, en su acepción normal, el término “posesión” se refiera a la posesión diabólica, no hay que olvidar que el plano psíquico alberga tanto entidades maléficas como entidades benéficas. No obstante, para la mentalidad popular —que, como ya hemos visto, organiza los distintos planos según su grado de *euforia*—, el plano psíquico se halla dividido en dos niveles, uno superior, el cielo (al que asigna las entidades beatíficas) y otro inferior, el infierno (al que atribuye las entidades maléficas). Por ello el plano intermedio puede ser concebido como un círculo que rodea al plano terrestre. Sin embargo, para las mentalidades más reflexivas, que se hallan organizadas en torno al poder —y, más fundamentalmente, en torno al ser—, las diferencias morales y afectivas resultan secundarias.

Y es que, aunque el mal sea peor que el bien, se trata de opuestos ontológicos —ubicados en un plano superior al terrenal— cuyo poder resulta equiparable.¹³ Así, aunque la lucha primordial zoroastriana entre el bien y el mal tiene lugar en el plano intermedio, somos nosotros quienes soportamos sus embates. Los sufíes reconocen el carácter ambiguo del plano psíquico calificándolo como el Escabel de Dios —el lugar donde reposa sus dos pies, la Justicia y la Misericordia—, mientras que el plano celestial de la beatitud plena en la que Dios se halla completamente asentado recibe el nombre de Trono. Como afirma el *Libro tibetano de los muertos*, los planos intermedios (*bardos*) que debe atravesar el alma antes de poder renacer en un nuevo cuerpo humano abarcan el espectro completo que va desde el terror hasta el gozo y, si bien albergan los mismos opuestos que el nuestro, en ellos se experimentan de un modo más intenso. Según dicen los hindúes, cada noche visitamos estos *bardos* cuando nuestro cuerpo sutil se separa del cuerpo físico ordinario.



Concluiremos este punto con una consideración final acerca del plano intermedio que nos obliga a considerar de nuevo el papel que desempeñan el espacio y el tiempo. Ya hemos señalado que el plano intermedio no es completamente ajeno a estas categorías y que,

por esa misma razón, puede ser clasificado junto al plano terrenal, constituyendo así el mundo manifiesto o natural en el sentido más amplio de estos términos.¹⁴ De este modo, puede llegar incluso a ser objeto de investigación empírica por parte de la parapsicología y la psicología profunda, aunque su naturaleza no satisfaga siempre el criterio de objetividad que debe respetar toda ciencia.¹⁵ Pero, si bien el espacio y el tiempo también se presentan, en cierto modo, en el dominio de lo psíquico, las modalidades que adoptan ahí son muy diferentes de las que asumen en el plano físico burdo. Fue precisamente para referirse al correlato psíquico de éstas que Jung acuñó el término “sincronicidad”. No será necesario ahora revisar todo el edificio teórico con el que Jung sustenta este concepto. Baste tan sólo señalar que Jung —al igual Arthur Koestler en *Las raíces del azar*— afirmaba que las “coincidencias significativas” aumentan en la medida en que el sujeto va cobrando conciencia de los símbolos y situaciones arquetípicas que operan en su vida, un hecho que apoyaría nuestra hipótesis de que, además de crear el plano terrenal, los arquetipos lo ordenan de modos que trascienden parcialmente las leyes de la causalidad lineal.

3. El plano celestial

Aunque el plano intermedio no sea una mezcla heterogénea, tampoco constituye una totalidad ordenada e integrada. En cierto modo, podríamos decir que es una totalidad consciente porque, en la medida en que vamos ascendiendo por la escala del ser, la conciencia se intensifica y aumenta su grado de integración. Como dijera Plotino, el estado sutil se halla completamente fundido con el “alma universal o total”, aunque tal vez sería más adecuado no alejarnos de la terminología que venimos utilizando y denominarla “mente universal” o total porque, como ocurre con los organismos de los cuales forman parte, las mentes individuales pueden diferenciarse de la mente del mundo, pero en modo alguno se hallan separadas de ella.

La mente del mundo es la expresión suprema de lo divino en el reino de lo manifiesto, pero todavía se halla lejos de la totalidad de Dios. Y la pregunta por los elementos constitutivos de su naturaleza nos lleva directamente por encima del plano intermedio hasta el plano celestial.

Cuando un ser humano lleva a cabo un proyecto —persigue un objetivo, por ejemplo—, se halla completamente inmerso en él y una parte de su naturaleza aflora en la ejecución del proyecto de un modo más patente que si tuviéramos que deducir por nosotros mismos de qué modo haría frente a determinadas demandas. En cualquiera de los casos, lo que una persona es se refleja en *lo que hace* —aunque no pueda equipararse a ello—, y la empresa, en consecuencia, nos muestra una parte de su ser.

Y lo mismo ocurre con Dios, hasta el extremo de que no deja sin actualizar ninguna posibilidad a través de la multiplicidad y la individuación porque, en caso contrario, no sería Infinito. Además, impregna y mora en toda su creación —en los planos terrenal e intermedio— en tanto que mente que la organiza y le infunde poder. Sin embargo, Dios también trasciende a su creación y no se halla implicado en ella. Según afirma la cosmología hindú, durante las noches de Brahma, los planos terrenal e intermedio se desvanecen por completo y el “Big Bang” se invierte —¿tal vez al tiempo que la materia se desvanece en los agujeros negros?— sin dejar rastro alguno que puedan detectar los astrónomos. De este modo, los mundos inferiores, ahora reabsorbidos en el plano celestial, no son sino meros episodios de la expansión divina.¹⁶

Los místicos —es decir, quienes han despertado “el ojo del corazón”— pueden intuir el plano celestial, pero los demás debemos contentarnos con meros relatos e inferencias. En más de una ocasión hemos señalado ya que la lógica, por sí sola, es incapaz de inferir nada de lo que concierne a los reinos superiores porque se halla completamente separada de ellos y, en consecuencia, sólo puede abordar su externalización, su fragmentación y su limitación; es decir, aquellos aspectos que precisamente se hallan excluidos de los dominios más elevados. No obstante, si pudiéramos

mos contemplar un plano inferior con los ojos de lo que podríamos denominar “sensibilidad óptica” totalmente abiertos,¹⁷ percibiríamos que ese plano se halla completamente iluminado. Pero si, en tal caso, buscamos la fuente de esa iluminación, nuestra vista deberá dirigirse hacia lo alto y la lógica será capaz entonces de percibir los contornos del plano superior del que dimana.

Esta “lógica ontológica” señala invariablemente hacia aquello que goza de más ser y menos fragmentación. De este modo, la plenitud del plano celestial eclipsa a los inferiores, al tiempo que está menos fragmentado que ellos. En este plano, la multiplicidad se limita a las *clases* básicas de existentes, es decir, los arquetipos —que anteriormente encontramos de un modo derivado en el plano intermedio—, es decir, los modelos originales cuyas ilimitadas combinaciones dan forma y estructura a los mundos inferiores.

Desde nuestra perspectiva, estos “universales” —como en ocasiones también se les denomina— parecen abstracciones porque, en el plano fenoménico, nunca podremos contemplar directamente la belleza, sino que sólo podremos apreciarla de un modo indirecto a través de los objetos concretos que tenemos por bellos. Sin embargo, considerar los objetos como algo concreto y sus cualidades como algo abstracto equivale a decir que el agua es concreta y la humedad abstracta. Puesto que los objetos son efímeros y las cualidades permanentes, las cualidades que percibimos en los objetos tangibles son pálidos reflejos de la intensidad, pureza y estabilidad de que gozan los arquetipos. Pero, además de los arquetipos ligados a cualidades puras, también existen arquetipos que son combinaciones de varias cualidades. En este sentido, por ejemplo, las distintas especies biológicas resultan muy ilustrativas y bien podríamos decir, desde esta perspectiva, que las rosas se derivan de la “rosidad”, incomparablemente más real que las flores concretas que crecen en nuestro jardín.

Desde una perspectiva impersonal, los arquetipos del plano celestial son, como ya hemos señalado anteriormente, equiparables a las formas platónicas y, en este sentido, se corresponden —colectivamente consideradas— con la Idea del Bien. Pero resulta más natural,

sin embargo, concebir los arquetipos de un modo personal porque, en la medida en que vamos ascendiendo por la escala de la realidad donde el valor va de la mano del ser—, las personas constituyen la mejor de las metáforas. Hasta Platón se sirve de la terminología personal cuando, en *El sofista*, recurre al extraño artificio eleático de hablar de “los amigos de las formas” y Plotino, por su parte —haciendo gala de su típico estilo— convierte la alusión de Platón en un hecho diciendo que las formas se hallan inequívocamente vivas, con lo cual la Inteligencia que las engloba es todavía mucho más viva. En términos convencionales, podríamos decir que el plano celestial es la morada del aspecto trascendente de Dios, del Dios anterior a la creación del mundo y de su plenitud posterior a ella. Y por más integrada que se halle la naturaleza de Dios, ello no le impide, sin embargo, presentar todo tipo de atributos. Por ello se habla de su amor, su voluntad, su juicio, su gracia, etc.¹⁸

Aquí nos hallamos, obviamente, en el reino del teísmo en el sentido occidental clásico del término. Porque la esfera celestial no se refiere tanto al Dios de los filósofos como a la esfera del Dios personal, del Dios de Abraham, Isaac y Jacob, del Dios que crea el mundo por su propia voluntad, dirige con su providencia los designios de la historia humana y conoce y ama a todas sus criaturas hasta el punto de que «no cae un gorrión sin que él lo sepa» (Mateo, 10:29), «ni en los cielos ni en la tierra se le escapa el peso de una hormiga» (Corán, XXXIV:3).

Señalemos ahora tres puntos en torno a esta modalidad eminentemente personal del teísmo:

1. La visión teísta es natural. Ciertos autores mordaces que permanecen insensibles a muchas de las necesidades humanas suelen utilizar la concepción personal de Dios como un argumento en su contra. En este sentido, por ejemplo, Jenófanes decía que «si las vacas... fueran capaces de dibujar, representarían a los dioses con cuerpo de vaca» y, según Montesquieu, los dioses de los triángulos deben tener tres lados. Pero lo cierto es que no existe razón alguna para desdeñar lo que resulta natural y apropiado. Rechazar el carácter antropomórfico del Dios de las

escrituras equivale a rechazarnos a nosotros mismos porque, para poder penetrar en aquello que, en última instancia es impenetrable, la realidad que denominamos Dios debe asumir necesariamente un aspecto humano. Según Shankara: «El pensamiento de Dios se vuelca en el ser humano como el metal fundido se vierte en el molde». Del mismo modo que el agua que llena un recipiente asume la forma de aquello que lo contiene y delimita, la misma intensidad de la idea de Dios colma por entero al ser humano y deviene así antropomórfico.

Pero ¿es Dios personal sólo en la medida en que así se nos presenta o es personal en sí mismo, por derecho y naturaleza propia? Así es como llegamos al segundo punto.

2. El teísmo es verdadero. Aunque la modalidad personal de Dios no constituya su verdad ni su realidad última, es mucho más real que las criaturas que se aproximan a él a través de esta modalidad. Sólo las personas que viven su ausencia de realidad última —*anatta*, no-yo— experimentarán lo mismo con el Dios del teísmo. Y poco importa, desde su punto de vista, que Dios no sea un Dios que nos ame personalmente porque, en última instancia, no existe “yo” alguno que pueda ser amado. Pero, en la medida en que tomemos en serio nuestra propia existencia —como solemos hacer la mayor parte del tiempo—, deberemos también tomar en serio la modalidad teísta de Dios, según la cual no sólo amamos sino que también somos amados; no sólo esperamos sino que también se espera de nosotros y, por último, no sólo damos o quitamos significado sino que *somos* significado.

A pesar de todo ello, sin embargo:

3. El teísmo no constituye la verdad última. Su visión acerca de Dios está condicionada por atributos que son característicamente humanos —como, por ejemplo, la capacidad de establecer juicios discriminativos, la capacidad de tomar decisiones responsables y la capacidad de llevar a cabo empresas de largo aliento— y, en consecuencia, por más nobles que éstos puedan ser, requieren de contextos que se hallan por encima, al tiempo que los delimitan. Porque si la realidad última es infinita debe carecer de límites o, por

decirlo de un modo más rotundo, nada finito puede ser la realidad última.¹⁹ Al ser personas, tendemos a ver en Dios aquella parte o aspecto de su naturaleza que más se nos asemeja. Pero la parte no es la totalidad. Por más que el ser humano *posea* movimientos reflejos (como el pestañeo y la extensión de la rodilla, por ejemplo), en su totalidad y *en sí mismo*, no es un reflejo o, por decirlo de un modo más apropiado a la altura del tópico que estamos considerando, el ser humano posee la facultad de raciocinio pero, al mismo tiempo, la trasciende. Por más distintiva, pues, que sea nuestra razón, no nos hallamos completamente definidos por ella. Si antes decíamos que Dios es antropomórfico, ahora debemos añadir que, en cierto sentido, no lo es, por cuanto trasciende todas las descripciones, incluida la antropomórfica. Éste es, precisamente, el sentido en que los místicos utilizan el término “Deidad” para referirse al aspecto transpersonal de Dios. La sensibilidad religiosa exige este correlato tanto como la lógica porque, por mucho que necesitemos un Dios que se parezca a nosotros, ese Dios jamás colmará completamente nuestras expectativas porque nos conocemos demasiado bien.²⁰ Es obvio que un Dios completamente comprensible no suscita ninguna adoración. Si Dios cupiera en el miserable recipiente de nuestra mente nunca apartaríamos la mirada ni nos sentiríamos sacudidos por el *horror religiosus* ni el temor reverencial. No basta con afirmar que las cualidades de Dios exceden infinitamente a las nuestras porque, en última instancia, deberemos renunciar a todo tipo de atributos ya que todos ellos —a excepción del Infinito— son modalidades limitadas, que es precisamente lo que la religión aspira a trascender.²¹ Es entonces cuando una diferencia de grado se convierte en una diferencia de categoría.

4. El Infinito

«A diferencia de lo que ocurre con la mayor parte de las personas —escribió Jung hacia el final de su vida—, los “muros divisorios” son, para mí, transparentes.»²² Derribemos, pues, todas

las paredes que pudieran servir de límite o perímetro y obtendremos una imagen de la naturaleza última de Dios, el Infinito.

Veamos a este respecto —como hicimos con el aspecto personal de Dios— cuatro puntos diferentes.

1. Sólo es posible caracterizarlo mediante un abordaje negativo.²³ Para comenzar, esto es algo que resulta aplicable al mismo término “Infinito” —que sólo afirma que su objeto no es finito— y muchas otras de las cualidades que se le atribuyen, como la incondicionalidad, la inefabilidad y la inmutabilidad. El hinduismo, por ejemplo, define al Infinito como *nir-guna* (que quiere decir carente de atributos). El budismo, por su parte, sostiene que es *nir-vana* (es decir, sin rastro, como el fuego que se acaba al consumirse el combustible) y *sunyata* (la vacuidad). Para el taoísmo se trata del Tao, que no puede ser expresado, mientras que, para el judaísmo, es ‘*en-sof* (lo no-finito). Así pues, no hay modo de definir el Infinito en términos positivos porque cualquier definición supone una comparación que vincula o distingue lo definido a otra cosa. En el primer caso no hay término posible de comparación, puesto que el Infinito lo incluye todo y, en el último, nos hallamos ante una negación que define al objeto sobre la base de aquello que no es.

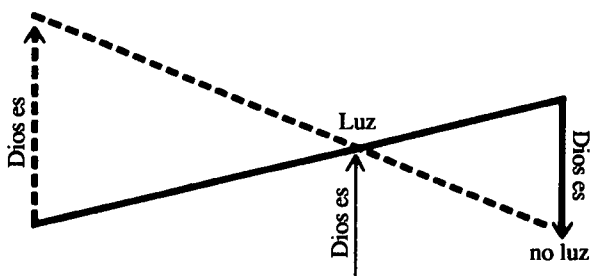
2. Sólo es posible caracterizar al Infinito en términos positivos de un modo analógico. Cuando los vedantinos afirman que Brahman es *Sat-chit-ananda* (es decir, ser, conciencia y bienaventuranza), sólo quieren decir que estos términos resultan más adecuados que sus contrarios. El Infinito se asemeja más a un león que realmente existe que a un unicornio imaginario; a las criaturas que experimentan que a los objetos insensibles; a nosotros cuando nos sentimos plenos que cuando estamos privados y llenos de deseo. Pero eso es todo lo que las afirmaciones positivas pueden transmitirnos. No podemos creer que la infinitud del Ser posea más que una leve semejanza con el ser de las piedras, las montañas o las cascadas. Y puesto que las connotaciones de la palabra “ser” se derivan fundamentalmente de las modalidades en las que nos lo encontramos directamente, sería erróneo creer

que el término “ser” es un modo adecuado de caracterizar completamente el Infinito. Lo único que podríamos decir con certeza es que el Infinito no carece de ser (no no existe), cualquier otra afirmación posible es sólo analógica. Y lo mismo podríamos afirmar con respecto a cualquier otro posible atributo como “conciencia”, “bienaventuranza”, etc.

3. El grado de adecuación de los términos positivos depende de la experiencia (o de la capacidad imaginativa) de la persona que los utilice. Cuando Spinoza afirmaba que el conocimiento de Dios se parece al nuestro en la misma medida en que la estrella de Sirio [en inglés, Dog Star] se asemeja a un perro era porque, a su juicio, lo Infinito excede a lo finito en esa misma proporción. Pero las personas cuyo “techo” sea inferior no encontrarán tan acusada la disparidad. La cuestión es que, cuanto más desarrollado se halle nuestro sentido del Infinito, más distante parecerá de lo finito y menos literales nos resultarán las designaciones positivas.

4. El modo más eficaz de subrayar el aspecto negativo de la analogía es la paradoja, una paradoja que será tanto mayor cuanto más difieran los atributos que se prediquen del Infinito de los modos en los que habitualmente nos los encontramos. Éste es el recurso del que suelen servirse los místicos que (por usar sus propias palabras) han “sufrido” el peso del Infinito en su intento de elevar el techo de la sensibilidad de los no iniciados en lo que respecta a la otredad del Infinito. De este modo, la tensión generada por la paradoja opera como una especie de trampolín verbal. El místico puede comenzar, por ejemplo, partiendo del hecho de que Dios es luz, una afirmación que es tanto metafórica (ya que la luz es el símbolo universal del conocimiento) como literal, puesto que la incursión en el terreno de lo Divino suele ir acompañada de una luminosidad físicamente perceptible (como ejemplifican, por ejemplo, los casos de la transfiguración de Cristo, de Saulo en el camino de Damasco y de los santos de la tradición cristiana ortodoxa). Pero cuando el místico dice “luz” suele ser mal interpretado porque ni la luz literal ni la luz simbólica a las

que se refiere tienen relación alguna con la luz que conocemos. Por ello, tras una afirmación de este tipo, el místico debe negar las connotaciones habituales del término y proseguir afirmando que “Dios es no luz” lo que, en la acepción normal del término, supondría que Dios es oscuridad. Así pues, la oposición de ambas afirmaciones puede llevarnos a concebir la existencia de una luz de un orden completamente diferente, en cuyo caso, nuestra mente y nuestra alma habrán experimentado una expansión.²⁴



Estos cuatro puntos se refieren al lenguaje y al Infinito. ¿Qué más deberíamos añadir antes de dar por concluido el presente capítulo?

Los dos predicados más importantes (necesariamente negativos) que resultan más literalmente aplicables al Infinito son la “ilimitación” y la “indiferenciación”, con lo cual volvemos de nuevo al hecho de que, en la cúspide del ser, no existen las fronteras, ya sean internas o periféricas, divisoras o inclusivas. El Infinito es ilimitado porque, como ya hemos señalado en varias ocasiones, cualquier limitación refutaría su infinitud. Y es indiferenciado²⁵ porque toda diferenciación supone distinción y separación que, a su vez, implica distancia y, en el dominio del Espíritu, la separación implica tanto la ignorancia epistemológica como la privación afectiva. Y resulta tan inimaginable concebir²⁶ algo que no excluya nada salvo las distinciones, como concebir una luz que se comporta simultáneamente como onda y partícula, o imaginar el modo en que los electrones

pasan de una órbita a la siguiente sin atravesar el espacio intermedio que las separa, o una partícula que atraviesa simultáneamente dos puntos sin haberse dividido. Pero ¿si la física no se detiene ante lo inimaginable, debería hacerlo acaso la metafísica?

Los físicos pueden prescindir de las imágenes porque todavía disponen de la *terra firma* que les proporcionan las matemáticas, un apoyo al que no puede recurrir la metafísica que se ve incluso obligada a abandonar el mismo pensamiento. Pero aunque haya quienes confunden a ese punto con el límite del mundo —ya que, en su opinión, lo que no puede ser imaginado ni concebido no existe—, lo cierto es que la verdad no nos necesita y tampoco depende de nuestra facultad de conceptualización. Existen regiones del ser una de las cuales es la inconcebible perfección de la totalidad—que son completamente ajenas a las limitaciones de la mente humana. La mente se siente cómoda con los hechos y las ficciones,²⁷ pero no está hecha para aprehender la realidad última.

También hay quienes admiten que, si bien el hecho de que nos resulte imposible concebir algo no constituye prueba alguna de su inexistencia, resulta, en caso de existir, completamente irrelevante para todo propósito práctico.²⁸ Pero que la realidad última exceda el alcance de nuestras facultades habituales y no pueda ser aprehendida por las mentes que insisten en sus derechos absolutos de posesión, no significa que la realidad última no mantenga contacto alguno con el mundo que habitamos o con el ego humano en su totalidad. Es sólo a causa de que centramos todos nuestros intereses en lo concreto —que, por ser tal, es forzosamente parcial y efímero— que no nos preocupamos por lo que es total y eterno y que, en consecuencia, trasciende toda concreción. No hay, pues, modo alguno de eludir la totalidad. La creencia, inherente al ser humano, de que todo cuanto existe y todo lo que sucede posee un significado, se deriva, en última instancia, del hecho de que lo Último —o el Infinito, como lo estamos denominado— es omnipresente.

Y estando en todas partes, también se halla, por supuesto, en el ser humano, su lugar preeminente en el orden natural. Pero ése será el tema de nuestro próximo capítulo.

4. LOS NIVELES DE IDENTIDAD

Él es el Yo dentro y fuera; sí, dentro y fuera.

Maitrayana Upanishad, V.2,

En verdad os digo que en este cuerpo ilusorio... reside el mundo, su origen y su cesación.

EL BUDA

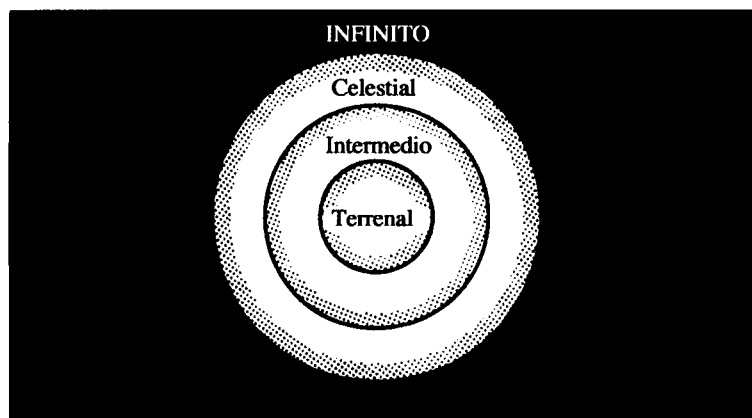
Porque el Reino de los Cielos o, mejor dicho, el Rey de los Cielos... está dentro de nosotros.

GREGORIO PALAMAS

Como es afuera, es adentro. El isomorfismo existente entre el ser humano y el cosmos constituye una de las premisas fundamentales de la visión tradicional del mundo. Si en el capítulo precedente expusimos la visión tradicional del cosmos, en el presente veremos su expresión en el interior del ser humano. Podríamos considerar este capítulo como una incursión en el terreno de la psicología, pero el hecho es que la acepción usual del término no abarca la totalidad de nuestro campo de estudio, de modo que tal vez conviniera utilizar por ello el término alternativo de "pneumatología", es decir, la ciencia del alma o del espíritu. En este sentido, la siguiente frase de William James puede servir de puente entre la psicología y la pneumatología:

Toda mi cultura tiende a disuadirme de la idea de que existe multitud de mundos posibles distintos al mundo de la conciencia cotidiana, de que esos otros mundos contienen experiencias sumamente significativas y de que aunque, en términos generales, las experiencias de aquellos mundos y la del nuestro sean discontinuas, existen ciertos puntos de conexión entre ambos.¹

Una breve revisión de la cosmología tradicional nos permitirá cobrar conciencia del correlato de sus distintas regiones en el ser humano. La cosmología tradicional representa gráficamente la esfera terrenal envuelta por una esfera intermedia que, a su vez, se halla rodeada de otra esfera celestial, configurando así una imagen compuesta por tres esferas concéntricas que se superponen sobre un fondo que representa al Infinito.



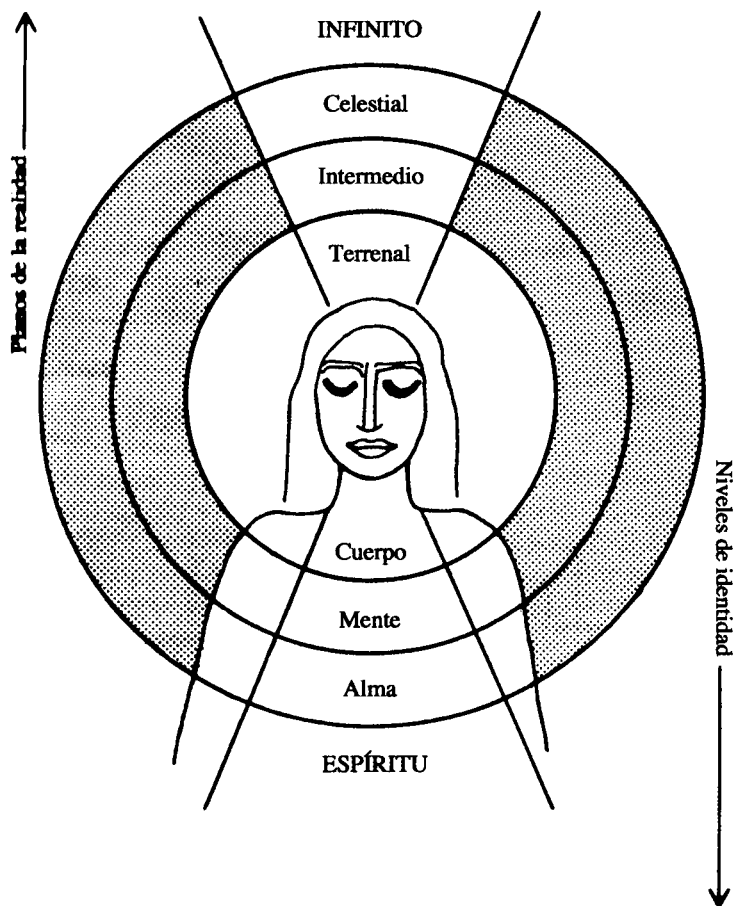
Considerada en sí misma, cada esfera constituye una totalidad completa y homogénea pero, desde la perspectiva de la esfera que la engloba y la impregna, es un mero contenido. Así pues, desde este punto de vista, cada mundo superior conoce al tiempo que domina a los inferiores, pero no ocurre lo mismo en sentido inverso.

Puesto que estamos situados en el centro de estos reinos, cuando dirigimos nuestra mirada hacia arriba parece que estamos viendo afuera y, cuando lo hacemos hacia adentro, parece que vemos hacia abajo, en cuyo caso da la sensación de que tiene lugar una energetización procedente de lo inferior y de lo interno. Los órganos vitales están protegidos por el esqueleto del mismo modo que las semillas en sus vainas (véase la figura en la página 41). En el capítulo 2 hemos descrito las condiciones generales de esta inversión y ahora estamos ya en condiciones de ver el reflejo de los diferentes planos ontológicos en los distintos niveles de identidad. La visión general podría representarse tal como lo ilustra la figura en la página siguiente.

1. El cuerpo

Comenzaremos nuestro recorrido con el cuerpo, el aspecto más superficial del ser humano. Los cerca de ochenta kilos de protoplasma que podemos ver y palpar representan la faceta más evidente de nuestra constitución, de modo que no será necesario que nos detengamos demasiado en ella. Podríamos llenar miles de páginas relatando sus maravillas; podríamos hablar, por ejemplo, de las células, que son sus ladrillos constitutivos, cada una de las cuales se halla equipada con centenares o miles de enzimas alostéricas miles de millones de veces más pequeñas que los más delicados chips informáticos fabricados por el ser humano, por no mencionar al cerebro —los cerca de tres kilos de materia más organizada del universo—, la cúspide del organismo físico, con diez mil millones de neuronas, cada una de ellas capaz de establecer veinticinco mil conexiones con un número similar de neuronas, una magnitud que excede con mucho el número de átomos existente en el universo. Pero no vamos a extendernos más sobre este punto² y entraremos directamente en el dominio específico de la sensibilidad humana.

«COMNO ES ARRIBA, ES ABAJO»*



* La frase procede de la *Tabla Esmeralda*, de Hermes Trismegisto.

2. La mente

Los mecanicistas consideran que la mente es una parte del cuerpo, pero esa visión es errónea porque, si bien el cerebro forma parte del cuerpo, la mente y el cerebro no son idénticos.³ Por decirlo de otro modo, el cerebro respira a la mente del mismo modo en que nuestros pulmones se alimentan del aire.

Todas estas afirmaciones son indemostrables porque, como acabamos de señalar, considerado desde su interior, cada plano se nos aparece como una totalidad completa e independiente. Pero, aunque esto parezca descartar la posibilidad de demostrar la existencia de cualquier tipo de “más allá” ontológico, por doquier se filtran indicios —cuyo registro, por otra parte, requiere del adecuado cultivo de una determinada sensibilidad ontológica (es decir, de “tener oídos para escuchar”)— que sugieren que los planos inferiores no se hallan encerrados en sí mismos (véase pág. 70).

Son tres los tipos de indicios que ponen de relieve la profunda relación existente entre la mente y el cerebro —o, por decirlo en palabras de Aristóteles, que la mente está “atada al cuerpo”— aunque no puede verse reducida a él.

Comenzaremos señalando, en primer lugar, los datos proporcionados por la neurofisiología. Hace unos veinticinco años —casi recién inaugurada esta disciplina—, sir Charles Sherrington escribió: «La hipótesis de que nuestro ser depende de dos principios fundamentales diferentes no es más improbable que la hipótesis de que sólo dependa de uno», una afirmación que los años transcurridos desde entonces no han hecho sino seguir consolidando. Por ello Wilder Penfield, tal vez el decano de los neurofisiólogos vivos (si es que alguien merece tal título), considera que los descubrimientos realizados en todo este tiempo han aumentado la plausibilidad de esa teoría. En *El misterio de la mente. Estudio crítico de la conciencia y del cerebro*, Penfield señala que, aunque la estimulación eléctrica de determinadas regiones de la corteza motora de pacientes que estaban siendo intervenidos quirúrgicamente sea capaz de evocar recuerdos y de mover sus miembros,

no existe ninguna zona cerebral cuya estimulación elicitte la aparición de ciertas creencias o fomente la toma de decisiones. Y para subrayar el hecho de que, después de años de investigación de los mecanismos que gobiernan el cerebro humano, se ha visto obligado a mantener —que no a abandonar— la distinción entre la mente y esos mecanismos, Penfield concluye que:

La mente debe ser considerada como un elemento fundamental... que parece actuar independientemente del cerebro en el mismo sentido en que la actividad de un programador es ajena a la del ordenador... Nunca será posible explicar la mente en función de las actividades neuronales que ocurren en el interior del cerebro... Es cierto que, para activarse y desactivarse, la mente se sirve de los sofisticados mecanismos proporcionados por el cerebro, pero no lo es menos que esa energía es diferente a los impulsos eléctricos que se desplazan por los axones neuronales.⁴

También debemos señalar —sin apartarnos aún del campo de la neurofisiología— el reciente descubrimiento del distinto papel que desempeñan los dos hemisferios cerebrales del ser humano. Así, el hemisferio izquierdo (que gobierna el lado derecho del cuerpo y percibe a través de los órganos sensoriales ubicados en ese lado) opera fundamentalmente con el pensamiento analítico y lógico propio del lenguaje y de las matemáticas. El hemisferio derecho, por su parte (“vinculado” con el lado izquierdo del cuerpo), procede de manera holística y, en lugar de atenerse a los dictados lineales de la razón y de “la causación única” —como hace el hemisferio izquierdo—, es capaz de aprehender directamente una visión de conjunto y captar las pautas y las *gestalts*. El hemisferio derecho piensa pero lo hace trascendiendo el lenguaje, es decir, tácitamente, en el sentido en que de Michael Polanyi utiliza este término en *Tacit Dimension*. Se trata de un tipo de actividad mental especialmente dotada para la actividad creativa artística y para el reconocimiento de pautas —por ejemplo, la

capacidad de identificar un rostro de un solo vistazo— y la orientación del cuerpo en el espacio mientras caminamos, nadamos, vamos en bicicleta, etc. Y puesto que las funciones típicas del hemisferio derecho implican al espacio —al contrario de lo que ocurre con el lenguaje (que implica al tiempo)—, podemos deducir que el funcionamiento de este hemisferio es principalmente espacial, mientras que el del izquierdo se atiene fundamentalmente a pautas temporales. En vista de ello, casi nos atreveríamos a esbozar la hipótesis de que el hemisferio derecho mantiene un contacto más estrecho con el plano sutil que el izquierdo, y no nos resulta ajeno el siguiente comentario realizado por un pintor moderno que parece apuntar en esta misma dirección: «El tiempo es una invención humana, pero el espacio pertenece a los dioses» (Max Beckmann).

Y puesto que esta división del cerebro es exclusiva del ser humano, debe estar relacionada con nuestro rasgo más distintivo, es decir, con el lenguaje. Pero ¿por qué debe hallarse compartimentada la competencia lingüística?, ¿por qué no puede estar difundida en la totalidad del córtex cerebral? Tal vez sea porque el lenguaje no llega a abarcar la totalidad de nuestro ser y una parte debe mantenerse al margen del lenguaje, ya que sólo así pueden aflorar facultades que, si bien son incompatibles con él, resultan, en cambio, indispensables para nuestra supervivencia.

Y si el lenguaje resulta inadecuado para hacer frente a la totalidad de nuestra vida terrenal, si queremos adentrarnos en los planos supraterráneos que trascienden el lenguaje, deberemos adiestrarnos en el ejercicio de las facultades transverbales. Como evidencian las investigaciones de laboratorio en las que se permitía dormir, pero no soñar, a los sujetos experimentales —que, de ese modo, acaban desarrollando episodios psicóticos—, el ser humano no puede vivir sin mantener contacto con el plano psíquico. Y de ello podemos extraer dos conclusiones generales: (a) lo inferior se halla gobernado y alentado por lo superior y (b) el plano psíquico es mayor que el plano físico, pero no puede acomodarse a las categorías espacio-temporales materiales o físicas

que, en última instancia, también son categorías del lenguaje. Hablando en términos platónicos, podríamos decir que, cuando la mente desciende a la materia, debe adaptarse, de algún modo, a sus condiciones, y para ello vierte su inteligencia directa y penetrante en moldes —conceptos, palabras, lenguaje— que acaban fragmentándola. Porque no hay que olvidar que los términos “racional” y “racionar” están íntimamente ligados y apuntan al proceso mediante el cual *racionamos* o dividimos la realidad en cosas separadas para facilitar su comprensión. «En su acepción más amplia —escribe F. Schuon— la noción de pecado se refiere a un “movimiento centrífugo” en el que la mente asume los pecados del mundo», es decir, las categorías del lenguaje que, por un lado, reflejan al mundo al tiempo que, por el otro, lo crean. Pero para que la mente pueda realmente salvar al mundo —es decir, para que pueda redimirlo de la opacidad y la muerte—, una parte de su naturaleza debe permanecer al margen de esas categorías porque la razón, al *asentarse* en las diferencias, sólo puede, en el mejor de los casos, aspirar a agruparlas en totalidades, ya sea indirectamente a través de la inferencia o secuencialmente a través del tiempo. Aquí es donde comienza a tornarse patente la existencia de un paralelismo entre los dos hemisferios y las dos naturalezas de Cristo, según el cual el hemisferio izquierdo (específicamente humano) asume la condición de la caída en el plano terrenal, mientras que el hemisferio derecho permanece en contacto con los planos trascendentes. Y el hecho de que ambos hemisferios resulten absolutamente necesarios no hace más que poner de relieve una vez más nuestra naturaleza anfibia en tanto que seres que, si bien vivimos en este mundo, no pertenecemos a él.

Antes señalábamos la existencia de tres líneas argumentales diferentes que apuntan a la conclusión de que la mente trasciende el plano terrenal. Ya hemos revisado los indicios proporcionados por la neurofisiología; a continuación pasaremos a considerar los otros dos, uno de ellos de naturaleza teórica y el otro de índole estrictamente empírica.

El argumento teórico nos lleva a preguntarnos si, por sí sola,

la materia puede explicar la emergencia de la sensibilidad o de la mente, en el sentido más amplio de estos términos, un problema muy antiguo que sigue siendo, no obstante, una de las cuestiones más controvertidas de toda la historia de la filosofía. Lo único que podemos decir a este respecto es que el materialismo nunca nos ha ofrecido una explicación satisfactoria de la mente. La materia se halla localizada en el espacio y por ello resulta posible señalar con precisión dónde se encuentra un determinado árbol, pero si nos preguntamos dónde se ubica la percepción del árbol comenzaremos a tener problemas, problemas que sólo aumentarán si, además, también nos preguntamos si la percepción del árbol —no el árbol en sí, sino nuestra percepción de él— posee un tamaño. Porque, como observaba sir Charles Sherrington, nuestra experiencia consciente se muestra “refractaria a toda medida”.

Resulta imposible, en ese sentido, afirmar que una determinada percepción luminosa sea dos veces más brillante que otra. Los términos que nos permiten medir un sonido concreto no reflejan tanto nuestra experiencia como las condiciones del estímulo, del sonido físico, de la actividad nerviosa o de otra acción física concomitante con la experiencia... Si la mente fuera reducible a la energía podría ser cuantitativamente mensurable... pero... la búsqueda de una escala de correspondencias entre la energía y la experiencia mental termina abocando a un callejón sin salida.⁵

En cierto modo, vemos porque tenemos ojos y movemos las piernas y los brazos porque queremos ser tan reales como pueda serlo cualquier otra cosa. En este sentido, nuestra observación de la vida y el hecho de que, hasta cierto punto, podemos disponer de ella y exprimirla como si fuera una naranja, presuponen una cierta interacción entre el cuerpo y la mente aunque, en opinión de Penfield, el carácter de esa interacción resulte hoy tanto o más inexplicable que en la época de Aristóteles. Y es que la concepción aristotélica de la naturaleza incluía también un correlato su-

III. mientras que la visión actual ha acabado reduciendo a la naturaleza a sus meros elementos compositivos cuantificables, y no solo resulta, en consecuencia, menos satisfactoria sino que aboca a un callejón sin salida hasta el punto de que, en la actualidad, siguen plenamente vigentes las palabras pronunciadas hace más de treinta y cinco años por Sherrington:

El progreso del conocimiento... ha ido tornando cada vez más evidente que el difundido concepto espacial de la "energía" resulta... inútil para explicar o describir la mente... La mente... se mueve... en el espacio como un espectro. Invisible, intangible, ni siquiera un esbozo; no es una "cosa" sino que permanece siempre al margen.⁶

No existe modo alguno de salvar el abismo infinito que separa la materia de la sensibilidad. Pesar una tonelada de plumas no supone ningún problema, pero no hay modo alguno de ponderar items que carecen de todo peso. Y, en este sentido, lo único que puede decirnos la doctrina de la "evolución emergente" es que, a partir de los gases (que no pueden ser vertidos), pueden condensarse líquidos (que sí pueden serlo) y argumentar de ese modo la aparición de nuevas cualidades. Pero tales analogías obvian el hecho de que existe una clara continuidad entre los líquidos y los gases —ya que ambos constituyen diferentes disposiciones de las mismas moléculas en movimiento— y no nos proporciona el menor sustrato común a la sensibilidad y a la falta de ella. En el capítulo 6 volveremos al tema de la emergencia pero, por el momento, subrayemos tan sólo que es posible hablar de la existencia de un sustrato que vincula la sensibilidad con lo insensible y que, dependiendo del plano de la realidad que estemos considerando, adopta la modalidad de forma, existencia, ser o infinito. No obstante, no existe ningún tipo de categoría física que vincule el plano terrenal con los planos superiores.

Ése es el argumento teórico que indica que la mente trasciende la materia. Pero, como decíamos anteriormente, también exis-

te una tercera línea argumental de naturaleza empírica que no sostiene tanto que la mente constituya un tipo de entidad diferente a la materia, como que funciona ateniéndose a otro tipo de leyes y de reglas.

Aquí es donde tendremos que volver a hablar de los fenómenos *psi* ya mencionados en el capítulo anterior, es decir, de ciertas modalidades de funcionamiento de la mente denominadas parapsicológicas que trascienden de un modo escandaloso su forma habitual de operar. Como también señalamos en el capítulo anterior, no pretendemos aquí demostrar la realidad de fenómenos tales como la telepatía, la clarividencia, la psicoquinesia, etc., ya que, por más que consagrásemos varios volúmenes enteros a ese fin, todavía seguiríamos sumidos en la incertidumbre. En estos dominios fronterizos cuentan más las convicciones ontológicas que los datos, puesto que éstos se hallan necesariamente sesgados cuando se los considera desde lo que podríamos denominar los peldaños inferiores de la escalera ontológica. Baste destacar, por el momento, que (a) algunos de los más brillantes intelectos de la era moderna —personajes de la altura de Kant, Bergson y William James, por ejemplo— descubrieron evidencias convincentes en favor de la parapsicología; y que (b) el clima de opinión general actual parece gravitar, en general, en torno a la creencia en tales fenómenos. Recordemos, en ese sentido, la encuesta anteriormente citada, según la cual sólo el 3% de los lectores de la revista *The New Scientist*, consideraban la total implausibilidad de los fenómenos *psi*. El lector que desee examinar las evidencias existentes a este respecto puede remitirse al breve resumen presentado por Arthur Koestler en el ya citado *Las raíces del azar* y, si dispone de más tiempo, también puede consultar la obra —compuesta de dos monumentales volúmenes— de F.W.H. Myers titulada *Human Personality and its Survival of Bodily Death*.

Así pues, la mente constituye un estrato de nuestra identidad que no puede verse reducida al cerebro y que, en última instancia, tampoco depende de él. Y si nos fijamos en nuestra expe-

nencia de ese estrato, advertiremos la presencia de dos modalidades diferentes: el sueño y la vigilia.

La "percepción" que tenemos de nuestra mente mientras estamos despiertos nos resulta tan familiar que solemos pasar por alto los profundos misterios que tienen lugar a plena luz del día. Porque si bien, por una parte, podemos decir que la mente permanece en contacto con el mundo físico —algo de lo que no podrá disuadirnos ningún argumento filosófico—, sólo es un conjunto de imágenes determinadas por nuestros sentidos, intereses, experiencias pasadas y expectativas que alientan determinadas interpretaciones. Así es como la totalidad de nuestro mundo —su aparente solidez, continuidad y coherencia— no es sino un flujo fantasmal, una telaraña de impresiones berkeleyanas. Resulta inútil tratar de conocer el mundo que se extiende más allá del alcance de esa linterna mágica que sólo nos proporciona "instantáneas" fugaces. Entretanto, el mundo insiste —y no podemos sino estar de acuerdo en ello— en que no estamos mirando una pantalla, sino que la pantalla es, en realidad, una ventana a través de la cual contemplamos un mundo independiente de nosotros.

No existe ninguna teoría de la percepción que pueda negar este milagro, el hecho de que una entidad ubicada en una región del espacio destelle hasta el punto de asumir —o mejor dicho *devenir*— la forma (aunque no la materia) de toda entidad existente, como una gota en un arroyo de la montaña o el intenso color rojo del cuello de un faisán. O bien es la causa, de algún modo, de la aparición en sí misma de esas cualidades porque, recordémoslo, la mente se halla en un plano intermedio que no posee una correspondencia espacial concreta con el plano terrenal. Y cuando pasamos de la percepción a la memoria, la imaginación y el pensamiento abstracto, los problemas no hacen sino multiplicarse. No debemos dejarnos engañar si, en alguna ocasión, la psicología fisiológica da la impresión de ser capaz de explicar estos fenómenos, porque lo único que hace es eliminar todo el misterio, del mismo modo que la luz del día disipa la de las estrellas. Si se empeña, la razón es capaz de despojar de misterio a todas las co-

sas, aunque ello suponga la muerte de nuestra sensibilidad: «Así pues, vuestras caras sorprendidas son incapaces de contemplar el esplendor supremo. —Y luego añade—: No son vuestros ojos los que están ciegos, sino vuestro corazón» (Corán, XXII, 46).

Cada noche, cuando dormimos, nuestra mente se adentra en una modalidad diferente de funcionamiento. Durante el sueño profundo sin ensueños, por ejemplo, los contenidos de la mente —asumiendo como dice la filosofía hindú que, en ese momento, la mente sigue teniendo algún tipo de contenido—⁷ se hallan fuera del alcance de nuestra percepción, por lo que podemos suponer que tal vez se trata de contenidos demasiado indiferenciados como para poder ser recordados. Durante el sueño con ensueños, por su parte, *es posible* recordar algunos de estos contenidos, a pesar del olvido que suele acompañar al proceso del despertar. Es como si el proceso de recuperación de la conciencia vigílica fuera acompañado de una disminución de la intensidad del sueño al tiempo que su ultramundinidad va adaptándose a los moldes del lenguaje, en una suerte de decantación que nos permite cobrar cierta conciencia de algunos contenidos oníricos.

Durante el sueño, el cuerpo sutil se aleja del plano material, corta la conexión con los sentidos físicos y regresa a su medio natural. Y durante todo el tiempo que dura este “regreso al hogar”, queda temporalmente suspendida su cita terrenal con la materia y se zambulle sin restricción alguna en la esfera psíquica, su hábitat natural —un entorno que está hecho de la misma sustancia que la mente—, en un viaje vivificador y restaurador. «Se entregó a los brazos de su amado, el sueño.»

Pero no es que el mundo de los sueños sea más placentero que el de la vida vigílica. Existen terrores que nos aguardan cada vez que apagamos la luz y las pesadillas son tan comunes como los sueños plácidos. Además, tampoco es que, durante el sueño, podamos ver con mayor claridad porque, si algo es ilusorio (*maya*) también es necesariamente inestable. A fin de cuentas, durante el sueño no sabemos a ciencia cierta dónde nos hallamos, y es, en este sentido, que las religiones subrayan la oportunidad única que nos

fundada el plano terrenal para transformar nuestra condición. La importancia, pues, de los sueños no se deriva tanto del placer que puedan proporcionarnos como de su gran vivacidad y poder.

Los sueños son invariablemente desconcertantes y vívidos porque están más allá del hábito. Así, cada vez que nos encontramos con un duende o una rosa es como si los viéramos por vez primera. En lo que concierne al poder, no obstante, se trata de un aspecto más ambiguo. En cierto sentido, los sueños poseen muy poco poder porque, como acabamos de señalar, se hallan desconectados de nuestra voluntad consciente y no pueden influir en nuestro futuro como pueden hacerlo la acción deliberada. Pero tampoco podemos decir que los sueños carezcan de todo poder porque, desde la más remota antigüedad —y como ilustra el cuento de Dostoievski «El sueño de un hombre ridículo»—, se conocen sueños que han transformado la vida de las personas. Hablando en términos generales, sin embargo, los sueños tienen un carácter pasivo y poseen una gran intensidad emocional. Además de la ya mencionada independencia de los hábitos, su mayor o menor intensidad se deriva del hecho de que nos ponen en contacto con fuerzas más profundas y creativas que las que podemos encontrar en nuestra vida vigílica. Por más irreal que pueda parecer desde la perspectiva de nuestra conciencia despierta, por ejemplo, cuando sueño que estoy dando una conferencia y descubro súbitamente que estoy desnudo, me sentiré aliviado cuando despierto y me dé cuenta de que sólo se trataba de un sueño. Pero ello no significa que la ansiedad suscitada por el sueño sea menos real —es decir, ponga en marcha menos instancias emocionales y conductuales— que la satisfacción que puedo llegar a experimentar en el curso de una conferencia real para la que sí que estoy adecuadamente vestido. Es en ese sentido que podemos decir que “estamos hechos de la misma sustancia que los sueños”. Por otra parte, la investigación realizada en el campo de los sueños ha contribuido a demostrar y documentar concretamente el hecho de que la mayor parte de los sueños giran en torno a las cuestiones que más nos preocupan en la vida cotidiana. No es

casual que el 80% de los sueños de los hombres vaya acompañado de erecciones.

Entre la vigilia y el sueño se extiende la región crepuscular de la ensoñación vigílica, una zona poblada de fantasmas que, si bien carecen de materialidad, pueden ejercer un gran poder sobre nosotros. Pero no entraremos aquí en este tema y pasaremos a considerar un último punto que ejemplifica el funcionamiento de la mente en este dominio. Si fuera cierto que los desencarnados pueden comunicarnos, a través de los médiums, sus experiencias postmortem, ese tipo de informes constituiría una clara evidencia de la existencia de la mente separada del cuerpo. Pero debemos considerar con gran cautela esos testimonios porque no proceden de almas integradas y ni siquiera de mentes integradas, sino que constituyen, en su mayor parte, los “residuos” psíquicos que deja la mente cuando atraviesa el plano psíquico.⁸ Por ello, cuando nuestro cuerpo muere y el alma asciende a la eternidad, algunos fragmentos de nuestra personalidad pueden permanecer flotando a la deriva durante un tiempo como pequeños cascarones en medio del océano psíquico. Los mensajes procedentes de esos fragmentos —en el supuesto de que sean ciertos— se asemejan a los relatos de los esquizofrénicos en los que la verdad se oculta en el fondo de un laberinto de rodeos y deformaciones. Es como si un visitante de otro planeta tratara de forjarse una idea de la vida en nuestro mundo basándose en los comentarios realizados por los pacientes internos en diferentes manicomios, en cuyo caso no podríamos sino aconsejarle que los considerase con suma cautela. Como ilustra perfectamente *L'Erreur Spirite*, de René Guénon, el tema del espiritismo es tan escurridizo que hemos estado tentados de no mencionarlo. Pero para no dejar de cubrir incluso esa eventualidad, nos ocuparemos del testimonio de Eileen Garrett, una conocida y respetada médium. Y no lo mencionamos porque fuera recogido por sir Arthur Conan Doyle, sino por su “coherencia” y los puntos de contacto que presenta con las descripciones habituales referentes al plano intermedio.

Creo que, cuando digo que me encuentro en un mundo muy semejante al que he abandonado, habrá personas que se sientan muy sorprendidas. Hago muchas de las cosas que hacía y este mundo resulta lamentablemente tan oscuro como el que he dejado. Se trata de una región en la que no se experimenta dolor físico, pero en la que las emociones y la inspiración son mil veces más intensas que en la tierra. Parece, además, que poseo algún tipo de cuerpo aunque, en cualquiera de los casos, se trata de un mundo siniestro. No es ni el cielo ni el infierno, sino una extraña combinación entre ambos. Créeme, esto es tan sólo el comienzo. Y creo que esto parece confirmar la teoría de que el alma atraviesa diferentes fases. Sé que los científicos discreparán, pero todavía soy "material" y, en ese sentido, sigo sintiéndome igual que la persona que era cuando estaba en la tierra.⁹

Lo que nos interesa subrayar aquí es la ausencia de dolor físico y la intensificación de las emociones que también acompañan a la experiencia del sueño, y que la idea de algún tipo de continuidad corporal parece coincidir con nociones que van desde el cuerpo "sutil" de los hindúes hasta el incorruptible y glorioso "cuerpo resucitado" al que alude san Pablo en sus escritos.

3. El alma

Las condiciones que rigen nuestra morada temporal son locales y relativas. Soñar despierto supone ir más allá de las ventanas corporales y acercarnos a los luminosos dominios de las nubes y de las estrellas que, de ese modo, parecen hallarse al alcance de nuestra mano. En tales ocasiones, trascendemos provisionalmente nuestras limitaciones y podemos escuchar en el viento la llamada del espíritu. El sueño nos libera de nuestra carga y nos transporta a esos dominios sutiles, pero la muerte corta la cuerda que nos mantiene atados a nuestra condición terrenal y nos permite flotar durante un tiempo entre las nubes como los dioses. Y

decimos “durante un tiempo” porque existe una dimensión de nuestro yo que trasciende incluso los cielos, una esencia que ningún universo burdo o sutil puede llegar a contener. Los antiguos lo denominaban el alma (*psique, anima, sarira-atman, nephesh o nafs*), y aunque en los mapas actuales del cosmos quede fuera del alcance de los telescopios más potentes, podemos unirnos a ella en un abrir y cerrar de ojos cuando hemos aprendido a hacerlo porque, a fin de cuentas, el alma se halla más próxima a nuestra esencia que la mente, con la que solemos identificarnos.

El alma constituye el *locus* final de nuestra individualidad. Ubicada, por así decirlo, detrás de los sentidos, ve a través de ellos sin ser vista y escucha sin poder ser escuchada. Y, del mismo modo, también se encuentra a mayor profundidad que la mente. Si comparamos la mente con el flujo de la conciencia, el alma sería la fuente de donde dimana esa corriente. También podríamos equiparar el alma con un testigo que nunca aparece reflejado en la corriente como un dato que pueda ser observado. De hecho, no sólo permanece detrás del flujo de la mente, sino también de todos los cambios que experimenta el individuo, proporcionando la sensación de que todos estos cambios son *propios*. Todos los rasgos que poseo —la edad, la apariencia, las posesiones, etc.— pertenecen a la esfera de lo “mío” y, en consecuencia, están sometidos al cambio, mientras que el yo, por su parte, siempre permanece idéntico a sí mismo. Utilizando la terminología de George Herbert Mead, los fragmentos que pueden ser identificados constituyen el “mí” y el “yo” es el continente que los engloba. Por ello tratar de percibir el yo dentro del campo visual es como tratar de ver los propios ojos dando un paso atrás, porque, en tal caso, los ojos siempre se moverán con nosotros. Pero aunque “lo mío” sea la única parte de nosotros mismos que podemos objetivar, lo experimentamos como el objeto de un sujeto que constituye su fuente superior, es decir, el alma.

Pero aunque esta fuente superior constituya, por así decirlo, nuestra identidad última, sólo podemos conocerla de manera indirecta a través de sus efectos. Y si bien el modo en que nos

mañla la vida nos resulta completamente ajeno, es precisamente ella la que guía nuestro desarrollo ontogénico y dirige, desde el mismo momento de la concepción, el modo en que los materiales fundos asimilados en forma de comida, bebida y aire terminan consolidando a un ser humano. Pero la actividad del alma no sólo permanece oculta a los ojos del sujeto, sino que también elude el rutinio científico del laboratorio y, en ese sentido, la microbiología, por ejemplo, sólo nos brinda un pálido reflejo de los procesos implicados. Quisiera insistir en el hecho de que el registro de la presencia del alma se asienta en la sensación de individualidad separada que nos acompaña desde el momento del nacimiento hasta la muerte. Pero también es posible identificar la presencia del alma en nuestros deseos, porque ellos constituyen un reflejo de nuestra identidad.

No nos preocupa si esta definición puede aplicarse también a otras especies naturales, como los animales, los vegetales y, posiblemente también —en un sentido panpsíquico—, a los minerales. Tampoco nos interesa especialmente establecer una jerarquía de necesidades —físicas, psicológicas y espirituales—, sino que eludiremos todo ello y nos centraremos, por el contrario, en un punto para nosotros fundamental: el dinamismo esencial del alma.¹⁰ Porque, en los pálidos vislumbres que nos permiten entrever el alma, ésta se nos presenta más como un proceso que como un objeto y, parafraseando a Nietzsche, podríamos decir que se asemeja más a un camino que a un destino. El movimiento es el principio metafísico a que se atiene el alma y, aunque su rumbo parezca muy a menudo azaroso, tiene una dirección muy definida.

¿Y cuál es esa dirección?

Desde el mismo momento en que el ser humano apareció sobre la faz de la tierra ha estado buscando un objeto al que amar, servir y adorar sin reservas, un objeto poseedor de tal belleza y perfección que nunca mengüe, deteriore o frustre nuestro amor. Se trata de una búsqueda que entraña muchas dificultades y nos obliga a afrontar grandes sufrimientos e incluso, en ocasiones, a entregar

por ella nuestra vida. Nuestra naturaleza más profunda nos impele a persistir en la búsqueda de ese ideal. Toda la historia —política, moral, legal, sociocultural, intelectual, económica y religiosa— de la humanidad no es, en ese sentido, sino la crónica de la búsqueda de un objeto que nos sirva de punto de referencia último.

¿Y cuál podría ser ese objeto?

Freud creía que, de algún modo, ese objeto tenía que ver con la descarga sexual, mientras que Adler, por su parte, lo vinculaba a la búsqueda del poder. Según McDougall, se trataba del impulso de expresar la misteriosa combinación de instintos animales que caracterizan al ser humano, mientras que Marx, por último, lo identificó con el bienestar económico. Pero la respuesta que nos da la metafísica a esta pregunta es mucho más elemental ya que el alma no sólo se halla programada —como diríamos en la actualidad— para perpetuar su existencia, sino que tiende fundamentalmente hacia el ser y el modo de incrementarlo.

Esto resulta patente en el caso de impulsos como el hambre y el sexo, pero también es aplicable a otro tipo de aspiraciones y, de hecho, a todos nuestros logros. Buscamos la riqueza, la fama y el poder porque fortalecen nuestro sistema de apoyos y consolidan nuestro estatus social. La amistad también contribuye a fortalecer nuestra vida por la consideración positiva que conlleva el respeto de los demás y la engrandece, en el sentido de que nos permite incluir la vida de otras personas. Por ello nos alegramos con quienes se regocijan y lloramos con los que sufren. El conocimiento, por su parte, aumenta nuestra comprensión («Aunque el mundo se extiende en todas direcciones / nunca va más allá de la mente»). La belleza, por su parte, evoca la armonía interna que ocultan todas las cosas y constituye un movimiento del espíritu que amplía el ser, lo cual, en este caso, no tiene nada que ver con la magnitud.

Siempre vamos en pos del ser como el amante tras su amada. La cuestión realmente importante es *por qué* la ama, una pregunta que el amante no suele hacerse porque se halla completamente inmerso en el universo del amor y su objeto es su única causa

final. Pero si realmente queremos comprender, resulta imposible eludir esa pregunta. El amado nos atrae porque representa la apertura a través de la cual el ser puede verse. O, por utilizar otra imagen, sólo uno de los miles de fragmentos de cuarzo que yacen esparcidos por el suelo de una cantera refleja la luz del sol en el ángulo requerido para llamar mi atención. Pero no debemos olvidar que lo que realmente estamos viendo es la luz del sol y es por ello que, en el mismo momento en que se interpone alguna nube, el cuarzo desaparece de mi vista. Así pues, cualquier vacío que sintamos no es sino un "oscurecimiento" del ser; cualquier inquietud, el anhelo del ser que nos falta, y todo atisbo de felicidad, la evidencia más palpable de que lo hemos encontrado.

Los reyes besan la tierra por su belleza,
porque Dios ha vertido sobre el polvo
una gota de su copa más excelsa.
Sabe, oh amante, que eso
—y no esos labios de arcilla—
es lo que te arroba y te extasía.
¡Piensa, entonces, cómo debe ser
en su esplendor más puro!"

Hasta el adicto que merodea por las calles en busca de su "dosis" y el asesino que acecha a su víctima están buscando al ser, aunque lo hacen por callejones sin salida que, considerados desde la perspectiva del ser que arrebatan o del daño que infligen, merecen nuestra más enérgica repulsa. Pero si fuera, no obstante, posible considerar aisladamente la "adicción" independientemente de sus consecuencias, la consideraríamos positiva y lo mismo podríamos decir con respecto a la satisfacción que conmueve al asesino cuando lleva a cabo su crimen. *Esse qua esse bonum est*, lo que quiere decir que el ser, en tanto que tal, es bueno...¹² pero ser más es mejor.

Aristóteles dijo que, en última instancia, la causa de todo movimiento del universo es una atracción irresistible hacia la ins-

tancia superlativa del ser, es decir, hacia el Motor Inmóvil, el imán hacia el cual se dirige la totalidad de la creación. Santo Tomás, por su parte, fue más explícito a este respecto y consideró que el amor de todas las criaturas por el Infinito constituye el motor de la creación, una afirmación de la que Dante se hace eco cuando habla del «amor que mueve al Sol y las demás estrellas». Por ello la totalidad de la existencia —desde el momento en que la materia surge de la forma hasta la gloria de los cielos en donde los ángeles giran en torno al Trono de Dios— palpita con el mismo y único aliento: la búsqueda del Bien supremo.

Nuestro principal interés en este punto es el modo en que el ser humano —y más especialmente su alma— ejemplifica este impulso. Y las cosas parecen dispuestas de un modo tan dulce que el alma no siente que está siendo arrastrada, sino que es ella la que dirige el movimiento. Es así como, anhelando la plenitud, el alma se encamina activamente y por propia voluntad en la dirección en la que puede culminar esa tarea. Y puesto que el alma es finita, cree que encontrará esa realización en las cosas finitas como la riqueza, la fama, el poder, la persona amada, etc. Pero existe un indicio muy sutil que nos revela que esos objetos inmediatos de deseo no son sino meros sustitutos que representan a lo que subyace a todos ellos y con respecto a lo cual no son sino meros sucedáneos. Y nos estamos refiriendo al hecho de atribuir a estos objetos manifiestamente finitos un valor infinito. El atractivo que ejerce el infinito no es, en modo alguno, una propiedad objetiva de los objetos que deseamos, lo cual pone de relieve la paradoja de desear infinitamente objetos finitos hasta el punto de llegar, en ocasiones, a sacrificar por ellos nuestra vida. Solemos explicar esta paradoja diciendo que el afecto es un imponderable del que no podemos escapar que nos lleva a proyectar el amor sobre la persona amada. Pero lo cierto es que el fenómeno admite otra interpretación, una interpretación según la cual el amante no proyecta el infinito —el valor infinito— sobre el otro, sino que, a través de él, lo vislumbra. Mientras sigue alentando la pasión, el amado se transforma en un símbolo, como lo fue, para Dante,

Beatriz, la portadora de la beatitud de la gloria de los cielos. Los símbolos pueden ser más o menos eficaces y permanentes pero, a pesar de todas sus limitaciones, representan un claro a través del cual puede manifestarse el ser. Poco importa cuán absurdo nos parezca el amor del amante, porque en tanto permanezca vivo, nos protegerá con su presencia (Shekinah). Dios no está lejos porque el amante está en el cielo.

Por lo general, el alma revolotea de símbolo en símbolo obteniendo vislumbres momentáneos —ora aquí y luego allá— que se esfuman tan rápidamente como aparecieron. Pero de pronto el objeto cuya luz casi nos deslumbró se apaga y nos quedamos perplejos preguntándonos qué es lo que pudimos ver en la persona amada. Y estos “oscurecimientos” que tanto dolor nos provocan resultan, a la larga, providenciales, porque impiden que nos quedemos atrapados en planos ontológicos que no pueden satisfacernos como los superiores.¹³ Recordemos que el microcosmos refleja al macrocosmos y que, cuando no aparece ningún otro sustituto, nuestra miseria interna acaba convirtiendo el mundo en una tierra baldía. En un intento de explicar ese amor inagotable que desafía el paso del tiempo, Platón apuntó, en *El banquete*, la posibilidad de pasar del amor por los objetos bellos al amor por aquello que hay en su interior que los torna bellos o, por citar un ejemplo que no es suyo, del amor a una mujer concreta al amor a la femineidad. Y siguiendo por ese mismo camino —prosigue Platón— podemos llegar al amor por el Bien que, al ser la Forma de todas las formas, nos llevaría a amarlo todo, con lo cual nuestro afecto nunca carecería de objeto.

No obstante, como este camino resulta muy abstracto, la alternativa propuesta no es amar al Bien sino a Dios que, como ya señalamos en el capítulo precedente, no es una mera ficción. Pero para no caer en el antropomorfismo, debemos mantenernos alerta y no atribuirle los rasgos que nos hacen distintamente humanos, es decir, nuestras *modalidades* específicas de conocimiento y de amor. No hay que olvidar ese tipo excepcional de personalidad espiritual que, tras haberse despojado de su propia imagen y

penetrado en sí mismo con una desnudez completa, puede conocer a Dios de un modo que trasciende todo prototipo humano. Pero dejemos este particular para la siguiente sección y subrayemos por el momento que las aguas del Dios vivo discurren entre las orillas del antropomorfismo y del transpersonalismo. No se trata, como ya hemos señalado en el capítulo anterior, de que el león sólo pueda concebir una deidad leonina, porque hay que agregar que lo que vemos a través del cristal teñido de nuestro discernimiento humano y finito está, no obstante, ahí. Y *al-hamdu lillah* (es decir, alabado sea Alá) si una imagen humanizada nos sirve de puente para alcanzar las regiones que se extienden más allá de las limitaciones que determinan toda imagen.

No es fácil valorar el desarrollo espiritual de toda una época ni discernir el modo que asume su espiritualidad, pero la presencia de afirmaciones como “la muerte de Dios” o “el eclipse de Dios” nos sugiere que, en la actualidad, el ser humano parece estar preguntado al universo, por utilizar la frase de William James, menos cosas que en épocas pasadas y escuchando también, en consecuencia, menos respuestas personales. Hasta los humoristas sacan provecho de esta situación: «Necesitaba a Dios, de modo que le llamé y me puse en la lista de espera». Tal vez la mecanización de nuestro entorno industrial —las vigas de acero, los edificios de hormigón, las carreteras asfaltadas, las chimeneas humeantes de altos hornos, el denso humo de los combustibles y los anuncios luminosos de neón— nos haya llevado a concluir de un modo inconsciente que todos los entornos son igualmente inanimados. Pero, por encima de la contaminación, las estrellas nunca dejan de brillar y los ángeles siempre están cantando. El problema no es tanto que la profundidad haya experimentado un cambio, sino que lo que ha cambiado es nuestra idea de ella o, por decirlo de otro modo, no es que Dios se haya jubilado, sino que nosotros lo hemos despedido.

Tal vez convenga ahora, para volver a nuestro tema, reproducir un testimonio directo que nos recuerde lo que significa vivir con la convicción, fortalecida periódicamente por la evidencia

directa, de que la totalidad de la existencia late con la presencia viva de Dios. Asimismo, para subrayar el hecho de que la experiencia personal de Dios no se halla restringida a los santos y los violentes, presentamos deliberadamente este testimonio anónimo extraído de la recopilación manuscrita llevada a cabo a principios de este siglo por el psicólogo E.D. Starbuck:

Recuerdo perfectamente la noche y hasta el mismo claro del bosque en que mi alma se abrió, por así decirlo, al Infinito y se fundieron los mundos interno y externo. Sentía la llamada y la respuesta de las insondables profundidades abiertas por mi lucha, una profundidad que iba mucho más allá de las estrellas. Estaba frente a mi Creador y frente al creador de toda la belleza, el amor, la aflicción y hasta las tentaciones del mundo. Y aunque no lo buscaba, sentía que mi espíritu latía a su ritmo. La sensación ordinaria de las cosas que me rodeaban se desvaneció y sólo quedó un sabor inefable de alegría y gozo que resulta completamente imposible de describir. Era como cuando las notas separadas de una gran orquesta se funden en una armonía que nos conmueve profundamente y nos torna perfectamente conscientes de nuestra alma. La quietud perfecta de esa noche se vio estremecida por el más solemne de los silencios y la oscuridad se llenó de una presencia tanto más sentida cuanto menos vista. *Él* estaba ahí con tanta claridad que parecía que yo hubiese dejado de existir.¹⁴

Según se dice, la felicidad carece de historia pues ésta no es sino el relato de las guerras, las plagas y las hambrunas. Pero, por debajo de esa interminable sucesión de calamidades, se representa un drama muy distinto, un drama privado e interior repleto de escenas como la recién citada que sólo llegan a inscribirse en la historia cuando revisten un impacto excepcional, como la experiencia de san Pablo camino de Damasco o la súbita comprensión de Lutero de la importancia decisiva de creer "en el perdón de los pecados". Sin embargo, es precisamente su carácter netamente

interior el que le permite sumergirse en la fuente del gozo y de la fortaleza, y quienes tienen la fortuna de bañarse en sus aguas pueden acostarse sobre las ortigas y dormir entre las víboras. En tal caso, el mundo no se abandona sino que asume el lugar que le corresponde porque

no lo es todo;
y aunque nos hiera con la envidia, la codicia y la agresión
o nos regale con la amistad, el valor, la verdad y la belleza,
no deja de ser una posada en mitad del camino
en la que pernocta la mente *pasajera*.¹⁵

La fenomenología del idilio del alma con su Creador presenta tres modalidades claramente diferentes. La primera tiene que ver con el amor que el alma siente por Dios, una instancia perfectamente ilustrada por los trovadores, los buscadores del Grial y, entre el siglo VII y IX, los integrantes de la secta *alvar* (un término que literalmente significa “inmerso en el océano de la conciencia divina”) del sur de la India. Esos devotos extáticos de Vishnu reflejaron en su adoración devocional el rango completo de las emociones humanas, desde la solícita ternura maternal hasta el terror del niño desvalido, pero fue en la loca y casi histórica añoranza del Amado ausente donde su amor encontró su expresión más genuina:

¿Cuándo podré verle de continuo y ceñir la corona de sus pies sobre mi cabeza? ¿Cuándo podré verter por fin lágrimas de éxtasis ante mi maravilloso Dueño? ¿Cuándo llegará el momento en que mi mente pueda zambullirse definitivamente en su rostro resplandeciente como la luna?

Kulasekhara Alvar

Una de las alegorías favoritas de los cuentos sufíes tiene que ver con el *shaikh* que renuncia a su posición mundana y, ante la incompreensión y rechazo de quienes le habían envidiado y respe-

tudo, entrega su vida a la conquista del amor de una joven de la que se ha enamorado perdidamente. Entonces se deja crecer la barba y se viste con harapos porque ha perdido todo interés en sí mismo y sólo piensa en su amada y ni la muerte le da miedo porque su ausencia le resulta intolerable y, en su presencia, podría morir en paz.

En la segunda modalidad, por su parte, el énfasis recae en el amor de Dios por el ser humano.

Imaginemos a un amante que, no obstante haber visto despreciado su amor, sigue anhelando con todas sus fuerzas hallarse en presencia de la persona amada al tiempo que, en su ausencia, se consuela con el recuerdo de las ocasiones en que ha estado con ella y con la expectativa de volver a verla. ¿Podemos hacernos acaso una idea de lo que sentiría si, después de meses de sentirse rechazado, descubriera que su amada empezaba a mostrar cierto interés y ya no sólo fuera amante sino también amado? ¿Y qué decir si ese tímido indicio fuera avivándose hasta alcanzar una intensidad que rivalizase con la de su desesperación cuando le parecía que su amor nunca iba a ser correspondido y con el gozo que sintió cuando advirtió que comenzaba a ser correspondido? Así es, precisamente, como se siente el alma cuando descubre el amor que Dios, el supremo Creador del universo, siente por ella. Veamos, en este sentido, el siguiente relato de la señora Jonathan Edwards:

Anoche fue la más dulce de todas las noches de mi vida. Mi alma jamás había degustado durante tanto tiempo la luz, el reposo y la dulzura del cielo... Y aunque pasé parte de la noche despierta, otras veces dormida y aun otras en duermela, no perdí en ningún momento la sensación clara y viva de la dulzura celestial del amor excelente de Cristo, de su proximidad y de mi estima por él. Y en él mi alma encontró una paz dulcísima y una paz absoluta. Me parecía como si el fulgor del amor divino, a modo de un chorro o una columna de luz, descendiese constantemente desde el corazón de Cristo en el cielo hasta el mío.¹⁶

En nuestra analogía hemos dicho que el amor de la persona amada llega en algún momento a rivalizar con el del amante pero, en el caso presente, el amor de Dios es muy superior al del alma, porque el amor que emana de una fuente finita jamás podrá equipararse al que fluye de un manantial inagotable. Es muy posible que fuera el amor de Dios por la humanidad —que le llevó a sacrificar por ella a su único Hijo— el que terminó convirtiendo al cristianismo en la primera religión mundial.

Volvamos ahora al relato de la señora Edwards, que ilustra perfectamente el tercer y último tipo de encuentro del alma con Dios. Después de describir su sensación de que el amor de Dios se vierte en ella como si de una columna luminosa se tratara, Edwards prosigue diciendo:

Mi corazón y mi alma rebosaban de amor por Cristo, de modo que parecía haber un flujo y un reflujo continuo de amor celestial y yo me sentía flotando en esa dulce luz como danza una mota de polvo entre los rayos del sol que penetran por la ventana. Lo que sentí en un minuto era mucho más valioso que todas las comodidades y placeres que he tenido a lo largo de toda mi vida. Era placer puro y constante, sin mácula alguna de tormento ni de interrupción; era una dulzura en la que mi alma se hallaba desasida y que era lo máximo que mi cuerpo podría sostener...

Cuando, a la mañana siguiente, me desperté, me pareció que yo ya no contaba para nada, que las opiniones del mundo sobre mí ya no eran nada y que mis intereses personales tenían la misma importancia que las de cualquier desconocido. La gloria de Dios parecía haber colmado todos los deseos y anhelos de mi corazón.¹⁷

El punto que más nos interesa a este respecto reside en la frase inicial que alude a «un flujo y reflujo continuo de amor celestial». Si tenemos en cuenta que, en la primera modalidad, el énfasis recae en el amor del ser humano por Dios y, en la segunda,

en el amor de Dios hacia el hombre, en este caso se caracteriza por una completa reciprocidad o identidad que nos atreveríamos a denominar como el "bucle" del amor –lo que Dionisio denominaba la "revolución infalible"–, donde el alma percibe que el amor que dirige hacia Dios se origina, en realidad, en el amor que Dios siente por ella, un amor que regresa a su punto de partida, como ocurrió en el momento en que Dante vio a Beatriz –tal y como Dios la ve– y su vida entera experimentó una completa transfiguración. Plotino se refiere a este particular cuando dice: «La vida más plena es el amor completo que acompaña a la luz celestial que dimana el Absoluto» (*Enéadas*, VI.7.23). Por su parte, Ibn el'Arabi también insiste en este mismo punto del siguiente modo:

El alma... no "ve" a Dios a través de sí misma sino a través de él... El alma es *su* órgano de percepción. [El amor del alma] por el ser es... la pasión que la Presencia [de Dios] despierta en el alma. Por tanto, no es en sí misma y ni siquiera junto a él como el alma contempla y ama sino tan sólo a través de él... el alma es un órgano... Él es quien busca y es buscado, él es el Amante y el amado.¹⁸

Y san Juan de la Cruz dice algo similar cuando con respecto al amor de Dios escribe:

La única causa... es Dios. Porque Dios infunde en el alma, secreta y calladamente, la sabiduría del amor sin necesidad de actos concretos [por parte del alma]. El alma... debe renunciar a toda voluntad y dejarse llevar pasivamente con una conciencia simple, pura y amorosa.¹⁹

Y según Ruysbroeck: «El amor de Dios es como una marea que nos desborda y nos arrastra consigo».

Aquí concluimos nuestro relato acerca del alma que, según Platón, es «superior a todo discurso mortal» (*Fedro*, 246a). Ha-

biendo determinado su tropismo esencial como «el amor verdadero o el deseo purificado» (Plotino) y su objeto final como el Ser (en términos abstractos) o como Dios (en su modalidad personal), queda expedito el camino que conduce al escalón superior de la escala de la realidad o, dicho de otro modo, a la profundidad más profunda del ser humano. Pero no hay que inferir de ello que el alma carezca de importancia o que no sea más que un símbolo o una ilusión edificante.²⁰ Concluiremos ahora esta sección con una significativa cita de Frithjof Schuon, tal vez el autor que más haya hecho por consolidar nuestra relación con la modalidad personal de Dios sin imponernos, no obstante, la carga del finalismo y demostrando la compatibilidad de ambos conceptos.

Hay quienes dicen que basta con convencerse a uno mismo, en una especie de autosugestión, de que uno no es ni el cuerpo ni la mente. Pero esta verdad no llega a actualizarse realmente hasta que el cuerpo y la mente se han conformado a lo que podríamos denominar la “Voluntad divina”. No es posible realizar el Atman sin Dios o en oposición a Dios. La “divinidad” personal sólo permite comprender que él no es la Realidad absoluta a quienes saben reverenciarlo.²¹

Y esto es así porque postular la identificación (o fusión) con algo que se yergue ante nosotros (ya sea temido o rechazado) está fuera de lugar. Sólo el amor puede dirigirnos hacia el otro y permitirnos luego adentrarnos en su interior. Sólo cuando desaparece la necesidad de toda existencia separada (*tanha*, el deseo del cuerpo y de la mente) y nos identificamos con esa región del alma que ama a su origen y sabe que su amor es correspondido —es decir, sólo cuando el yo ha llegado a un grado de mínima separación— puede pensar en dar el paso final que consiste en la completa renuncia a su individualidad, si es que el término “pensar” tiene algún sentido en un estado que se halla al borde mismo de la disolución en la Divinidad. Mientras persista la menor sensación de separación —que, de un modo u otro, perdurará hasta el

momento de la muerte— el yo deberá amar y adorar al Otro ya que el corazón, recordémoslo, es la única alternativa que nos permite salvar el abismo de la alienación y la separación en la medida en que el alma no necesita ser “yo” ni se opone a la noción de que “yo no soy mi ego finito, sino el Atman”. Sólo entonces el alma que adora puede abrirnos las puertas al Espíritu.

4. El Espíritu

Si el alma constituye el puente que se tiende entre el ser humano y Dios, el Espíritu es nuestra identidad última, que no es otra sino Dios, aunque no en su modalidad personal —propia del plano celestial en el que Dios y el alma siguen siendo distintos—, sino en su modalidad infinita. El Espíritu es el Atman que es Brahman, la naturaleza búdica del ser humano, el elemento que, trascendiendo el alma, se asienta en ella como lo “increado y lo increable” (Eckhart). La afirmación del maestro Ch’an Lin Chi de que «más allá de esta masa de carne se halla el hombre verdadero carente de atributos», y la más célebre de las proclamas sutiles, la afirmación de Mansur al-Hallaj de que *ana’l-Haqq*, es decir, «yo soy la Verdad Absoluta, la Verdadera Realidad», también apuntan en la misma dirección.

Hablar de identidad es correcto porque, en esta última instancia, se trasciende por completo toda dualidad entre el sujeto y el objeto. A pesar de ello, no obstante, no debemos interpretar esa identidad de un modo simplista porque, si bien el Espíritu es infinito —ya que sólo está hecho de Espíritu—, el ser humano sigue siendo finito y sus envolturas más distintivamente humanas —el cuerpo, la mente y el alma— ocultan al Espíritu que mora en su interior. Es en este sentido que, según los jainistas, por más luminosa que sea una lámpara, su luz palidecerá si dejamos que se cubra de polvo y hollín. Y es que la presencia del Espíritu en el ser humano no le torna omnipotente ni omnisciente, ni tampoco le exonera de las limitaciones que aquejan incluso a los santos.

«¿Por qué me llamáis bueno? Sólo Dios es bueno» (Mateo, 19:17). Pero por más que el Espíritu no torne omnipotente al ser humano, puede, por así decirlo, llegar a contrarrestar su impotencia.²² Y lo hace proporcionándole una posición privilegiada desde la que comprender las limitaciones propias de su humanidad. Pero, por sí sola, esa comprensión abocaría a la resignación, si no hubiera algo que le permitiera comprender que está limitado por lo ilimitado o, si se nos permite decirlo de esta curiosa manera, que el Infinito no tolera a ningún otro de su misma clase. Así es como el Espíritu exige que el cuerpo, siendo de naturaleza material, permanezca limitado, una imposición que el hombre acepta y que no sólo atañe a su cuerpo físico sino también a su mente y a su alma. Entretanto, el Espíritu permanece libre como el soberano que dicta las leyes y no como el servidor que se somete a ellas.

Este reconocimiento del ser humano de su condición de servidor tiene lugar por fases. Según cierta formulación sufí, debemos distinguir entre la Sabiduría de la Certeza, el Ojo de la Certeza y la Verdad de la Certeza. La primera se asemeja a oír hablar del fuego, la segunda a verlo y la tercera, por último, es como la experiencia de quemarse. En otras palabras podríamos decir que, aunque las aguas que fluyan por él estén demasiado turbias como para permitirnos ver el fondo, el Espíritu nunca deja de ser el lecho por el que discurre el río de nuestra vida. En los meandros, no obstante, el río se ensancha, la corriente se hace más lenta y los sedimentos se posan permitiéndonos vislumbrar el fondo. El lecho del río siempre nos acompaña, pero no podrá ser contemplado directamente mientras estemos vivos porque, aunque el ser humano sea idéntico al Espíritu, no es, sin embargo, el Espíritu puro.

Pero volvamos al “hombre verdadero carente de atributos” de Lin Chi que se oculta tras este saco de carne y huesos. Carece de todo atributo –hombre, mujer, joven, viejo, rico o pobre– porque, como ya hemos explicado en el capítulo precedente, el Infinito –que es equiparable al Espíritu– trasciende todo enunciado positivo. Y puesto que “el Espíritu” y “el Infinito” son –al igual que

“Atman” y “Brahman”— dos términos que se refieren a una misma realidad, resumiremos aquí lo que dijimos en el epígrafe correspondiente. Y es que, aunque sea posible percibirlo directamente, sólo podemos concebirlo recurriendo a una doble negación. En su periferia, el Espíritu carece de límites e, internamente, carece de barreras, es decir, no conoce límites que lo contengan ni muros que lo dividan.

Entre el pensamiento (que procede indirectamente a través de los conceptos) y la intuición (que los identifica directamente) se extiende una tierra de nadie a la que apenas sabemos qué nombre asignar. ¿Acaso podemos llamarlo simbolismo?, ¿quizás arte sagrado que levanta en las llanuras espirales de piedras que apuntan hacia el cielo? Pero esta modalidad intermedia que no es ni racional ni intuitiva no está exenta de lógica. Se trata de una modalidad indiscutiblemente despierta pero pasiva, como el punto muerto por el que hay que pasar para cambiar de marcha. En cuanto a la ausencia de divisiones internas del Espíritu, debemos subrayar que es posible alcanzar un punto de no diferenciación en el que desaparecen completamente todas las diferencias. Ramakrishna relata su experiencia del siguiente modo:

De repente, se me reveló la santa Madre. Los edificios, el templo y todo lo demás desaparecieron de mi vista sin dejar rastro alguno y, en su lugar, sólo se extendía el océano de una Conciencia luminosa, ilimitada e infinita. Sólo había un vórtice procedente de todas partes que me engullía con un ruido atronador. Ignoraba todo lo que ocurría en el entorno que me circundaba pero, en mi interior, sólo había un flujo ininterrumpido de puro gozo.²³

Pero aunque las referencias físicas puedan llegar a desaparecer, los casos en que realmente ocurre así son excepcionales. Lo más frecuente es que las distinciones permanezcan aunque de un modo más atenuado o bien que dejen de ser barreras y se conviertan en puentes.

El “yo”, la mesa, la flor, la fragancia y el canto de los pájaros se hallan manifiestamente presentes pero al ser, en última instancia, inexistentes, no son entidades sólidas e independientes, sino que son transparentes y permeables, se reflejan entre sí y se interpenetran y disuelven las unas en las otras configurando una totalidad homogénea que no es sino la apariencia inmediata del nivel primordial de la realidad. En este sentido, la percepción sensorial habitual en la que las diferencias parecen tan acusadas se esfuma casi por completo, pierde su base funcional y no opera adecuadamente en presencia de la conciencia trans-subjetiva y trans-objetiva de la interpenetración de todas las cosas, de modo que hasta un “mosquito”, en lugar de presentarse como una entidad externa e independiente, se halla identificado con el Ser y el resto de las cosas y acaba fundiéndose en una unidad.²⁴

“El hombre verdadero sin atributos” de Lin Chi está incesantemente vivo en y a través del cuerpo y el *ahamkara* (la sensación de identidad) de todo ser humano. Pero no se trata del Dios personal sino del Infinito que todo lo abarca; del actor que se halla completamente identificado con el papel que representa y que despreciará al público si la obra así lo requiere. Podemos generalizar esta imagen diciendo que cada figura presupone un fondo contra el cual podemos verla o pensarla. Pero puesto que, en última instancia, el individuo no podría existir sin su fundamento o ser concebido sin presuponerlo, tanto el uno como el otro son —en última instancia, insistamos— inseparables. Porque resulta absolutamente crucial comprender que el fundamento de una cosa constituye uno de sus aspectos. Visto con el “ojo del corazón” —el órgano la de visión espiritual—, este cuerpo de carne y huesos, tan frágil como la espuma y tan evanescente como el rocío, es, al mismo tiempo, la expresión en este preciso instante y en este preciso lugar de la misma Vida eterna. Por lo general, y como ya hemos señalado, esta percepción no implica la completa disolución de lo finito en el océano de la Divinidad sino que se trata, más bien, de la experiencia de lo finito *en tanto que* infinito y del

tiempo *en tanto que* eternidad, es decir, de la fusión de los opuestos en una totalidad inefable pero palpable. Es como si súbitamente el iceberg cobrase conciencia de que es agua.²⁵

El sentimiento que evoca en nosotros la noción de Infinito es, en sí mismo, una prueba de la existencia del Espíritu. Si la certeza de esta afirmación no estuviera ya latente en la sustancia de nuestra alma no habría argumento metafísico alguno —por más convincente que fuese— que pudiera convencernos de que en nuestro interior yace una chispa del Espíritu. Pero, al mismo tiempo, seguimos resistiéndonos a esa idea, porque su aceptación nos obliga a dejar de identificarnos con aquellas partes de nuestro ser que más nos apremian. La redacción de este capítulo tuvo lugar durante una Navidad en la que conviví con mi nieto de dos años, lo que me permitió comprobar de nuevo de qué forma tan poderosa se halla inculcado en nosotros el *ahamkara* (la sensación de identidad). Porque fue mi nieto el que me permitió revivir el recuerdo de una época muy temprana de mi vida en la que todo parecía girar en torno al fortalecimiento de la sensación de identidad. Cualquiera puede recordar la insaciabilidad de los deseos del ego ya que, para un niño pequeño, no cuenta tanto la calidad de los regalos como su número, con las inevitables lágrimas que conlleva el descubrimiento de que ese número es limitado. Y antes de abrir cada regalo, parece inevitable llamar la atención de los presentes para asegurarse de que todos ellos sepan que “ése es *mi* regalo”, como si un grano de arena del Sáhara se pusiera en pie gritando ¡existo!

Una vez establecida la identidad personal, el problema se traslada a aquello con lo que se identificará. En el día de su octavo cumpleaños, por ejemplo, el niño puede ser plenamente feliz hasta el momento en que se acuesta y apaga la luz. Tal vez entonces, en la soledad de la noche, el tiempo le haga su primera visita susurrándole que jamás volverá a tener siete años y la perspectiva le resulte intolerable. Así es como, ese mismo día, se da cuenta de que la fiesta de celebración de su cumpleaños no basta para compensar su identificación con los planes y los proyectos

de los días y semanas que le habían precedido, y la conciencia del tiempo caiga sobre él como una sentencia. En tal caso, la muerte de sus siete años se le aparece como la muerte de su *yo*, el único *yo* que tenía hasta ese momento, de modo que salta de la cama y corre sollozando a refugiarse en la cama de sus padres al tiempo que balbucea: «¡Devolved los regalos! ¡No los quiero! ¡Ya no quiero tener ocho años!».

Pero, aunque la ingenuidad infantil pueda hacernos sonreír, todos sabemos muy bien lo que ello significa. Con excepción de esos momentos sobrenaturales en los que la realidad se cuela como el relámpago por los intersticios del tiempo y nos revela un paisaje en el que *somos* infinitos, todos hemos tenido siete años y nos hemos identificado con un fragmento limitado de nuestro *yo*. Y los referentes con los que podemos identificarnos son muy diversos. Cuando un adicto, por ejemplo, tiene una crisis de abstinencia, no dispone de otro referente con el que identificarse que su ansioso cuerpo y, en el otro extremo, hay ocasiones en las que el corazón parece como si se nos saliera del pecho y se nos antoja fácil llegar a sacrificar la propia vida si fuera necesario. Pero también es inevitable que, en otras situaciones, topemos con los límites de nuestra identidad y rochemos el *no-yo*, que también puede ser percibido de modos diferentes. Es así como podemos cobrar conciencia de un mundo y unas circunstancias que se nos presentan francamente hostiles o caer en un abrazo eterno de cuyo regazo resulta imposible apartarse, un requisito imprescindible para que uno pueda abandonarse e identificarse con el entorno. Por ello en la sección anterior señalábamos que el amor es la puerta que conduce desde el alma hasta el Espíritu, es decir, al amor hacia el Ser total o hacia Dios nuestro Señor. Para que el Espíritu impregne la totalidad de nuestro ser es necesario que los elementos constitutivos de nuestro ego se armonicen con el Espíritu: el cuerpo con la templanza, la mente con la comprensión (la recta visión de Gautama) y el alma con el amor. Sin embargo, el punto esencial es que, aun pudiendo llegar a ver que el entorno es benigno, mientras siga presentándonos como otredad habrá

imponderables que deberán ser dejados a los designios inescrutables de Dios y que nuestra única alternativa final consista en ir más allá de la dualidad.

Y esta eliminación se lleva a cabo percibiendo al "otro" como nuestro propio destino. A falta de mejor explicación ilustraremos este punto con la siguiente cita:

No es posible trazar una línea divisoria absoluta entre aquello que consideramos nuestra mente, nuestra constitución emocional, nuestro cuerpo y lo que habitualmente contemplamos como las circunstancias externas que nos rodean, ya que, hablando en términos generales, esos elementos son aspectos de toda vida individual particular que constituyen una totalidad plena de significado.

Desde el momento del nacimiento hasta la muerte, el ser se atiene —en el fondo y en la forma— a una pauta que constituye la expresión de su identidad concreta. El ser humano llamado "equis" no es una entidad aislada que se mueva en un entorno extraño sino la suma de todo lo que hace y le sucede y queda dentro de su ámbito, extendiéndose (desde nuestro punto de vista) en el tiempo y el espacio, aunque constituyendo (en la mente de Dios) un hecho único y eterno. A fin de cuentas, no podemos separar lo que somos del lugar en el que nos hallamos y, en consecuencia, aceptar nuestro destino supone aceptarnos a nosotros mismos, mientras que reconocer que lo que nos sucede forma parte de nuestra propia naturaleza —en el sentido más amplio del término— como la esencia íntima de nuestra identidad. A veces se dice, en este sentido, que la bala asesina lleva inscrito el nombre de su víctima.

En última instancia, una persona percibe sentimientos de amor, odio y miedo dentro de sí y se identifica con ellos; contempla su mano arrugada o su pie herido y se identifica con ellos; mira el jardín que ha cultivado o a la mujer con que se ha casado y también se identifica con ellos, e incluso hay ocasiones en que ve a sus enemigos y hasta a la misma muerte y se identifica con ellos. Pero esas identificaciones sólo señalan que su in-

dividualidad trasciende con mucho la suma de sus elementos constitutivos y hasta de su inseparable campo de acción.

Y al cobrar conciencia de que todo ello forma parte de nosotros mismos (puesto que nuestros límites se extienden más allá del horizonte que podemos contemplar desde nuestra peculiar perspectiva), estamos reconociendo nuestro rasgo más distintivo en todo lo que se cruza en nuestro camino, como si sólo existiéramos para descubrir lo que siempre ha estado ahí. Así, esa parte de nosotros que llamamos destino y que adviene en forma de "acontecimientos externos" puede reconocerse, a lo largo del tiempo, como propio. Por ello el hombre religioso puede decir «¡Hágase tu voluntad!» como una prueba de su intención de aceptar esa voluntad cuando cobra conciencia de su auténtica naturaleza. Porque, en términos generales, la aceptación del propio destino significa la aceptación del pasado y no de lo que ocurrirá (aunque tal cosa pudiera prevenirse).²⁶

Pero la aceptación de nuestro destino no tiene nada que ver con la resignación, sino con la aceptación de nuestra verdadera identidad en tanto que un aspecto del amor del ser —o de Dios— que nos abre el camino al Infinito. Ya hemos hablado sobre este punto, así que concluiremos el capítulo con un cuento sufí titulado «El cuento de las arenas» que resume perfectamente lo que hemos querido explicar en esta sección:

Un río partió desde su nacimiento en las lejanas y elevadas montañas y atravesó numerosas tierras y paisajes hasta alcanzar las arenas del desierto. Y de igual modo que, hasta ese momento, había superado todos los obstáculos que se le habían presentado, trató también de atravesar el desierto, pero no tardó en descubrir que, por más rápido que fuese, sus aguas acababan secándose.

El río estaba convencido de que su destino era cruzar el desierto, pero no sabía el modo de hacerlo. Entonces escuchó una voz que parecía proceder del propio desierto susurrándole:

—Si el viento cruza el desierto, el agua también puede lograrlo

A lo que el río objetó que el viento podía volar por encima de las arenas, pero que él jamás podría hacerlo porque, por más que lo intentaba, las arenas siempre acababan devorándole.

—De ese modo jamás lo lograrás —dijo la voz—. Para poder llegar a tu destino debes dejarte llevar por el viento.

—Pero ¿cómo puedo hacer tal cosa? Acabaré desapareciendo en el viento.

Porque al río no le gustaba la idea de perder su individualidad y esfumarse en el viento.

—¿Cómo puedo saber —preguntó entonces— que luego volveré a ser río?

—Deja que el viento —dijo la arena— haga todo el trabajo. Permite que el viento te evapore, te transporte por encima del desierto y luego, en forma de lluvia, te convierta de nuevo en río.

—¿Y cómo puedo saber que no me engañas?

—Porque ésa es la verdad y, si no me crees, acabarás convirtiéndote en una mera charca.

—Pero ¿seguiré siendo el mismo río?

—No —dijo el susurro—. Pero tu esencia será transportada muy lejos para crear un nuevo río que tendrá otro nombre aunque tu misma esencia.

Esas palabras evocaron en el río un eco largamente olvidado y recordó vagamente otra ocasión en la que él —o quizás una parte de sí mismo— había cabalgado en los brazos del viento. Entonces fue cuando también recordó que lo que uno tiene que hacer no siempre es lo que más evidente parece.

Luego se entregó a los brazos del viento que, amablemente, le llevó más allá del desierto hasta posarle suavemente en la cima de una montaña y sus dudas anteriores se desvanecieron cuando reconoció su verdadera identidad.

Entonces escuchó de nuevo la voz de las arenas susurrándole:

—Nosotras lo sabíamos porque todos los días vemos pasar al viento desde la orilla del río hasta la cima de la montaña.

Por ello se dice que el camino por el que discurre el Río de la Vida está escrito en las arenas del desierto.²⁷

5. EL LUGAR DE LA CIENCIA

Todas las cosas sagradas deben tener su lugar.

DICHO ABORIGEN

El Occidente moderno ha sido la primera sociedad en considerar al mundo físico como un sistema cerrado, algo que muchos lamentan a la vista de sus terribles consecuencias. Pero no será éste nuestro caso porque lo cierto es que ignoramos si esa visión es acertada o equivocada. A fin de cuentas, nadie puede decir que la antigüedad se hallara exenta de errores. Bástenos, si no, con trocar a Hitler por Atila y a Auschwitz por la costumbre egipcia de inhumar a los esclavos vivos junto a sus faraones. ¿Hemos olvidado acaso la costumbre romana de utilizar a los cristianos como antorchas humanas? ¿Quién puede ignorar la larga sombra de los «nazis» de un tipo u otro extendiéndose sobre la faz de la historia? Pero, para poder ir más allá del intercambio de reproches y justificaciones, se requiere de un instinto —que nos proporcione una sensación intuitiva de lo que supondría vivir en una sociedad alternativa— del que confesamos carecer. A lo lejos se escuchan los acordes de una pregunta que nos lleva a cuestionarnos qué hubiera ocurrido si no hubiéramos contado con el equilibrio de la perspectiva de la beatitud infinita y eterna de la que nos habla la tradición... pero es un sonido demasiado distante para que nuestra argumentación pueda tenerlo en cuenta.

Nosotros no nos negamos a considerar el mundo físico como

un sistema cerrado porque se trate de una visión desafortunada, sino porque es falsa. Y preguntarnos si creer que lo falso puede ser, en última instancia, afortunado sería desviarnos hacia aguas pragmáticas, algo a lo que, sinceramente, nos negamos.

Este libro comenzó con la afirmación de que la ciencia moderna redujo la noción occidental de realidad a su sustrato material. Para ser más exactos, el espectacular éxito alcanzado por su vastago, la tecnología, condujo a la conclusión injustificada de que la ciencia es la única herramienta que se halla capacitada para comunicarnos con la realidad. Pero tal vez haya llegado ya el momento de preguntarnos si, liberada del cuestionable apéndice que supone la tecnología, la ciencia no podría ayudarnos a *vustentar* la visión tradicional. Preguntémonos, pues, si podemos seguir relegando a la ciencia al sótano del ser. Pero, puesto que esta cuestión debe ser contestada por los mismos científicos, no nos preguntaremos si la ciencia requiere de los dominios que trascienden a la física, sino más bien si es capaz de proporcionarnos algún indicio de su existencia.

Porque, al igual que ocurre con la mayoría de las cosas, la ciencia tiene dos caras. Si creemos que lo que nos muestran sus instrumentos agota toda realidad posible acabaremos abocados (como ya hemos visto) al cientificismo y el materialismo. Si, por otro lado, aceptamos lo que hemos señalado en el capítulo 1, es decir, que su visión es, en principio, limitada, podemos dirigirnos a ella en busca no tanto de pruebas como de indicios acerca de la naturaleza de lo que queda fuera de su alcance.

Éste es, precisamente, el objetivo del presente capítulo. Si «un símbolo es algo que pertenece a un dominio inferior “habitualmente conocido” que el buscador no sólo considera en su propio beneficio sino también —y por encima de todo— para tener un vislumbre intuitivo de la “realidad universal y extraña” que corresponde a los dominios ocultos más elevados»¹ todo, como ya hemos señalado reiteradamente, puede servirnos, hasta la misma ciencia. Si Alá «no tiene empacho alguno en usar el mosquito como símbolo» (Corán), no hay nada reproable en la idea de

que una empresa intelectual tan brillante pueda albergar significados más elevados a los que suele evidenciar.

Y, en lo que respecta al espíritu humano, esos significados se ponen de relieve en una serie de paralelismos existentes entre la ciencia y la religión: (1) las cosas no son lo que parecen; (2) ese "algo-distinto-a-lo-que-parecen" es "más", de hecho, mucho más; (3) las modalidades ordinarias de conocimiento no nos permiten acceder a ese "más"; (4) pero existen modalidades no ordinarias que permiten el acceso a ese "más"; (5) esas modalidades alternativas requieren del adecuado cultivo y (6) de ciertos instrumentos especiales. Revisemos ahora con más detenimiento cada uno de estos puntos.

1. Las cosas no son lo que parecen

Los resultados de la ciencia moderna asumen la forma de una revelación, desenmascarando las ilusiones creadas por nuestros receptores sensoriales y revelándonos el mundo tal cual es. Los sentidos parecen confirmar la solidez del escritorio en que estoy apoyado, pero la ciencia subraya que las cosas no son lo que parecen. Lo que vería, por ejemplo, si pudiera contraerme hasta alcanzar el tamaño de un electrón sería una dimensión fundamentalmente vacía en la que la proporción entre la materia y el espacio sería del mismo orden que la que hay entre una pelota y un estadio de béisbol. Los sentidos dicen que el escritorio es estático, pero la ciencia insiste en que las cosas no son así porque, desde el punto de vista de la física, los electrones de que está compuesto el escritorio giran en torno a su núcleo a una velocidad de mil billones de veces por segundo o, dicho en términos ondulatorios, vibran más veces por segundo que el número de segundos transcurridos desde el momento de la formación de la corteza terrestre. El escritorio es, pues, energía compactada que se asemeja más a la energía pura que al bloque inanimado del que me informan las manos y los ojos. Miremos donde miremos, los

sentidos únicamente nos revelan meras ficciones. Y no es sólo que no nos informen adecuadamente del semblante de la naturaleza, sino que también se inventan cosas para no informarnos. Si los sentidos nos presentaran las cosas tal cual son, no podríamos sobrevivir. Si percibiéramos átomos o cuantos en lugar de automóviles, no tardaríamos en ser arrollados y, si nuestros antepasados hubieran visto electrones en lugar de osos, hace ya mucho que nuestra especie se hubiera extinguido.

Así es como llegamos al verdadero meollo de este capítulo, establecer el paralelismo existente entre la ciencia y la visión tradicional (en tanto que opuesta a la perspectiva moderna), religiosa (en tanto que opuesta a seglar) y humanista (en tanto que opuesta al cientificismo), tres adjetivos que, en este libro, son básicamente sinónimos. El descubrimiento de la física de que los sentidos nos engañan es equivalente a la afirmación de la visión tradicional de la ilusoriedad de nuestra sensibilidad. Los sentidos no nos revelan la naturaleza del universo físico mejor de lo que nuestra sensibilidad nos informa acerca de lo que más nos importa, el significado de la vida, de la historia y de la existencia, en general. «Ni el ojo vio, ni el oído oyó... lo que Dios ha preparado» (*Corintios* 1, 2:9), a lo que C.S. Lewis agrega:

El cristianismo nos habla de otro mundo, un mundo que se halla *detrás* de la realidad que podemos tocar, oír y ver. Uno puede pensar que esa afirmación es falsa pero, si fuera cierta, lo que sostiene sería difícil de creer, tan difícil, al menos –y por la misma razón–, como las afirmaciones de la física moderna.²

Los cuentos sufíes suelen encerrar dos niveles de lectura ya que, en un determinado momento, el mensaje que parecen transmitir se ve reemplazado por una visión alternativa que transforma las cosas y las muestra bajo una óptica diametralmente opuesta. Es entonces cuando el “loco” deviene sabio, la baratija comprada despreocupadamente demuestra ser de oro puro y el harapiento ignorado por todos resulta ser un rey disfrazado. A fin

de cuentas, uno nunca sabe. Esto es precisamente lo que afirma la doctrina india de *maya*. La vida que vemos es un entramado de ilusiones. En opinión de Matthew Arnold, «Sófocles vio la vida directamente y la vio entera». Pero ¿quién alcanza realmente esas elevadas alturas? Del mismo modo que nuestros ojos permanecen ciegos a todo aquello que queda fuera del estrecho rango de longitudes de onda con que están sintonizados, nuestros corazones desatienden a los hechos que quedan fuera de su esfera de intereses. Es más, los mundos contruidos que vemos y sentimos se hallan sujetos a las leyes de la perspectiva, de modo que los objetos más próximos nos parecen más grandes que los más distantes y los eventos del momento más importantes que los que nos deparará el mañana. «Enseñanos a contar nuestros días para que podamos aplicar nuestro corazón a la sabiduría» (Salmos, 90:12). Qué curiosa plegaria ésta que nos recuerda que estamos abocados a la muerte. Y si nos preguntamos si hay alguien que ignora estas obviedades, bastaría con reflexionar un poco sobre este hecho para percatarnos de que, en realidad, son muy pocos los que son conscientes de él y viven cada día como si fuera el último. Éste es precisamente el sentido de las calaveras que adornan los escritorios de los monjes.

El término *maya* se deriva de la raíz sánscrita *ma*, que significa “medir, construir o dar forma”, que también tiene que ver con el vocablo “magia”, la creación, por métodos sobrenaturales o por mero artificio, de una apariencia ilusoria. Pero cuando los hindúes afirman que el mundo es *maya* y nosotros traducimos el término como ilusión, no debemos entenderlo en el sentido de que no exista mundo alguno. Aunque los sentidos nos dicen que la luna es más grande que la estrella polar, nos equivocaremos si concedemos a esa percepción más objetividad de la que merece. *Maya* no significa que el mundo sea irreal, sino que el modo en que se nos presenta es engañoso. A fin de cuentas, la misma alfombra mágica que nos sustenta está entretejida con los hilos de la ficción. *Maya* es una advertencia, una llamada de atención para que no nos quedemos atrapados en el hechizo del mundo.

De ahí la insistencia del Buda en la “atención plena” y del Islam en *dhikr*, el recuerdo. «La vida es el paso desde el sueño de un ego o una conciencia individual a un sueño cósmico y colectivo. La muerte aleja el sueño particular del sueño general y arranca las raíces que el primero ha asentado en el segundo. El universo es un sueño entretejido de sueños: sólo el Yo está despierto.»⁴

2. Ese algo-distinto-a-lo-que-parecen es «más», de hecho, mucho más

Así pues, la ciencia y la tradición coinciden en que las cosas no son como las vemos y también están de acuerdo en que ese algo-distinto-a-lo-que-parecen no es “menos” sino “más” y trasciende con mucho a lo que nos permite sospechar nuestra experiencia cotidiana.

Y puesto que la ciencia se mueve esencialmente dentro del dominio de lo cuantificable, registra ese “más” de un modo fundamentalmente numérico.⁵ En el primer capítulo ya hemos señalado que la luz de la galaxia más próxima tarda más de dos millones de años luz en llegar hasta nosotros y que el número de galaxias del universo es del orden de los miles de millones. Y si miramos en la dirección opuesta, las magnitudes son igualmente incomprensibles. El número de Avogadro, por ejemplo, nos dice que el número de moléculas contenidas en una molécula gramo de materia es del orden de $6,023 \times 10^{23}$, es decir, unos sesenta trillones.

Pero a esta diferencia de magnitud del tamaño del mundo del que nos habla la ciencia, también hay que agregar –según la tradición– una diferencia cualitativa similar. Como escribe san Pablo en su epístola a los romanos (8:18): «Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros», y según san Gregorio Nacianceno:

Estás hecho a semejanza de esa naturaleza que supera todo entendimiento... No hay nada en la creación que pueda equipararse a tu grandeza... Cuando comprendas esto ni los cielos te maravillarán... porque están condenados a desaparecer, pero tú morarás por siempre con aquél que es por toda la eternidad.

El título de esta sección afirma que ese “más” al que se refieren, cada una a su modo, la ciencia y la tradición, no sólo es “más” sino “mucho más”. Y, por más que los ejemplos citados puedan haber sugerido algo en ese sentido, debemos insistir en que ése es solamente el principio. A mitad de siglo, Fred Hoyle decía que «ni la más febril imaginación literaria podría haber inventado un relato que fuera una milésima parte de lo fantástica que ha resultado ser la historia de la ciencia»,⁶ una comparación que los avances realizados en el último cuarto de siglo transcurrido desde entonces no ha hecho más que empequeñecer. La microfísica evidencia que la magnitud de los quarks es del orden de diez mil trillones de veces más pequeña que la del electrón,⁷ y John Wheeler, por su parte, afirma que el universo conocido —que abarca un espacio inmenso poblado de miles de millones de galaxias y cuyo diámetro es de unos veintiséis mil millones de años luz y se remonta a unos trece mil millones de años de antigüedad— no es más que uno entre un número inconmensurable de probables universos que se desplazan por un hiperespacio, cuyas dimensiones no son tres ni cuatro sino infinitas. David Bohm, por último, cree que el número total de planos que constituyen la naturaleza probablemente sea equiparable a las inconmensurables magnitudes de las que habla Wheeler, aunque el acceso a un nivel de magnitud inferior al que ahora está investigando la física cuántica requiera de un acelerador de partículas del tamaño aproximado de nuestro planeta.⁸

Aunque la cualidad no pueda ser cuantificada, es interesante señalar que las magnitudes a las que recurre la tradición para *sugerir* grados cualitativos no tienen nada que envidiar a las cifras manejadas por los astrónomos. Shankara nos da una idea de su singular visión del *summum bonum* cuando dice que «sólo puede

ser lograda gracias a los méritos adquiridos después de cien mil millones de encarnaciones vividas rectamente».⁹ Y, en este mismo sentido, el *Taittiriya Upanishad* es todavía más detallado:

Un joven noble versado en los Vedas, sabio, firme y fuerte, con todas las riquezas de este mundo a su disposición, equivale a una medida de la felicidad humana.

Cien veces esa felicidad humana es una medida de la felicidad de los *gandharvas* [los dioses encargados de la música del cielo] y también de los grandes sabios versados en los Vedas y libres de todos los deseos.

Cien veces la felicidad de los *gandharvas* divinos equivale a una medida de la felicidad de que disfrutaban los Antepasados en su vida celestial...

Cien veces la felicidad de los Antepasados equivale a una medida de la felicidad de los dioses [*devas*] dotados de cuerpos celestiales, por el mérito que se deriva de haber cumplido con sus sacrificios védicos...

Cien veces la felicidad de los devas equivale a una medida de la felicidad de los dioses del cielo de los treinta y tres devas...

Cien veces la felicidad de los treinta y tres devas es una medida de la felicidad de Indra...

Cien veces la felicidad de Indra es una medida de la felicidad de Brihaspati...

Cien veces la felicidad de Brihaspati es una medida de la felicidad de Prajapati...

Cien veces la felicidad de Prajapati es una medida de la felicidad de Brahman [II. VIII, 1-4].

Y la felicidad de Brahman multiplicada por 10^{19} equivale a la felicidad del Atman que yace oculta en cada uno de los seres.¹⁰ Habitualmente, sin embargo, la India no se preocupa por estos malabarismos numéricos, sino que va directamente al grano. En cualquiera de los casos, la magnitud de la dicha —*ananda*— de Brahman es, como las dimensiones de Wheeler y los niveles de Bohm, infinita.

3. Las modalidades ordinarias de conocimiento no nos permiten acceder a ese "más"

Como ha señalado recientemente cierto físico, la ciencia pone de relieve que nuestra visión de las cosas no puede ser cierta a menos que despierte nuestro asombro. Pero el asombro también admite grados. Con la excepción de una nota a pie de página, las facetas asombrosas de la ciencia que hemos subrayado hasta el momento pertenecen al orden del tamaño y del número. Y aunque éstos rondan los límites de lo incomprensible —¿acaso hay alguien que pueda imaginar magnitudes del orden de los trillones?—, sólo representan una minúscula fracción de los descubrimientos surrealistas que nos deparará la ciencia. Llega un punto en el que las ciencias de la naturaleza doblan una esquina, nuestra mente no puede seguir las y nos dejan tan asombrados como estupefactos.

Aunque hayamos definido la ciencia como el dominio de lo cuantificable —y seguiremos haciéndolo así, puesto que la matemática es su lenguaje natural—, ello no debe impedirnos percibir las diferencias cualitativas que emergen en su seno. Pero no nos interesa tanto centrarnos en las así llamadas cualidades secundarias (como el color, la temperatura, la solidez/licuefacción y similares) características del mesocosmos (pero no del microcosmos), porque el *modo* en que la ciencia aborda esos continuos siempre es espacial, temporal y cuantitativo. Mucho más interesante resulta, en cambio, la transformación cualitativa que experimenta en un determinado punto la epistemología de la ciencia, el proceso mismo del conocimiento.

Este cambio tiene lugar cuando la física se ocupa de las facetas muy grandes, muy rápidas o, por el contrario, muy pequeñas, de la naturaleza. No olvidemos que, en el primer caso, nos ha proporcionado la teoría de la relatividad, mientras que, en el último, ha requerido la puesta a punto de una nueva disciplina, la mecánica cuántica. Y aunque se trate de abordajes que se ocupen de los extremos opuestos del continuo material, comparten la

gloria de haber provocado una verdadera transformación epistemológica.

Es frecuente describir esta situación diciendo que, en esos dominios extremos, la naturaleza es "contraintuitiva", lo que significa que transgrede y viola —trasciende— las categorías de espacio y tiempo que percibimos directamente.

En tanto que seres humanos vivimos, como ya hemos visto, en un dominio intermedio, un mesocosmos flanqueado por un microcosmos interno y un macrocosmos externo, y también hemos dicho que nuestros sentidos sólo nos revelan el mesocosmos. Pero ahora agregaremos que los registros de la naturaleza que difieren del nuestro no sólo lo hacen en grado sino también en clase. En estos remotos dominios, la naturaleza se comporta de modos muy extraños, tan extraños que no sólo resultan poco ortodoxos sino que llegan a ser abiertamente escandalosos. Ambos hechos —es decir, (1) que, en sus límites, la naturaleza se comporta de un modo radicalmente distinto al que nos muestran nuestros sentidos, y (2) que nuestra imaginación sólo opera con los fragmentos que le proporcionan los sentidos— evidencian con toda claridad el significado del término "contraintuitivo". Así pues, en sus extremos más distantes, el universo físico asume formas y funciones que no sólo no podemos ver, sino que tampoco podemos concebir.

El caso de la luz constituye un ejemplo típico en este sentido aunque, en realidad, el asunto implica a la totalidad de la materia. ¿Cuál es la naturaleza de la luz? ¿Onda o partícula? Ciertos experimentos muestran que la luz es de naturaleza ondicular, mientras que otros evidencian que se comporta como si de una partícula se tratara. Pero las ondas y las partículas son cosas muy diferentes. Las primeras son entidades semejantes a las piedras, mientras que las segundas son como las olas que origina el impacto de una piedra sobre la superficie de un lago. Para describir las olas es necesario introducir la noción de movimiento (cambios en cierto período de tiempo) —ya que, de otro modo, serían meras crestas estáticas—, mientras que las piedras pueden ser des-

critas de un modo no temporal. Y, puesto que no podemos visualizar algo que sea simultáneamente piedra y ola, no podemos llegar a saber realmente lo que es la luz. Pero ¿acaso este deseo de saberlo todo no será una especie de *hubris*? Si la luz es, en realidad, algo que subyace a la onda y a la partícula, carece de todo referente sensorial y, en consecuencia, tampoco puede ser concebido. Y lo mismo podríamos decir con respecto a los rincones más recónditos de la naturaleza. En esos “nunca-jamás” que mora al otro lado del espejo, las líneas paralelas se cruzan, el camino más directo de una estrella a otra no es la línea recta euclidiana sino la curva, una partícula atraviesa simultáneamente dos puntos sin dividirse, el tiempo se contrae y se expande, los electrones (siguiendo el ejemplo de los ángeles de santo Tomás que por el mero hecho de querer estar en un lugar se manifiestan allí) saltan de una órbita a otra sin atravesar el espacio que las separa y las partículas se alejan en direcciones opuestas a velocidades cercanas a la de la luz.

La reacción normal ante una primera toma de contacto con la relatividad es: «Me parece que lo comprendo, lo único que ocurre es que no me lo puedo creer». Se trata de una teoría con la que los físicos suelen tardar unos cinco años en familiarizarse, pero no sólo porque sea compleja u oscura, sino simplemente porque es terriblemente extraña.

La regla del juego consiste en *aceptar* las consecuencias del postulado sin preocuparnos de lo insólito de sus implicaciones y sin preguntarnos *cómo* pueden ser así. Lo único que hay que hacer es aceptarlas y ver el modo en que contradice nuestra experiencia. Así pues, el lector sólo debe *tener fe*, en la esperanza de que finalmente se evidenciará su coherencia.¹¹

Bien podríamos decir que, si bien la ciencia moderna mostró la falsedad de la visión del mundo que nos ofrecen los sentidos, la ciencia postmoderna está poniendo en evidencia la ilusoriedad de nuestra imaginación.¹² Pero lo único que ocurre es que no fue dise-

nada para reflejar todo el amplio abanico de la naturaleza. Recordemos que la imaginación no puede salir fuera del estrecho marco que le proporcionan los sentidos que, a su vez, sólo reflejan un rango muy limitado del amplio continuo de la materia. En esto, precisamente, pensaba Haldane cuando formuló su “célebre” sentencia de que «el universo no sólo es más extraño de lo que imaginamos, sino mucho más extraño incluso de lo que *jamás podemos* llegar a imaginar»... a lo que David Finkelstein agregó que, con respecto a la naturaleza, «somos incapaces de concebir algo lo suficientemente absurdo como para que sea cierto».

Las limitaciones a que está sujeta la imaginación son las mismas que determinan el lenguaje, porque éste también se deriva de los modelos proporcionados por el dominio sensorial. Todo intento de representación de la naturaleza provoca distorsiones semejantes a las que ocurren cuando tratamos de describir sus regiones más distantes con nuestro lenguaje cotidiano. Y las distorsiones provocadas son parecidas a las que experimenta la imagen de la isla de Groenlandia cuando utilizamos el sistema de Mercator para cartografiar el mundo tridimensional. Porque el tipo de lenguaje más adecuado para referirnos a esas regiones es, lisa y llanamente, la “paradoja”. «Si nos preguntamos si la posición de un electrón cambia con el tiempo —dice Robert Oppenheimer—, debemos responder que “no”; si nos preguntamos si sigue siendo la misma, también debemos responder que “no”; si nos preguntamos si está en reposo, la respuesta será igualmente negativa y, si nos preguntamos si está en movimiento, también hay que responder que “no”.»

Al escuchar este tipo de declaraciones, François Mauriac cabeceaba diciendo: «Lo que dice este profesor resulta todavía más increíble que lo que creemos los pobres cristianos». Pero esto no es del todo cierto. En la sección precedente vimos que los juicios de valor realizados por las tradiciones —equiparables a las afirmaciones numéricas de la ciencia— culminan en el *ens perfectissimum* (el ser perfecto) y que la perfección es el valor que le corresponde al infinito. Y este paralelismo se evidencia cuando advertimos que el ápice del

valor trasciende por completo nuestra capacidad de imaginación¹³ y nuestro lenguaje ordinario, igual que lo hacen los datos proporcionados por la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad. Así pues, el equivalente filosófico del término “contraintuitivo” sería el de “inefable” o “apofático”. Como dice Dionisio el Areopagita, la presencia divina:

... hace manifiesta su inconcebible presencia al andar sobre las alturas de aquellos santos lugares donde por lo menos la mente puede elevarse. Entonces, libre y despojado de todo cuanto ve y es visto, se sumerge en las misteriosas Tinieblas del no saber. Allí, renunciando a todo lo que la mente puede concebir, se abandona por completo en aquél que está más allá de todo ser.¹⁴

Y en opinión de Ruysbroeck:

El hombre iluminado... se eleva sobre la razón en una visión desnuda de imágenes en la que moran los recovecos más secretos y eternos de la Unidad Divina y, con una comprensión despojada de imágenes..., alcanza la cúspide del espíritu. Allí es donde la comprensión pura se impregna del Resplandor Eterno.¹⁵

Cuanto más queramos representarnos pictóricamente la perfección y los cielos, menos plausible resultará y sólo llegaremos a imaginar escenarios de puertas fastuosas y calles de oro, huríes de ojos insinuantes y divinidades de mil brazos. Y si, conscientes de este hecho, nos abstenemos de toda visualización y tratamos de concebir representaciones abstractas, también acabaremos descubriendo que los conceptos nos resultan tan útiles como a Oppenheimer ya que irremediamente abocan a la contradicción. No en vano se dice que «los muros del Paraíso en el que habita el Señor están asentados en la contradicción».¹⁶ Por ello, a pesar de la infinita diferencia existente entre Dios y el ser humano, Cristo posee ambas naturalezas; las personas de la Trinidad son radicalmente distintas entre sí, *pero* se hallan completamen-

te fundidas o mejor dicho —y como dicta el Credo— están fundidas sin confundirse. Según W.T. Stace:

La paradoja es uno de los rasgos distintivos común a todo misticismo... Se trata de una modalidad de conciencia cuya expresión es completamente paradójica ya que es una conciencia pura y carente de contenidos que, no obstante, sigue siendo conciencia de algo... Otro aspecto de la paradoja es que esta conciencia pura es simultáneamente positiva y negativa, algo y nada, plenitud y vacío. Así, a pesar de que pueda definirse como paz, beatitud y gozo puros... también... es correcto afirmar que, cuando nos vaciamos de todos los objetos y contenidos mentales, *no queda nada*... La metáfora más común consiste en decir que el lado positivo es la luz y el lado negativo la oscuridad... pero no podemos limitarnos a decir que lo que se alcance sea una luz *en* la oscuridad, sino que la luz *es* oscuridad y que la oscuridad *es* luz.¹⁷

O, puestos a buscar similitudes entre las afirmaciones de la mística y las de Oppenheimer, podríamos añadir que, como dice la *Fi-localia*: «Las profundidades del Espíritu Santo no son como la profundidad del océano, sino como el agua viva de la vida eterna. La mente se sumerge en ella después de abandonar todo lo visible y lo mental [discursivo] y se mueve y gira *sin movimiento* entre todas esas cosas inconcebibles».¹⁸ «Está, al mismo tiempo, en reposo y en movimiento y, sin embargo, no es ni lo uno ni lo otro».¹⁹

4. Pero existen modalidades extraordinarias que permiten el acceso a ese “más”

Desde la perspectiva que nos proporciona el lenguaje ordinario, los logros más elevados de la naturaleza y del espíritu se asientan en los dominios de lo inefable o, por decirlo de otro modo, sólo pueden ser expresados mediante la paradoja. Es como si, incapaces de decir verde, nos viéramos obligados a afir-

mar que una hoja es amarilla y azul sin ser, al mismo tiempo, de ninguno de esos dos colores.

Pero aunque los dominios en cuestión resulten ajenos a toda imaginación y descripción lógica, pueden ser concebidos, no obstante, recurriendo a modalidades de conocimiento especiales. Así, al igual que las ecuaciones matemáticas sirven para describir las regiones más extremas del continuo material²⁰ —que resultan inaccesibles al lenguaje ordinario—, la visión mística constituye una modalidad de conocimiento especializada en los dominios transcorpóreos de la realidad.

El término “místico” se deriva de la raíz griega *mu*, que significa silencioso o mudo (*-muo* = “yo cerré mi boca”) y, por extensión, lo inefable. Se trata de un tipo de visión que la tradición *ch'an* (zen) denomina *satori* o *kensho*. Hui-neng despertó a ella al escuchar la recitación del *Sutra del Diamante*; Te-shan, por su parte, alcanzó el despertar cuando vio a su maestro apagar de un soplo la llama de una vela; Ling-yun al ver caer una flor; Hakuin al escuchar el sonido del gong de su templo, y Po-chang, en el momento en que su maestro le retorció la nariz. Y esta visión, obviamente, no se halla circunscrita al Extremo Oriente. El Señor se le apareció a Isaías; los cielos se abrieron durante el bautismo de Cristo; el universo se convirtió en un ramillete de flores cuando el Buda se hallaba bajo el árbol *bodhi*; san Juan afirma: «Yo estaba en la isla llamada Patmos... y... moraba en el Espíritu»; Saulo quedó ciego camino de Damasco; san Agustín escuchó a un niño que le decía: «Toma y lee», y san Francisco oyó una voz que parecía proceder de un crucifijo; san Ignacio se hallaba sentado junto a un arroyo viendo el discurrir del agua y Jakob Böhm contemplaba fijamente un plato de estaño cuando ambos cobraron conciencia de ese otro mundo del que se ocupa la religión.

En cualquiera de los casos, el mensaje siempre es el mismo y presenta cuatro facetas diferentes:

1. Acabamos de señalar el primero de ellos, su *inefabilidad*. Se trata de un tipo de conocimiento pero, al igual que ocurre con

las matemáticas más elevadas, su *objeto* de conocimiento tiene tan poco que ver con el conocimiento ordinario que difícilmente puede transmitirse a quien no haya sido adecuadamente iniciado. Hablando en términos generales podríamos decir que es incommunicable. En la Amazonía hay tribus que ignoran lo que es el azúcar, de modo que, cuando los antropólogos tratan de describirles el significado de la palabra “dulce”, preguntan «¿Es como la carne de caimán?», y acaban llegando a la conclusión de que se asemeja a la leche humana. Ya hemos dicho que Dionisio calificaba a la quintaesencia de su conocimiento como “el desconocimiento” porque «los misterios de la Verdad celestial yacen ocultos en la oscuridad del Silencio secreto y todo su esplendor queda eclipsado con la intensidad de su oscuridad». Recordemos también que el título del primer capítulo de su *Teología mística* es el de «La tiniebla divina».

2. Esta visión puede ser caracterizada como una experiencia de súbita *unidad*. Aquí también descubrimos otro sorprendente paralelismo con la ciencia, porque sus investigadores más avanzados informan de cosas extraordinarias e imprevistas. En última instancia, no existe diferencia alguna entre la materia y la energía; el espacio y el tiempo son lo mismo (y éste es la cuarta dimensión de aquél); la gravedad es la mera curvatura del espacio y la materia no es más que «una deformación local del entorno espacio-temporal o, dicho con más precisión, lo que denominamos cuerpo material no es más que el *centro de esa deformación*».²¹ Y lo mismo ocurre con el caso del místico, que asiste a la fusión de la tierra con el cielo y del hombre con Dios en una experiencia de reconciliación que todo lo abarca («Escucha, oh Israel, el Señor, nuestro Dios, el Señor es uno»). Y no se trata tanto de un estado que deba ser alcanzado como de una condición que tiene que ser reconocida, porque nuestro ser más íntimo es idéntico a la esencia divina. *Tat tvan asi*, Eso eres tú, *Atman es Brahman*, el *samsara es el nirvana*.

3. Ese descubrimiento normalmente es *gozoso*.

4. Pero debemos agregar que ese gozo no es fortuito, sino la

simple consecuencia lógica de la causa que le precedió, el descubrimiento de la unidad del ser. Este punto es crucial porque, en ausencia de él, la visión mística queda degradada a una mera experiencia. Obviamente, la visión mística es una experiencia en el sentido más general del término pero, por ese mismo motivo, denominarlo experiencia equivale a no decir gran cosa a no ser que con ello queramos subrayar la cualidad afectiva de la experiencia en cuestión. Pero eso es precisamente lo que no debemos hacer porque, en tal caso, acabaríamos desvalorizando la visión. A fin de cuentas, el afecto no deja de ser un sentimiento y al recurrir a él para tratar de explicar la visión mística corremos el peligro de acabar reduciéndola a mera sensiblería. Baste, pues, por el momento, con afirmar que la visión mística es una modalidad noética que implica al ser («el hombre de Dios –afirma Eckhart– nunca se alegra, es la alegría misma»). En palabras de William James, sus descubrimientos nos permiten acceder «a profundidades de la verdad tan insondables que no pueden alcanzarse por medio del intelecto discursivo. Son iluminaciones y revelaciones preñadas de significado» que «portan consigo un mensaje inequívoco de eternidad».²²

5. Es preciso cultivar las formas de conocimiento distintivas que nos permiten desvelar las regiones excepcionales de la realidad

Existen regiones de la naturaleza que son experimentadas de un modo directo, mientras que otras no lo son. Pero esas regiones ocultas pueden transmitirnos mensajes encubiertos que, de otro modo, ignoraríamos completamente. Si no existieran imanes no sabríamos nada acerca del magnetismo terrestre pero, puesto que los imanes existen, alguien acabó descubriendo su existencia.

Buscar tales indicios y ponderar su importancia constituye un verdadero esfuerzo. No resulta sencillo, hoy en día, llegar a ser físico. Los hechos explicados por la teoría de la relatividad pue-

den memorizarse en unos minutos, pero requiere años de estudio llegar a dominar la teoría que ubica esos hechos en su adecuado contexto. En este sentido, la vocación científica es equiparable a la de los santos y los amantes y, una vez despierta, convierte el ascetismo en algo fácil y natural. Cuando le preguntaron a Rutherford cómo llegó a descubrir la composición de la radiación emitida por las sustancias radiactivas, respondió: «No pensando en ninguna otra cosa durante siete años».

A primera vista parece que el conocimiento místico no implica este tipo de disciplina y entrenamiento, porque sus teofanías pueden presentarse de un modo completamente imprevisto. Cier to maestro zen ha dicho que casi todo el mundo experimenta algún tipo de *kensho* (iluminación) y las páginas de Alcohólicos Anónimos están llenas de relatos de disolutos a los que se les abrieron los cielos cuando habían renunciado ya a toda esperanza. Pero debemos diferenciar claramente entre quienes experimentan un destello de iluminación y aquellos otros que estabilizan esa experiencia y la convierten en una luz permanente. Y esta estabilización no requiere que el nuevo territorio permanezca directamente ante nosotros ya que, según William James, la provisionalidad constituye uno de los rasgos distintivos del estado místico.²³ Basta, pues, con recordar el territorio, pero este recuerdo no debe ser pasivo sino activo, una diferencia, por otra parte, abismal. Es este recuerdo activo el que permite al místico estabilizar su visión hasta que su vida entera se impregna de «ese mensaje inequívoco de eternidad». Y, para ello, el místico debe llevar a cabo un trabajo tan riguroso como el que realiza el científico. Tal vez sea éste el momento de mencionar el tópico del esfuerzo *versus* la gracia, porque aunque el énfasis parezca recaer en un aspecto u otro, no hay búsqueda espiritual que no las incluya a ambas. En el zen, es la gracia la que otorga al discípulo la determinación de sentarse²⁴ y, en la escuela *shingon*, el aspirante debe recitar el *nembutsu*.²⁵ Porque, si bien todo es un regalo, no hay nada gratuito. «El viento de la gracia de Dios siempre está soplando —decía Vivekananda—, pero es uno quien debe izar las ve-

las de su alma», y, según Bayazid, «aunque el conocimiento de Dios no pueda ser alcanzado mediante la búsqueda, sólo aquellos que lo buscan terminan encontrándolo».

Del mismo modo que la visión mística trasciende la división entre la voluntad y la gracia, también está más allá de la cuestión de si tal adiestramiento (ejercicio espiritual) debe ser cultivado en el mundo o fuera de él, en los monasterios y desiertos o a través del «yoga de la vida cotidiana». Al preguntarle si la búsqueda espiritual suponía algún tipo de ascetismo, cierto budista respondió: «¿Qué necesidad hay de *askesis* con las exigencias que nos impone la vida cotidiana?».

6. El conocimiento profundo requiere el uso de instrumentos

Hay que señalar, por último, que el conocimiento proporcionado por la ciencia y la religión únicamente se nos revela a través del uso de los instrumentos adecuados. Para el ojo desnudo, la constelación de Orión sólo es una pequeña y débil mancha sobre la que podemos esbozar toda una teoría cosmológica. Pero ninguna teoría, por más ingeniosa que sea, puede revelarnos tantas cosas acerca de las nebulosas galácticas y extragalácticas como el telescopio, la cámara fotográfica y el espectroscopio.

Estos instrumentos tienen su correlato místico colectivo e individual. En el ámbito de lo colectivo, las tribus, las sociedades y las culturas tradicionales han utilizado los textos revelados y, en las sociedades orales, se han servido de los relatos mitológicos. Y si nos incomodan las imágenes literales de los dioses antropomórficos de los que nos hablan estos textos, debemos recordar que sus afirmaciones emanan de las profundidades del inconsciente. Porque, como ya hemos visto, en última instancia, no existe ninguna diferencia entre el Espíritu (es decir, la dimensión divina del ser humano) y el Infinito (la dimensión transpersonal de lo divino), y la profundidad del inconsciente del ser humano

nos revela la montaña que se halla en el fondo del lago. En cualquier caso, “en el comienzo” —es decir, en ese *illo tempore* del “érase una vez”— existieron Moisés y Mahoma que transmitieron el *shruti* (la verdad escuchada), comparado con el cual toda verdad posterior es *smriti* (la verdad recordada).

Estas revelaciones son los “telescopios del monte Palomar” que escrutan los cielos que proclaman la gloria de Dios pero, en el caso de religión, también se necesitan otros instrumentos de naturaleza más individual. Llega un momento en que el instrumento del místico no puede seguir siendo externo y colectivo. A fin de cuentas, todo conocimiento implica una adecuación entre el conocedor y su objeto pero, en el tipo de conocimiento que ahora nos ocupa, el instrumento epistemológico no puede limitarse a la mente y los sentidos del sujeto conocedor. Las puertas de las que habla Blake cuando afirma que «si se purificasen las puertas de percepción, todo aparecería ante nuestros ojos tal cual es, es decir, infinito» implican a la totalidad del ser. «Es un hecho confirmado y vuelto a confirmar durante dos o tres mil años de historia religiosa —escribió Aldous Huxley— que la Realidad Última sólo puede ser aprehendida de un modo directo e inmediato por quienes se han tornado lo suficientemente amorosos, puros de corazón y pobres de espíritu.» Éstos son, a fin de cuentas, los instrumentos que posibilitan la percepción mística que responde a todas las preguntas y define de una vez por todas la Realidad.

Según los sufíes, los versos del Corán encierran entre siete y setenta significados simbólicos ocultos. En este sentido, nos hemos quedado cortos al enumerar tan sólo seis paralelismos entre la modalidad de conocimiento científico y la mística. Si tuviéramos que agregar un séptimo ítem diríamos que, tomando como punto de partida el plano material, la ciencia arriba a dominios en los que las pautas espacio-temporal-materiales que gobiernan el plano físico se tornan cada vez más sutiles hasta terminar desvaneciéndose por completo. Escuchemos lo que dice, a este respecto, Paul Dirac, el padre de la antimateria:

Toda la materia emana de un sustrato imperceptible y... la creación de la materia deja tras de sí un “hueco” en ese sustrato que aparece como antimateria. Ahora bien, no podemos describir ese sustrato como algo material, puesto que llena uniformemente la totalidad del espacio y es impermeable a la observación. En cierto sentido, aparece como nada, es decir, es inmaterial, indetectable y omnipresente, pero se trata de una forma peculiarmente material de nada que da origen a la totalidad de la materia.²⁶

En un sentido muy similar se expresa John Wheeler, el padre del hiperespacio –la quintaesencia de la relatividad– cuando escribe:

Una de las conclusiones más sorprendentes de la dinámica cuántica que se despliega ante nuestros ojos en los entresijos del hiperespacio es que *en el mundo real de la física cuántica no hay nada a lo que pueda denominarse espacio-tiempo...*

Esta visión nos ofrece la imagen de una escalera en la que cada peldaño se atiene a un tipo de leyes... y cada nuevo paso hacia delante implica la trascendencia de las leyes del peldaño anterior... El primer paso supone la superación de la densidad; luego queda atrás la ley de la valencia; después se superan las leyes de conservación del número de bariones y de leptones; más tarde ocurre lo mismo con las leyes de conservación de la energía y del momento angular y finalmente se trascienden también todas las constantes importantes y las leyes dinámicas básicas en un camino que parece dirigirse hacia la nada. El mensaje que todo esto nos transmite es que el colapso del universo supone el colapso de todas las leyes de la física. No existe ningún principio dinámico que no requiera del espacio y el tiempo para su formulación, pero el espacio y el tiempo acaban colapsándose y, con ellos, también lo hace todo principio dinámico conocido.²⁷

Invocando los niveles de realidad esbozados en el capítulo 3 es posible decir que la ciencia tropieza aquí con el techo del pla-

no material. Y por más que pueda vislumbrar la otra orilla del río, sus métodos no le permiten llegar a ese dominio. Desde un punto de vista metafísico podríamos decir que sus brazos extendidos hacia una zona que trasciende la materia delimitan el alcance del “bucle amoroso” que, en la página 105, hemos descrito como la respuesta de la ciencia al amor de la Eternidad por las producciones del tiempo.

En el universo se escucha un sordo lamento que va desde la antimateria y el hiperespacio hasta la mente del aborigen, y tal vez éste se halle en mejores condiciones que nosotros para escucharlo y ubicar la ciencia en el lugar que le corresponde. En las páginas iniciales de *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss cita el comentario de un pensador nativo con el que hemos iniciado este capítulo —«Todas las cosas sagradas deben tener su lugar»— y luego prosigue diciendo:

... permanecer en su lugar es lo que las torna sagradas hasta el punto de que, si las sacamos de ahí, aunque sólo sea con el pensamiento, acabamos destruyendo el orden del universo. Cuando ocupan el lugar que se les ha asignado, los objetos sagrados contribuyen al mantenimiento del orden del universo.²⁸

Así pues, cuando la ciencia no se empeña en transgredir sus fronteras, se convierte en una auténtica bendición. Cyril Smith nos recuerda que la invención de los metales y el cristal sirvió a propósitos más artísticos y religiosos que funcionales, pero la tecnología también cumple con funciones utilitarias, y la ciencia, además de revelarnos la verdad, puede inspirar temor reverencial y servir de símbolo para alentar la búsqueda del espíritu.²⁹ Esto es precisamente lo que hemos pretendido hacer en este capítulo ya que, si hasta las piedras pregonan la existencia del espíritu, no hay motivo alguno por el que la ciencia no pueda hacer lo mismo. A fin de cuentas, el significado etimológico del término “laboratorio” significa lugar para trabajar y orar y por ello, fuera de su ámbito, la ciencia se torna tan demoníaca como un ángel caído.

La verdad olvidada

Es entonces cuando asume funciones que no le corresponden y presume de llegar a ámbitos a los que no puede acceder. Abordar la existencia como algo puro y simplemente físico y matemático supone un importante error que puede acabar destruyendo nuestro planeta porque, cuando uno sólo sabe utilizar el martillo, el mundo entero se nos presenta como un clavo.

Pero no vamos a entrar ahora en este tema.

6. ESPERANZA SÍ, PROGRESO NO

Yo no deseaba un mundo mejor porque, a la luz del discernimiento más ponderado de que la creación es una totalidad, llegué a darme cuenta de que, si bien las cosas superiores son mejores que las inferiores, la totalidad de la creación es mejor que sólo las cosas más elevadas.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, XIII, 19

Únicamente transmito lo que otros me han transmitido antes a mí. Si hay algún error en mis escritos, alguna expresión oscura o alguna superficialidad, podéis estar seguros de que es en ello donde he sido más original.

SAN BELARMINO

La esperanza resulta indispensable para la salud del ser humano, tanto para la salud psicológica como para la salud física, porque el hombre es una totalidad psicosomática. Ubicados como estamos en el mundo intermedio (y, por ello mismo, intermediadores), las vicisitudes —tanto externas (los tiempos duros) como internas (el “colapso gravitatorio” de la psique que nos arrastra a la depresión como si de un agujero negro se tratase)— constituyen una parte importante del quehacer del ser humano. La esperanza es un recurso fundamental para afrontar tales vicisitudes y cumple con una función semejante al piolet del que se sirve el alpinista para trepar por un escarpado precipicio. Bien

podríamos decir, desde esta perspectiva, que la esperanza es el piolet del psiquismo.

Desde el punto de vista de la tradición, la esperanza es “vertical” o, cuanto menos, transhistórica. Y con ello queremos decir que el cambio anhelado implica el ascenso del alma individual a través de un medio —el mundo— que, proporciona los peldaños sobre los que avanza en su camino ascendente. O, en los casos en los que la perspectiva sea considerada colectivamente y en términos mundanos como “el advenimiento del reino de Dios”, la era futura del buda Maitreya o el día de la Resurrección del islam, se supone que ese reino será muy diferente de los reinos históricos que le precedieron y se verá inaugurado por intervención directa —apocalíptica o no— de Dios. Ni la versión individual ni la colectiva de la tradición consideran, pues, el progreso en términos sociopolíticos como una mejora gradual de la vida que tenga lugar gracias al esfuerzo o la ingenuidad colectiva.

La modernidad, sin embargo, sostiene una versión manifiestamente histórica de la esperanza y su objetivo es horizontal, porque no se dirige tanto a los cielos como a un futuro en esta tierra. En cierto sentido, toda esperanza está orientada hacia el futuro pero, en el caso de la modernidad que ahora nos ocupa, esta afirmación es doblemente cierta, tanto desde la perspectiva de la humanidad como de la del individuo. De hecho, la esperanza individual depende, en gran medida, de la confianza en la mejora de la vida humana.

Tres han sido, en nuestra opinión, los agentes desencadenantes de esta revolución copernicana en la noción de la esperanza (o, lo que es lo mismo, del progreso).

La primera de ellas fue la ciencia. En torno al siglo XVI, el método científico empezó a recopilar información a un ritmo cada vez más acelerado y, aunque sus observaciones se hallaban circunscritas al ámbito de la naturaleza física, nos abrió las puertas a un nuevo y sorprendente paisaje. Además, el perfeccionamiento del método experimental permitió *demostrar* la veracidad de sus asertos. No es de extrañar que la noción de progreso pareciera

ra incuestionable. A partir de ese momento, el ser humano dejó de ser ingenuo en lo que respecta a su entorno físico.

Pero este avance en la comprensión también vino acompañado de la tecnología y de la aplicación práctica de la ciencia, que multiplicó los bienes, nos liberó del trabajo duro y acabó con multitud de enfermedades, beneficios, por otra parte, nada desdeñables. Y puesto que, a diferencia de lo que ocurre con el carácter —que cada uno debe labrarse por su propia cuenta— los productos de la ciencia pueden dispensarse a toda la humanidad, pareció como si ésta avanzase, como si la historia tuviera una dirección definida.

Casi todo el mundo reconoce la importancia de estos dos factores en la aparición de la noción de progreso histórico, pero no todo el mundo sabe cuál es la tercera causa porque no tiene tanto que ver con la emergencia de algo nuevo como con la desaparición de algo viejo. Y es que la ciencia y la tecnología no hubieran logrado cambiar un ápice la visión del ser humano de no haberse visto reforzadas por el cientificismo, una actitud basada en la creencia epistemológica —señalada en el capítulo 1— de que el método científico es el único que nos proporciona “noticias sobre el universo” que acabó desembocando en el corolario ontológico de que la única realidad existente es la material. Así fue como, en un abrir y cerrar de ojos, la morada del ser quedó circunscrita a la planta baja, por así decirlo, una situación que nos despojó de la dimensión vertical de la esperanza. Si de lo que se trata es de ir a alguna parte —y la esperanza, por definición, implica ir a alguna parte— ese horizonte sólo puede ser horizontal y hallarse delante de nosotros. Uno de los hechos más inadvertidos de la historia intelectual es que la idea moderna de progreso no es tanto, como suele creerse, hija de la evidencia como del *élan* de la esperanza, una situación que alienta la dimensión eterna del ser humano que, desde la perspectiva moderna, se aloja en el futuro. Si cobrásemos clara conciencia de que la noción de progreso histórico se asienta más en la esperanza que en la evidencia nos avergonzaríamos de considerarnos criaturas racionales.

Lo cierto es que la idea de progreso histórico sigue siendo la piedra angular de la modernidad, una idea que se difunde como la niebla hasta llegar a impregnar todos los poros del mundo moderno. En el campo de la biología tenemos el darwinismo y la noción de evolución; en el ámbito de la cosmología se habla de un universo evolutivo; en el campo de la historia tenemos *La idea del progreso* (J.B. Bury) y el camino descrito por Marx para librarnos de la esclavitud y la servidumbre del capitalismo y adentrarnos en una nueva sociedad sin clases; en el campo de la filosofía tenemos *La evolución creadora*, escrita por Henri Bergson a comienzos del siglo xx y *El principio esperanza*, de Ernst Bloch, en el de la teología, la *Theology of Hope*, del protestante Jürgen Moltmann, los escritos del católico Johannes Metz y, por encima de todo —y a modo de aglutinante—, *El fenómeno humano*, la obra del científico, poeta y místico Teilhard de Chardin.

En alguna parte de su farragoso *Todo y de todas las cosas*, Gurdjieff dice: «Ahora voy a contarte algo que muchas personas no podrán creer». Como el autor llevaba ya varias páginas preparando el terreno, esa declaración galvanizó toda mi atención y me apresté a escuchar la increíble verdad que prometía explicar los motivos por los que el ser humano parece empeñado en acabar con su especie. Pero lo cierto es que yo tampoco estaba preparado para su explicación, según la cual la luna necesita periódicamente del alimento que le proporciona la imaginación desbocada del ser humano. Realmente, pensé, Gurdjieff está en lo cierto... nadie le creerá.

Menciono este incidente porque es posible que ahora vuelva a repetirse. Los lectores que crean que las ideas expuestas en los capítulos anteriores —ideas tales como la supervivencia de la muerte corporal, la existencia de dominios intangibles más reales que el físico o la naturaleza de la beatitud infinita— han puesto a prueba su credulidad pueden considerar excesivo —o, como dirían los franceses *de trop* (es decir, demasiado)— lo que vamos ahora a decir. En la China antigua se decía que la modestia de una persona “excedía los límites de lo permitido” y es muy posible que

nuestros lectores también crean que lo que estamos a punto de expresar exceda los límites de la credulidad... y muy probablemente también de la prudencia. Porque, en nuestra opinión, el progreso —y no sólo el progreso futuro sino también el que nos ha traído hasta aquí— es una ilusión. En breve volveremos sobre este punto pero insistamos de nuevo en el hecho de que, a nuestro juicio, la utopía es un sueño y la evolución un mito.

Para referirnos a las facetas prospectiva y retrospectiva de una deidad cuyo culto resulta tan actual como Jano y que nos servirá de punto de partida para nuestra investigación hemos acuñado el término “prevolución”, un término compuesto de las palabras *progreso* y *evolución*.

En el mismo momento en que el hombre occidental se diera cuenta de que Jano es un falso dios —o, dicho en otras palabras, de que la prevolución es una ficción, es decir, de que nunca *ha ocurrido* y de que nunca *ocurrirá*—, la edad moderna habría concluido, porque esa noción constituye su misma piedra angular y su eliminación nos obligaría a erigir un nuevo edificio. Se trata, por tanto, de una tarea compleja y que requiere de toda nuestra atención. Comenzaremos echando un vistazo al futuro a largo plazo, luego veremos el futuro a corto plazo, después nos centraremos en el pasado inmediato y, finalmente, acabaremos prestando atención al pasado remoto.

La imagen que nos ofrece el universo considerado a largo plazo no resulta muy alentadora. Poco importa que acabe colapsándose en un gran agujero negro¹ o que concluya con la muerte entrópica cuatro grados por encima del cero absoluto porque, ya acabe en una explosión o en un susurro, nunca será el hogar indefinido de la vida.² Al ritmo actual de disipación de la energía, el sistema solar se extinguirá mucho antes de lo que lo haga el universo y, tal vez dentro de cinco mil millones de años, el sol haya aumentado unas doscientas cincuenta veces su tamaño y acabe tragándose nuestro planeta.

Ante un horizonte tan pesimista, un antiguo diácono de la catedral de Canterbury se lamentaba diciendo: «¡Poco tiempo, Dios

mío, muy poco tiempo!». Por otra parte, la crisis ecológica, el esquilamiento de los recursos naturales, la explosión demográfica y la proliferación de las armas nucleares —por no mencionar la burocratización y la despersonalización de la vida—³ tampoco parecen brindarnos un halagüeño futuro a corto plazo. Según los analistas de sistemas, nos encaminamos a pasos agigantados hacia el desastre y, en este sentido, *El porvenir humano*, de Robert Heilbroner, no es una lectura muy agradable que digamos. Hace mucho que los poetas y filósofos nos lo habían advertido. El tiempo en que los políticos se alimentaban de la esperanza —prometiendo “el advenimiento del hombre normal y corriente”, “la Guerra que acabará con todas las guerras”, “la Guerra que finalmente traerá la democracia al mundo”, “las Cuatro Libertades” y “la Gran Sociedad”— ha sido el escenario de la exageración desproporcionada de toda expectativa y del ocaso de los escritores utópicos.⁴ Según Kazantzakis, «la esperanza es una prostituta inmunda», y hasta Bergson —que aplicó la visión darwiniana al campo de la filosofía— llegó finalmente a la conclusión de que «el progreso está aplastando al ser humano». En este mismo sentido, Sartre que, si bien no es un filósofo demasiado profundo, sí que es un gran fenomenólogo, nos aconseja «aprender a vivir sin esperanza» y hasta el periódico de hoy anuncia el estreno de una película reservada para el público “adulto” titulada *I Have Seen the Future and It Doesn't Work*.

Pero si el futuro no funciona tampoco lo habrá hecho el pasado. ¿No es acaso el progreso realizado hasta el presente —la vida comenzó en el limo y acabará en la inteligencia— una cuestión de registro?

Echemos ahora un vistazo al pasado a corto plazo —el camino recorrido por el *homo sapiens*— que, para el prevolucionista, evidencia un claro proceso ascendente que se inicia en los primates, discurre a través del hombre primitivo y culmina en las criaturas inteligentes en que nos hemos convertido. Se trata de una idea tan aceptada que cuando escuchamos al director de un gran museo decir: «¡Qué decadencia, desde la Edad de Piedra hasta el presente!», sospechamos que está bromeando o que su visión se halla ses-

gada por un interés desmedido en el pasado. Tal vez el descubrimiento de que el tamaño del cerebro del hombre de Neanderthal era mayor que el nuestro⁵ o la idea de Lévi-Strauss de que la Edad Dorada de la humanidad tuvo lugar en el Neolítico⁶ nos ayude a tomar más en serio esas afirmaciones. Y si trocamos el ámbito intelectual por el ecológico, tampoco queda clara la existencia de ningún tipo de avance, puesto que la obra de Lévi-Strauss evidencia que “la mente salvaje” es tan compleja y racional como la nuestra. Por otra parte, si vamos un paso más allá de la razón y cuestionamos los motivos de su uso, Lévi-Strauss no ve ningún tipo de desarrollo. ¿Es el pensamiento analítico el germen inadvertido de la violencia –se pregunta Lévi-Strauss– o es que el hombre está furioso por el vago recuerdo de un Edén que inconscientemente sabe que ha perdido? Siempre que el hombre actual atisba paisajes o comunidades que evocan la imagen de su inocencia perdida, se inquieta y se siente desconcertado. Y aunque la culpa suela imputarse a la rapacidad y tecnología del colonizador blanco, Lévi-Strauss no elude su parte de culpa y la que le corresponde a su disciplina. La búsqueda occidental de un conocimiento exclusivamente analítico y objetivo es esencialmente agresiva porque reduce los objetos de conocimiento vitales y complejos precisamente a eso, a meros objetos. De este modo, la búsqueda occidental de conocimiento –de la que tampoco se salva, por cierto, la antropología– es, desde cierto punto de vista, la última explotación y por ello, como ha señalado George Steiner, *Tristes Trópicos* es el primer clásico de la actual pesadilla ecológica.

Consideremos la arrogante nostalgia con que Lévi-Strauss contempla, en el epílogo de *Mythologiques*, la imagen de una Tierra despojada de seres humanos y limpia de su basura. «La antropología –dice en la conclusión de *Tristes Trópicos*– puede ser considerada como una “entropología”, lo cual convierte el estudio del hombre en el estudio de la desintegración y la extinción. ¿Existe acaso diagnóstico más pesimista que éste en toda la literatura moderna?»

Si echamos un vistazo retrospectivo más allá del hombre y consideramos la historia de la vida en su conjunto, nos adentraremos en las dimensiones darwinianas de la evolución, dimensiones clave porque la evolución biológica constituye el lecho y fundamento mismo de la prevolución. Como dice el biólogo Lewis Thomas: «La evolución es nuestro relato más poderoso, el equivalente de un mito universal».

En su *Personal Knowledge* —un libro que Noam Chomsky ponderó, en cierta ocasión, como el mejor de todos los libros sobre filosofía de la ciencia—, Michael Polanyi comienza su crítica al neodarwinismo con el siguiente comentario: «Sólo un prejuicio alentado por el genio puede haber ocultado verdades tan elementales [que lo contradicen]».* No disponemos aquí del espacio necesario para reproducir en detalle su argumentación y deberemos contentarnos simplemente con resumirla. La historia de la naturaleza «evidencia la acumulación de cambios que tienden hacia niveles de organización superiores, entre los que destacan la profundización de la sensibilidad y la aparición del pensamiento» (pág. 384). «En cada nuevo estadio sucesivo de este proceso épico asistimos a la emergencia de nuevas modalidades de funcionamiento que no pueden ser explicadas en los términos del nivel anterior» (pág. 389); «aunque la mecánica cuántica pueda explicar todas las reacciones químicas, jamás podrá reemplazar al conocimiento que nos proporciona la química» (pág. 384). Y lo mismo podríamos decir, obviamente, en lo que se refiere a la relación existente entre la biología y la química, la psicología y la biología, etc. Además:

... los distintos pasos sucesivos del largo progreso evolutivo que concluye en la aparición de la conciencia no pueden hallarse *exclusivamente determinados por las ventajas adaptativas que proporcionan*, puesto que esas ventajas sólo son tales cuando demuestran ser adaptativas *en aquellos sentidos concretos que concuerdan con el proceso de avance evolutivo*. Y la teoría de la selección natural niega o soslaya la acción del principio o

denador que subyace a tan persistente tendencia creativa... El reconocimiento [de este principio ordenador]... reduciría la mutación y la selección al estatus de *liberar y sostener la acción de los principios evolutivos* que caracterizan a todos esos logros [pág. 385].

La aparición del ser humano sólo puede ser explicada recurriendo a principios distintos a los que hoy en día barajan la física y la química. Sólo una visión fanáticamente mecanicista puede ignorar, por ejemplo, el vitalismo. Y si no nos sirve para forjarnos una idea acerca del modo en que un sistema material puede acabar convirtiéndose en una persona consciente y responsable, difícilmente podemos creer que hemos explicado la emergencia del ser humano. Hace ya un siglo que la visión darwiniana está desviando nuestra atención sobre el origen del hombre, dejando de lado la *acción* de la evolución y centrándose en sus *condiciones*. La evolución sólo puede entenderse como una emergencia [pág. 390].

El término “emergencia” ilustra la alternativa de Polanyi al darwinismo y le vincula a sus precursores, Lloyd Morgan y Samuel Alexander. Toda su obra filosófica constituye un alegato en contra del reduccionismo que trata de explicar lo superior en términos de lo inferior y la totalidad mediante las partes. En este sentido, su crítica se mueve en terreno seguro, pero la misma pregunta también es aplicable a su visión alternativa. La emergencia está bien, pero ¿de dónde procede?, ¿de dónde se derivan los principios ordenadores innovadores? (pág. 387, *passim*). Si los antecedentes más simples no pueden dar cuenta de ellos, ¿es acaso “la nada” una fuente más plausible? En su teoría del estado estable del universo, Fred Hoyle responde a la pregunta “¿de dónde proviene el hidrógeno?” señalando que: «Lo único que podemos decir es que, en un determinado momento, no hay nada y, al instante siguiente, hay algo». Eso es todo lo que dice la visión emergentista con respecto a la etiología.

Pero aquí nos topamos con un escollo insalvable. ¿Puede algo derivarse de la nada?, ¿puede un arroyo remontarse más arriba de su fuente? En lo que respecta a cuestiones fundamentales ligadas a la raíz y esencia de la sensibilidad ontológica no existe ningún argumento concluyente, de modo que no entraremos en ese tema. Contentémonos, por tanto, en describir y luego ya veremos. La visión primordial niega que el arroyo pueda ascender por encima de su fuente y que principios de ordenamiento rudimentarios expliquen otros más complejos, pero también agrega que nada puede provenir de la nada. *Ex nihilo nihil fit*.

¿Y qué es lo que todo esto implica con respecto a la evolución? Comenzaremos diciendo que la tradición no se opone al hecho de que, en el orden temporal, lo simple preceda a lo complejo. Primero vienen los minúsculos virus; luego los bacilos que poseen una fisiología adaptada a la supervivencia; después los protozoos que pueden desplazarse y llevar a cabo actividades propositivas; más tarde, los organismos pluricelulares que se reproducen sexualmente y los sistemas nerviosos complejos provistos de órganos sensoriales que aumentan la superficie de contacto más allá del espacio circundante. Y aunque ignoramos el momento concreto en que la conciencia hace acto de presencia en toda esta secuencia, sí que sabemos que el pensamiento aparece con el lenguaje que se halla primordialmente confinado al ser humano. No es preciso, por tanto, negar los hechos de los que nos habla la datación mediante el carbono radiactivo. El Génesis y otros textos sagrados y comentarios al respecto ya habían anunciado este principio. Según Gregorio Palamas, por ejemplo, el hombre

... es un mundo que compendia un mundo mayor, la condensación en una sola entidad de todo lo que es, la recapitulación de todas las cosas creadas por Dios. Igual que nosotros terminamos nuestras argumentaciones con una conclusión, Dios nos ha creado en último lugar a modo de recapitulación de todo lo anterior."

Lejos de negar, pues, la progresión de la vida, la visión tradicional la explica (a su modo, claro está). Desde esta perspectiva, la tierra refleja los cielos y el microcosmos reproduce al macrocosmos. Pero, como ya hemos señalado, ese reflejo invierte las imágenes y, en consecuencia, lo que se presenta en primer lugar en el orden ontológico aparece en último en el orden temporal.

La tradición no niega que lo superior aparezca después que lo inferior, sino tan sólo que sea producido por ello y, de ese modo, se opone al talante dominante de nuestro tiempo que, en todas partes, parece derivar lo superior de lo inferior: orden de la revolución (Marx), ego del *id* (Freud) y vida del cieno original (Darwin). La tradición, en suma, procede de otro modo.

Pero ¿qué diferencia existe entre explicar las cosas desde una u otra perspectiva? Y nos atrevemos a formular explícitamente esta pregunta porque tememos que, a estas alturas, el lector pueda estar experimentando una decepción ya que, cuando anteriormente hablábamos de Gurdjieff, tal vez hayamos dado a entender que estábamos a punto de revelar el origen de la vida. Sólo podemos conjeturar las singulares expectativas que esa afirmación puede haber evocado en la mente del lector (¿acaso el ser humano procede de otro planeta?, ¿fue moldeado realmente del barro?, etc.). Y luego resulta que la prometida sorpresa no lo es tanto porque la tradición no niega la secuencia evolutiva, y la vida experimenta un progreso que comienza en las amebas. La única diferencia se refiere a una cuestión relativamente secundaria, el modo en que tiene lugar ese avance. En todos los demás aspectos se corrobora la visión prevalente y lo que se consideró una onda expansiva resulta ser una ola. La vida evoluciona.

Pero debo decir que esa diferencia no es un mero detalle secundario. La evolución no constituye una simple crónica —un itinerario, por así decirlo— que los conservadores de museos puedan reproducir ordenando linealmente los fósiles en la misma secuencia en que aparecieron. La evolución pretende ser una teoría que explica el conjunto de capacidades del ser humano como el fruto de un proceso mecánico, la selección natural, operando sobre mu-

taciones azarosas. En palabras de su más conocido portavoz: «La evolución... es el producto de una inmensa lotería presidida por la selección natural que va eligiendo ciegamente a los ganadores con números sacados al azar... Ésta es la única conclusión compatible con los hechos. El milagro está "explicado"». ¹⁰

Pero debemos subrayar que, con el entrecomillado de la última palabra, Monod reconoce estar utilizando el término en un sentido ciertamente atípico. Y aunque no defina claramente cual es la acepción anticonvencional que tiene en mente, las cosas resultan bastante claras porque, en cualquiera de los casos, la su puesta "explicación" no lo es tanto. ¹¹ A fin de cuentas, después de leer su libro y de hacernos una idea del corpus de la teoría evolutiva, el milagro sigue sin desentrañarse.

Volvamos ahora a nuestro tema. ¿Por qué, en un capítulo dedicado a la esperanza, nos hemos centrado tanto en la evolución?

Porque afecta decisivamente al tema de este capítulo. Y no sólo a causa de su importancia para el bienestar del ser humano, sino también porque, en ese sentido, el pensamiento actual está —a nuestro juicio— completamente equivocado. No es posible asentar la esperanza en el futuro colectivo, un futuro que supuestamente mejorará nuestra calidad de vida por el mero hecho de haber nacido en él. Ya hemos señalado los factores desencadenantes de ese error —la visión cientificista y el concepto de evolución—, y hemos calificado la evolución como piedra angular de la mentalidad moderna, porque ésta se halla completamente imbuida de esa doctrina, lo cual debería ponernos en guardia, puesto que sabemos perfectamente el modo en que las expectativas sesgan nuestra visión de la realidad.

O, dicho en otras palabras, el hecho de creer que la naturaleza se atiene a un principio operativo —como el que nos proporciona la selección natural—, resulta ciertamente alentador porque, en tal caso, habríamos recuperado a Dios. Y si bien se trata de un dios ciertamente distinto, se asemeja al anterior en tanto que un orden que, si bien no evita la presencia de distorsiones puntuales, garantiza, no obstante, la victoria final y que nos hallamos en buenas manos.

De hecho, esta última afirmación parece ser cierta, aunque las manos en cuestión no sean —afortunadamente, dada su manifiesta fragilidad— las de la selección natural.

No es éste el lugar para llevar a cabo una crítica en profundidad de la teoría de la evolución y quienes deseen hacerlo pueden consultar *The Transformist Illusion*,¹² de Douglas Dewar, *Flaws in the Theory of Evolution*, de Evan Shute,¹³ o el resumen de los puntos principales del extraordinario ensayo de Titus Burckhardt, titulado «Cosmology and Modern Science».¹⁴ En lo que respecta a la evidencia empírica deberemos contentarnos con nuestra propia y sumaria valoración, con la opinión de un biólogo y con una predicción.

Desde nuestro punto de vista, no existe ninguna otra teoría científica que se sostenga en tan poca evidencia y que parezca depender tanto de la voluntad de creer en ella, algo que resulta patente cuando la extrapolamos. Tal vez Teilhard de Chardin nos proporcione, en este sentido, el ejemplo más claro. En sus propias palabras, *El fenómeno humano* es un reflejo “puro y simple” de las conclusiones a las que apuntan los hechos de la naturaleza. Pero P.B. Medawar —tan erudito como Teilhard, pero menos influido por sus creencias pseudocristianas— no considera que los hechos evidencien la existencia de ningún Punto Omega. Según Medawar, la argumentación de Teilhard:

... carece de sentido y se halla cargada de prejuicios metafísicos y, si no fuera porque se ha engañado antes a sí mismo, nos atreveríamos a calificarlo de deshonesto. Resulta imposible leer *El fenómeno humano* sin experimentar una sensación de ahogo y de desesperada búsqueda de sentido. Obviamente, existe una línea argumental en su exposición —aunque endeble y pésimamente expresada— y ... es el estilo el que crea la ilusión de contenido y es causa —a la vez que síntoma— de su alarmante visión apocalíptica.¹⁵

Touché! Pero vayamos paso a paso. Si los biólogos se aproximan a los datos paleontológicos tan despojados de prejuicios

evolutivos como Medawar lo está de los teilhardianos, su frustración ante al supuesto estatus científico de la teoría evolutiva rivalizaría con la frustración de Medawar tras leer la afirmación con la que se inicia *El fenómeno humano*, según la cual «este libro... no debe leerse como un tratado metafísico y menos aún como una especie de ensayo teológico, sino pura y simplemente como un libro científico».

Convendría ahora, puesto que nuestra acusación es la de un lego que tiene sus propias creencias, escuchar la opinión de un biólogo que no parece muy proclive a la hipótesis evolutiva. Según Jean Rostand:

Creo firmemente que los mamíferos proceden de los lagartos y éstos de los peces... pero trato de no reparar en la indigerible enormidad de este hecho y prefiero dejar vago el origen de esa escandalosa metamorfosis para no añadir a su implausibilidad la de una interpretación absurda.¹⁶

Pero, por más que ésta sea la opinión de un profesional, resulta demasiado vulnerable porque, si bien Rostand es biólogo, ignoramos cuántos biólogos piensan como él. Concluyamos, pues, el tema con una predicción: durante los próximos cien años –y probablemente menos–,¹⁷ el destino de la hipótesis evolutiva será uno de los ejemplos más ilustrativos de la tesis expuesta por Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*, según la cual la necesidad de los científicos de dar sentido a sus datos les lleva a recurrir al modelo explicativo prevalente hasta que, súbitamente, aparece otro paradigma alternativo más adecuado y su visión “experimenta un vuelco”, como cuando una *gestalt* visual se ve reemplazada por otra.

Con esta predicción dejamos atrás el aspecto empírico de la hipótesis evolutiva puesto que, como ya hemos señalado, nos llevaría demasiado tiempo analizar los datos en profundidad. En el aspecto formal, sin embargo, convendrá señalar un último punto. ¿De dónde procede, en ausencia de evidencia lo suficientemente

sólida, la aparente solidez de la hipótesis evolutiva? Ya hemos señalado anteriormente la necesidad de esperanza del ser humano, ahora debemos agregar un segundo punto que está ligado a la misma estructura de la empresa científica.

Repasando un libro sobre la selección natural escrito a mitad de este siglo tropezamos con la siguiente cita de sir James Gray, profesor de la Cambridge University: «Aunque la argumentación y la formulación ingeniosa no pueden ocultar la implausibilidad de la teoría evolutiva ortodoxa, la mayor parte de los biólogos creen que es mejor pensar en términos de eventos improbables que no pensar en absoluto».¹⁸ Pero puesto que una de las formas más evidentes de “no pensar” consiste en postular lo que uno tiene que demostrar —es decir, dar por sentado en las premisas lo que se pretende explicar—, la primera prueba que deberá superar cualquier explicación científica acerca del origen de la vida consiste en explicar el modo en que ésta se deriva de fuerzas que, en sí mismas, no poseen sus rasgos distintivos. Ésta es una prueba que el darwinismo supera brillantemente, puesto que ni el “azar” ni la “supervivencia de los mejor adaptados” presupone la menor intencionalidad o tropismo. Tal vez sea por ello que se le permite fracasar en las pruebas siguientes (¿cuánta evidencia positiva la sostiene?, ¿puede acaso explicar los ejemplos que la contradicen?) sin perder por ello su lugar privilegiado. A fin de cuentas, los biólogos no son diferentes de las demás personas y, como dice sir James Gray, prefieren asumir argumentos implausibles antes que no pensar.

En un brillante artículo escrito para el congreso constituyente de la Society for the Philosophy of Psychology (celebrado el 26 de octubre de 1974 en el Massachusetts Institute Technology), D.C. Dennett aclara todo esto. Y aunque el artículo en cuestión, titulado «Why the Law of Effect Will Not Go Away», se centre en la psicología cognitiva, resulta pertinente para nuestra discusión por el modo en que relaciona explícitamente la Ley del Efecto de Thorndike (según la cual las acciones que van seguidas de una recompensa tienden a repetirse) con el darwinismo. Según

Dennett, no se trata de una ley especialmente buena y su historia constituye el reflejo «de una serie de fracasos cada vez más sofisticados para seguir manteniéndola en pie».¹⁹ A pesar de ello, su obstinación se asemeja a la de viejos generales que se niegan a retirarse y los intentos de actualización a que se ha visto sometida —Ley del Refuerzo Primario (Hull), Principio del Condicionamiento Operante (Skinner)— sólo parecen cumplir con la función de mantenerla viva. Pero ¿de dónde procede entonces su extraordinaria fortaleza? En opinión de Dennett: «No es sólo el empujamiento de sus defensores lo que ha alejado a los conductistas... de la búsqueda de otro principio explicativo... sino la convicción de que la Ley de Efecto no es tanto *una* buena idea, como la única posible» (pág. 172). Luego Dennett dice: «Hay algo correcto en esta convicción y es que se trata de la única explicación que no se adelanta a sus conclusiones», y luego prosigue:

Pero también hay en ella algo equivocado y que ha tenido un resultado ciertamente paradójico. Porque su subordinación a la versión conductista o epifenomenalista de la Ley del Efecto ha llevado a los psicólogos a realizar pequeñas correcciones para “ahorrarse” la necesidad de reformular la gran cuestión. Así es como han logrado “salvar” la Ley del Efecto de los continuos ejemplos que la contradecían mediante la postulación *ad hoc* de estímulos y refuerzos que no tienen otro fundamento que las meras afirmaciones teóricas [pág. 173].

Repitamos que la razón de esta referencia al campo de la psicología es que «la Ley del Efecto es análoga al principio de la selección natural» hasta el punto de que constituye, de hecho, una derivación de ella. Así, del amplio abanico de respuestas aleatorias ante un determinado estímulo, el sistema nervioso refuerza o “selecciona” aquellas más adaptativas, en cuyo caso *aumenta su probabilidad de ocurrencia*, «mientras que aquellas otras menos adaptativas o simplemente neutras terminan “extinguiéndose”». Existe, pues, una clara y evidente analogía [con el darvinismo].

Y también la hay con el llamado abordaje seco —en tanto que opuesto a biológico o húmedo— que se ocupa del estudio del aprendizaje y de la inteligencia, la ciencia de la Inteligencia Artificial, que se ocupa del estudio de las “máquinas pensantes”. En este sentido, los programas informáticos de solución de problemas cuentan con dos fases secuencialmente diferentes, la generación de alternativas y su posterior verificación en función de una serie de criterios preestablecidos. Y como señala Herbert Simon, esto se asemeja de nuevo al modo en que opera la selección natural.²⁰ Es como si la Inteligencia Artificial y la psicología cognitiva ocupasen los extremos opuestos del mismo continuo. Así, mientras que la Inteligencia Artificial opera con mecanismos obviamente despojados de inteligencia —como cintas magnéticas, por ejemplo—, a partir de los cuales trata de derivar la inteligencia, la psicología cognitiva parte de criaturas inteligentes y trata de remontarse a descargas neuronales, reflejos nerviosos y mecanismos de selección que son tan automáticos como el funcionamiento del ordenador. En ambos casos, el objetivo es el mismo: derivar la inteligencia de cosas que no la poseen o la poseen en un grado mínimo. Porque

... la psicología no debe presuponer lo que quiere explicar. Y, en este sentido, no debe explicar la inteligencia recurriendo a términos de inteligencia y atribuyendo así, por ejemplo, el origen de la inteligencia de las criaturas a la generosidad de un creador inteligente ni tampoco poniendo a un homúnculo inteligente al mando del sistema nervioso. Si eso fuera todo lo que pudiera hacer, la psicología jamás podría cumplir con su función [pág. 171].

Y lo mismo podríamos decir con respecto a la biología. El atractivo de la selección natural es que aspira

... a proporcionar relatos que no presupongan sus conclusiones. Darwin explica un mundo de causas finales y leyes teleológicas que se atienen a principios absolutamente ajenos a todo “sig-

nificado” y “propósito”. Así es como asume un mundo carente de significado —en el sentido existencialista del término, no tanto absurdo como despojado de toda finalidad— como condición necesaria de cualquier visión desprejuiciada [págs. 171-172].

El resumen de Dennett arroja mucha luz sobre el funcionamiento y el modo en que los procedimientos utilizados por las ciencias de la vida predeterminan sus hallazgos:

Es dudoso que podamos concebir un principio que no sólo no sea mecanicista sino que tampoco explique el funcionamiento del mundo biológico incurriendo en la falacia de presuponer sus conclusiones. Y aunque resulte tentador equiparar las explicaciones que no caen en el error de postular en sus premisas las conclusiones que pretenden demostrar con un compromiso con el materialismo mecanicista, no debemos confundirlas. Nuestra *aceptación* del principio darviniano no parte de un prejuicio previo a favor del materialismo, sino de la determinación de no incurrir en la falacia de presuponer aquello que pretendemos demostrar. Así, aunque la teoría materialista de Darwin tal vez no sea la única que cumpla con ese requisito, no hemos descubierto otra alternativa, razón suficiente para asumir la visión materialista [pág. 172].

Resulta imposible juzgar el éxito de una teoría que pretende explicar la vida partiendo de lo inerte y la inteligencia a partir de su ausencia. Y ésta es una cuestión fundamental porque, en cierto modo, jalona la distinción existente entre la tradición y la modernidad que este libro trata de inclinar a favor de la primera. Pero aunque las acusaciones de haber incurrido en la falacia de la *petitio* no aclaren gran cosa al respecto porque no se trata de una falacia que afecte a la *forma* de los argumentos, el mismo hecho de invocarla para determinar la veracidad de las premisas nos haría incurrir inadvertidamente en ella. Dejando de lado otras consideraciones, es dudoso que la falacia pueda incluso formularse

claramente. Cuando le pedí a un amigo especialista en lógica una definición de esta falacia me señaló que el tema era polémico y me remitió a tres artículos diferentes. Y, cuando le pregunté qué es lo que diría un estudiante, respondió: «Diría que no existe ninguna formulación clara a este respecto».

Hasta ahora hemos tratado de responder al estatus inflacionado de la hipótesis evolucionista y lo único que hemos descubierto —aparte del hecho de que alienta nuestra esperanza— es una razón puramente metodológica, a saber, que se trata de la única alternativa que cumple con los requisitos formales para ser científica, una condición que le permite subsistir con apenas datos en los que sustentarse. Desde la perspectiva ontológica, además, sólo *podemos* buscar el origen de la vida dentro del ámbito material en que opera la ciencia. Parafraseando a sir James Gray podríamos decir que, si bien los científicos prefieren pensar en eventos improbables antes que no pensar, también preferirán sacar conejos de sus chisteras antes que hacerlo del éter, literalmente, *ex nihilo*. Desde la segunda perspectiva ontológica coincidimos con Burckhardt en atribuir parte de la importancia lograda por el evolucionismo a «una incapacidad —de la ciencia moderna— para concebir “dimensiones” de las realidades ajenas a las puramente físicas y admitir una génesis “vertical” de las especies».²¹

Pero ¿qué queremos decir cuando hablamos de una génesis vertical de las especies? No sería incorrecto responder “Dios”, pero la doctrina de la “creación de las especies” se halla hoy en día tan teñida de imaginería antropomórfica que haríamos bien en usar una acepción menos personal y apelar a un correlato no antropomórfico, como el de la emanación, por ejemplo. Las especies también se hallan presentes en el dominio celestial en tanto que formas esenciales o arquetipos eternos y, desde esta perspectiva —obviamente metafísica—, los arquetipos sólo se vierten en el dominio terrenal cuando éste se halla maduro para recibirlos, dando lugar entonces a una nueva especie o forma de vida.²²

Primero debe disponerse de un entorno adecuado, de ahí que el universo inorgánico deba madurar hasta poder albergar a la

vida. Es entonces cuando comienzan a aparecer los seres vivos en un orden vagamente ascendente que va desde los organismos relativamente indiferenciados —aunque no, por ello, simples ya que, como evidencia el microscopio electrónico, los organismos unicelulares son bastante complejos— a otros mucho más sofisticados. Pero ello no implica necesidad alguna de que ese proceso discurra a través de una línea continua y unívoca. No existe problema alguno en concebir que el movimiento procede a saltos sin precedentes discernibles provocando la aparición súbita de clases enteras de plantas y animales. No es preciso multiplicar las hipótesis y postular la existencia de un hilo conductor en torno al cual van articulándose las diferentes formas que asume la vida, desde los insectos hasta los peces, los reptiles, los pájaros y los mamíferos. Tampoco es necesario forzar las cosas para ver en las aletas de ciertos peces los rudimentos de la articulación de las extremidades ni exagerar la semejanza entre las aves y los reptiles para acabar demostrando que aquéllas se derivan de éstas, desestimando al tiempo las abrumadoras diferencias existentes en su estructura esquelética y en sus aparatos auditivos. A fin de cuentas, bien pudiéramos dar la bienvenida con una sonrisa a la aparición de la capacidad de tejer de la araña simultáneamente a su presa, en lugar de hacerlo con el ceño fruncido.

Al igual que ocurre con las diversas formas a que deben apelar los darvinistas para construir sus hipotéticos puentes entre las distintas especies, desde la perspectiva metafísica, éstas constituyen variaciones de las especies existentes. Es como si la naturaleza, siempre más fecunda y amante de la vida de lo que jamás pudiéramos suponer, hubiera comenzado estableciendo las distintas especies y luego hubiera ido introduciendo cambios, sin transgredir sus propios límites, que reflejasen las formas de todas las demás. Desde esta perspectiva, las variaciones no son eslabones generativos entre las especies porque todavía hay que demostrar que el delfín, pongamos por caso, sea un vínculo entre una especie y otra. Se trata, por el contrario, de un ejercicio de mimesis en el que las especies van asumiendo formas que, en

esencia, les son ajenas. Así pues, desde este punto de vista, el origen de las especies no responde tanto a razones utilitarias de adaptación y supervivencia como a *lila*, el juego divino, la pura exuberancia proteica. *Esse qua esse bonum est* (siendo como es, es tan bueno) que Dios no puede resistirse a ninguna de sus posibilidades. Del mismo modo que, deseando ser madre, la niña se pone un delantal y amamanta a su muñeca, los delfines y las ballenas son mamíferos arquetípicos que desean ser peces, y los armadillos, por su parte, ejemplifican el deseo de vestirse de escamas y jugar a ser reptil²³ y también podríamos decir —llevando al extremo esta imagen— que, en su modo de alimentarse y volar, los colibríes son pájaros iridiscentes imaginando ser mariposas. Como ocurre en la red de Indra, cada una de las joyas refleja a las demás al tiempo que se ve reflejada por ellas.

Por volver a nuestra metáfora anterior de la inteligencia artificial, no estamos centrándonos ahora tanto en la unidad de verificación como en la de generación de alternativas y, en ese sentido, estamos tentados de aventurar que los esqueletos que los evolucionistas consideran protohumanos pueden ser, en realidad, posthumanos, es decir, restos de líneas degeneradas, vías muertas de ciclos humanos más tempranos (*yugas*) que tocaron a su fin. Después de todo, los mitos no reflejan tanto la evolución como la involución y sabemos a ciencia cierta que las formas más tardías no necesariamente son las más avanzadas. Así, por ejemplo, el hombre de Steinheim precedió al de Neanderthal pero, no obstante, se hallaba más “evolucionado” que él. Y si el lector nos preguntase «¿y dónde están los restos de los gigantes que poblaron la Tierra en esos días?», podríamos responder que, en su origen —cuando se hallaba más cerca del espíritu del que procedía—, el hombre era tan etéreo que dejaba menos restos óseos.

Y si el lector considera todas estas afirmaciones demasiado fantásticas, podemos al menos responderle que finalmente hemos cumplido la promesa con que iniciábamos este tema y hemos acabado formulando algo completamente escandaloso. Por ello hemos reservado esta especulación para el capítulo final, por si el

lector creyese que hemos ido demasiado lejos y se sintiera tentado de cerrar el libro.

Pero digamos que, independientemente de lo sería que haya sido nuestra hipótesis y de los beneficios de los modelos biológicos contemporáneos para descubrir, por ejemplo, fármacos tan útiles como los antibióticos, este modelo resulta, sin embargo, inútil para la *comprensión* de la vida; es más, resulta engañoso.¹⁴ Si recordamos la anteriormente señalada «ley de la analogía inversa» existente entre el microcosmos y el macrocosmos podríamos decir que lo primero será lo último, así, el hombre, que ocupa el primer lugar en el orden de valor del plano terrestre, es el último en aparecer. Y también ocurre lo mismo en sentido contrario, que lo último será lo primero y así la física que, desde un punto de vista ontológico, es la más baja de todas las ciencias empíricas, puesto que se ocupa de la materia más elemental, es también y simultáneamente la primera de ellas en atisbar “más allá” de su objeto. Por ello la física *sabe* que el espacio y el tiempo son secundarios y conoce el carácter inconcebiblemente trascendente de la realidad. Y aun suponiendo que los pormenores concretos que hayamos postulado a lo largo de estas páginas puedan estar equivocados, estamos seguros de que, si la ciencia moderna sigue su camino, no pasará mucho tiempo antes de que las premisas en las que actualmente se asienta la biología (darwinismo incluido) acaben revelándose tan inadecuadas como lo es hoy en día la mecánica newtoniana, y las ciencias de la vida acabarán trascendiéndola del mismo modo que hemos superado la barrera del sonido. Entonces será cuando los biólogos comiencen a hablar como lo hacen los físicos. Como dice Richard Feynman: «Tenemos que encontrar una nueva visión del mundo» o, en palabras de Freeman Dyson: «Las especulaciones que no comienzan pareciendo locuras carecen de todo futuro».

Confiamos en que, durante esta larga digresión sobre la evolución, el lector no haya perdido de vista que el tema fundamental del presente capítulo es la esperanza. Con el apoyo de la ciencia y de la tecnología la evolución se ha convertido en el

principal garante de la idea de progreso (lo cual, dicho sea de paso, explica la carga emocional puesta por Teilhard de Chardin en la noción de progreso, ya que consagró su vida a la difusión de esta tesis). También debemos decir que una parte de nosotros se siente mal por atacar la idea de *evolución* —el último baluarte del *progreso*, el único refugio que le queda a la esperanza en el mundo moderno— y perturbar el equilibrio existente, ya que ello supone socavar la *esperanza* misma que, como decíamos al comienzo de este capítulo, resulta indispensable para el bienestar del ser humano. Pero ese malestar desaparece en el mismo momento en que asumimos nuestra función en tanto que *jnana* yoguis, es decir, aquellos que se aproximan a Dios (la Realidad) por vía del conocimiento (la gnosis). La concepción lineal de la vida como un proceso siempre ascendente es una aberración, ya que por doquier vemos que la naturaleza favorece —sin excepción alguna— las curvas, los ritmos, las olas, el movimiento sinuoso, el yin y el yang. Pero ¿es que la humanidad no se da cuenta de que es la esperanza —y no los hechos— la que alienta ese sueño de progreso ascendente hacia la luz? Si la vida humana es realmente natural —y esto es, en el fondo, lo que los evolucionistas quieren transmitirnos—, debe atenerse a los ciclos y atravesar por igual el verano, el invierno, la primavera y el otoño. La mitad del arte de vivir consiste en aprender a morir.

La otra mitad, obviamente, reside en la capacidad de vivir, lo cual exige, por encima de cualquier otra cosa, el cultivo de una mirada interior. El cuerpo muere, pero el alma y el espíritu que lo alientan perviven en las formas que hemos apuntado en el capítulo 4 al hablar de los niveles de identidad. La muerte implica la inmersión en la inconcebible extensión de una realidad que ya no es fragmentaria sino total. Es entonces cuando, a la luz de esa realidad, percibimos la verdad de nuestra existencia terrenal como si de un juicio se tratase. Ahí quedan bien patentes las pretensiones, racionalizaciones e ilusiones que estructuraron y dieron forma a nuestra vida. Y puesto que —como explicábamos en el capítulo 4— el yo se identifica ahora con su mente o centro vital más que con

su cuerpo (que ya cumplió con su función), son sus leyes las que rigen. Por ello, en el infierno, el hombre se condena a sí mismo (según el Corán, por ejemplo, es él mismo el que se levanta para acusarse). Y cuando el ego se despoja de la mentira y de la falsedad con las que se protegió, éstas se convierten en llamas, y su anterior vida se transforma en una especie de túnica de Neso.²⁵ Cuando las llamas han consumido la falsedad —o, por decirlo de otro modo, cuando la verdad ha corregido las distorsiones de la existencia terrenal— se restaura el equilibrio y se comprende el papel que han desempeñado. Entonces es cuando aparece el perdón y la mente, al igual que antes hizo el cuerpo, retrocede y el yo —es decir, el foco de atención y de identificación— se traslada al centro inmortal del alma que ahora queda libre para la visión beatífica en que, sumida en continua adoración y arrobó, permanece en la presencia directa del Dios vivo que es el Ser en sí. Más allá se levanta el velo que separa el conocedor de lo conocido y el yo se zambulle en el Espíritu que es el Infinito... eso es todo lo que podemos decir ya que entonces habremos arribado a la Nube del No Saber, donde lo único que mora es el Silencio.

Y si esto les parece demasiado “anticuado”, confiamos en que se den cuenta de que la carga peyorativa que conlleva ese término no se deriva de la asunción tácita de la noción de progreso. Pero no pretendemos con ello idealizar nostálgicamente el pasado porque, si bien existen pueblos primitivos que manifiestan una amabilidad exquisita,²⁶ también los hay que constituyen la expresión misma del sadismo. Y lo mismo podríamos decir con respecto a las grotescas aberraciones y magníficos logros que jalonan la historia. Somos muy conscientes de las tiranías religiosas y políticas, de la intolerancia de las burocracias imperiales, de la opresión de las costumbres respetables y del espíritu sectario. Sólo desde una perspectiva cósmica podemos advertir la superioridad del pasado y aprender de él. La tesis central de este libro gira en torno al hecho de que ha habido —y sigue habiendo— doctrinas metafísicas completas que incluyen los medios para su adecuada actualización, una noción que resulta inconcebible para la men-

talidad moderna. En este tiempo de neofilia y de aceptación automática de cualquier novedad, un tiempo en el que “¿qué hay de nuevo?” se ha convertido en un saludo normal, un tiempo en el que los humoristas dicen que sus antigüedades son la última moda, un tiempo en el que hasta el clero se ha *aggiornado* y nos habla de un Dios que “todavía no es” (Moltmann), un tiempo, en suma, en el que florece el futurismo y el único modo de llamar la atención consiste en realizar un nuevo descubrimiento, tenemos el inmenso placer de anunciar la más novedosa, original e insólita predicción: el futuro nos depara un regreso al pasado. «Sólo existe la lucha por recuperar lo que se ha perdido/ Y encontrado y vuelto a perder mil veces.»²⁷ «Lleno de devoción canto los himnos de los tiempos antiguos.»²⁸

7. EPÍLOGO

¿Por dónde esperamos que alguien salga de una casa —dijo el maestro— si no es por la puerta? ¿Cómo es, pues, que nadie sigue ese Camino?

CONFUCIO, *Analectas*, VI.15

Elie Wiesel nos ha recordado que la reiteración de la verdad acaba traicionándola. ¿Qué necesidad existe, cuando las cosas han sido dichas, de volver sobre ellas? Pero ¿es que acaso nos hemos dejado algo en el tintero?

Convendría, en este sentido, anticiparnos a algunos posibles malentendidos.

Quizás haya quienes interpreten nuestra equiparación de la tradición (no olvidemos que el significado etimológico del término *traditio* se refiere a lo que hemos heredado) con la norma (es decir, con lo que nos vemos obligados a admitir) como una invitación a “atrasar el reloj” y “volver al pasado”. Pero ésas son frases muy vagas y en modo alguno hemos pretendido transmitir la idea de que la filosofía perenne aconseje una inversión —como si la historia pudiera invertirse o rejuvenecer a un anciano—, porque ese retorno es sólo aparente y se limita a la visión del mundo y a la sensación de la realidad. El “regreso al hogar” del que hemos hablado no tiene nada que ver con el tiempo, sino con la verdad, con la verdad atemporal, y si en nuestra explicación hemos apelado a épocas pasadas, sólo ha sido porque nos parecen más impregnadas de ver-

dad que el momento presente. Querríamos recuperar dimensiones perdidas y estamos muy agradecidos a quienes se esfuerzan por restituir la rica coherencia de una conciencia plenamente humana que tan maltratada se ha visto por una racionalidad agresiva. Insisto, pues, en que no aspiramos, en modo alguno, a remontarnos al pasado, porque esa pretensión resulta completamente absurda. El pasado se ha esfumado y muchos de los “días buenos del pasado” no serían, en nuestro contexto, tan buenos como ingenuamente suponemos. Lo que sí podemos hacer, por el contrario, es restablecer el contacto con las verdades olvidadas.

Esta distinción entre volver al pasado y reconectar con la verdad nos sugiere una distinción paralela con respecto al término “original”. En el capítulo anterior señalamos que uno de los signos de nuestro tiempo parece ser el culto a la originalidad. Ahora podemos ampliar esa alusión diciendo que esa originalidad —es decir, la originalidad que se alimenta de la diferencia— sólo recoge una de las acepciones del término, la más tardía y superficial, dicho sea de paso. Etimológicamente, la palabra señalaba en una dirección opuesta y se refería a aquello que se deriva directamente de su fuente u origen y está próximo a ella, como el agua pura y sin contaminar.

La inmensidad del espacio,
la infinitud del firmamento,
el esplendoroso y resplandeciente cielo
proclama la gloria de su Origen.¹

«Esta originalidad, pues, está muy ligada a la inspiración y, por encima de todo, a la revelación, porque los orígenes, al estar más allá de este mundo y adentrarse en los dominios del Espíritu, son trascendentes. En última instancia, el origen es lo Absoluto, lo Infinito y lo Eterno»,² y la originalidad constituye una garantía de autenticidad. En esta acepción fundamental del término —una acepción que transmite la idea de un despertar progresivo en la dirección de la raíz y la fuente del ser humano—, pues, nuestro libro constituye una llamada a la auténtica originalidad.

Porque hay que recordar que, en el plano terrenal, nada puede escapar al cambio y a él se hallan sometidos tanto las religiones como los individuos y las civilizaciones. Además, no todos los cambios son nocivos. En el ámbito de las religiones, por ejemplo, el cambio suele implicar un doble movimiento cuyos resultados, de un modo u otro, se contrarrestan. Por una parte, la sociedad parece declinar en proporción directa a su alejamiento de la revelación que la puso en marcha. Por la otra, sin embargo, el desarrollo de la tradición permite el florecimiento y la articulación de valores que, al comienzo, sólo se hallaban implícitos. Así es como, dentro del marco de un declive³ general, tiene lugar un progresivo y equilibrado proceso de desarrollo.

Recordemos que quinientos años después de la revelación védica inicial, cuando el brahmanismo corría el peligro de fosilizarse en formalismo y privilegios, aparecieron los *Upanishads*. Fue entonces cuando la sabiduría implícita se tornó explícita y los *rishis* desarrollaron la técnica del yoga. Y lo mismo ocurrió con la aparición del mahayana quinientos años después del Buda, reorientando el “egoísmo” santo de los *pratyeka-buddhas* hacia el ideal compasivo de los *bodhisattvas*, cuando la tradición budista estaba a punto de caer en un monasticismo sin posibilidad de irradiación expansiva. Es también por ello que el judaísmo de los Salmos y del Cantar de los Cantares es distinto al del Pentateuco, y que la Cábala no pudo desarrollarse plenamente antes de la Edad Media. Recordemos también que el cristianismo de los padres del desierto floreció en la Edad Media bajo los augurios de la Virgen Madre y dio origen a la gnosis pura de los místicos renanos y a ciertos aspectos del escolasticismo. En el caso del islam, la desintegración progresiva de los imperios y la separación entre los sunnitas y los chiítas se vio trascendida por la aparición del sufismo y de sus distintas órdenes. Pero sería erróneo concluir, de todos estos ejemplos, que las religiones nunca declinan y mueren, porque la historia y la lógica evidencian todo lo contrario ya que, al pertenecer al orden de la finitud, sus días están contados desde el mismo comienzo. Nuestra intención sólo ha

sido la de corregir el posible equívoco que lleva a creer que todo lo que enseñan las tradiciones primordiales es bueno y que el presente está condenado al fracaso.

Otro error podría derivarse de la pronunciada introversión de este libro, un libro repleto de silencios que podría ser malinterpretado por la extravertida sociedad actual como una invocación a la irresponsabilidad social. Son muchos los modos en que las tradiciones podrían beneficiar a la sociedad, aunque hay que decir que el tema es tan complejo que, dependiendo del contexto, va desde la *jihad* (la guerra santa)⁴ hasta el *wu wei* ("el modo de hacer es ser"). Obviamente, no vamos a entrar en este punto en el epílogo,⁵ pero convendría advertir en contra de cualquier intento de acusar de indiferencia social a la perspectiva primordial. Los ejemplos proporcionados por Confucio, que fue de un lado a otro durante toda una década tratando de que los gobernantes llevaran a la práctica sus doctrinas y Mahoma, que creó de la nada, en un período de tiempo relativamente breve, uno de los mayores imperios de la historia y una religión que se ha difundido y ha perdurado durante un milenio y medio en una cuarta parte de nuestro planeta ilustran con toda claridad que la tradición no se centra exclusivamente en la cuestión de la contemplación *versus* la acción (o la acción sociopolítica). Se trata simplemente de una cuestión de equilibrio y proporción, el equilibrio que se deriva del sentido de la proporción y adecuación entre lo finito y lo infinito. Cristo nos dice que «busquemos... primero el Reino de los Cielos», e incluso una tradición tan comprometida con la sociedad como el confucianismo observa que:

Cuando haya rectitud en el corazón, habrá belleza en el carácter.

Cuando haya belleza en el carácter, habrá armonía en la casa.

Cuando haya armonía en la casa, habrá orden en la nación.

Cuando haya orden en la nación, habrá paz en el mundo. (*El gran aprendizaje*).

Mahoma tuvo un amplio rango de experiencias terrenales, ya que no sólo fue pastor, comerciante, ermitaño, exiliado, soldado, juez, profeta, sacerdote y rey, sino también huérfano (con un abuelo y un tío, por cierto, muy amorosos), marido durante muchos años de una esposa mucho mayor que él, padre que presencié la muerte de sus hijos, viudo y, finalmente, esposo de muchas mujeres, algunas mucho más jóvenes que él.⁶ Y lo que santificó esa plenitud humana fue su inquebrantable creencia en el Más Allá. «Vive en este mundo —dijo— como si fueras a vivir mil años pero ocúpate del próximo como si fueras a morir mañana mismo.» Y este *hadith* prosigue diciendo: «Disfruta de la perfección —la paciencia escrupulosa, podríamos decir— apoyándote, por una parte, en el hombre como representante de Dios en la tierra, mientras que, por la otra, permanece dispuesto a abandonar el mundo en cualquier momento».⁷ En la medida en que estamos inmersos en el plano terrenal, no sólo es natural sino también apropiado preocuparnos de los problemas cotidianos y de los problemas de nuestros semejantes. Erigimos castillos de arena porque los necesitamos y, a su modo, son hermosos por cuanto la fragilidad de sus fosos y torreones reflejan la belleza de otros reinos más permanentes. Pero, al igual que la semilla contiene en potencia al árbol, cada hombre y cada mujer son infinitamente más que el niño que juega con la arena: «Oh, noble raza... no pertenecéis a esta tierra, pertenecéis a otro mundo».⁸ La totalidad del cosmos visible descansa sobre un volcán invisible. Creemos erróneamente que la Tierra, con todas sus elevadas montañas y sus insondables océanos sólo puede ser destruida por fuerzas y energías exclusivamente físicas, pero lo cierto es que el mundo, aparentemente tan sólido y sustancial, puede colapsarse “desde dentro”. La materia puede regresar a la fuente inmaterial de la que procede y provocar un colapso espacio-temporal semejante al que tiene lugar cuando el aire escapa de un globo. Lo extraordinario es que nosotros, poseedores de alma y espíritu, podemos eludir ese colapso retirándonos —o, mejor dicho, avanzando— hasta el punto matemático, nuestro Centro inmutable que es noespacial.

Es desde esa perspectiva desde la que debemos contemplar toda posible discusión acerca de los problemas sociales y los peligros que nos acechan. Y a ello debemos aprestarnos pero sin pasarnos de la raya.

Antes hemos señalado que la totalidad del cosmos visible descansa sobre un volcán invisible, pero ahora debemos matizar diciendo que, a un nivel ontológico más profundo, flota en el océano de la beatitud. Y este matiz es necesario para evitar incurrir en una posible tercera interpretación errónea de la visión primordial —la última que señalaremos—, según la cual la filosofía perenne sostiene una visión pesimista de la realidad. Pero ¿acaso cree el lector que nos hubiéramos tomado la molestia de escribir este libro para empañar todavía más el oscuro horizonte que le embarga? Si ser optimista supone negarse a aceptar la imperfección inherente al mundo terrenal o creer en el progreso histórico, lo cierto es que la tradición no es optimista. Pero sólo una lógica ciega podría concluir que las tradiciones son esencialmente pesimistas.⁹ En su análisis de la formulación de la visión primordial realizada por el sudeste asiático, Heinrich Zimmer escribe:

La teoría filosófica, la creencia religiosa y la experiencia directa se sostienen mutuamente... en la intuición básica fundamental de que todo está bien. Por doquier resplandece un optimismo supremo, a pesar del reconocimiento nada romántico de que el universo humano se halla sumido en el más imperfecto estado imaginable, un estado no muy distinto al caos.¹⁰

Hacia la mitad de este libro dijimos que, en el fondo, lo que nos indispone contra la modernidad es su determinación, derivada de la ciencia, a invertir las premisas de la tradición y tratar de explicar lo superior en función de lo inferior. Ahí apuntamos también el inevitable corolario sutil de esta inversión donde lo superior acaba reducido a su etiología. Ahora, al finalizar el libro, nos centramos en esa consecuencia y puntualizamos que lo que nos indispone contra la modernidad es el modo en que degrada

los potenciales más elevados del ser humano. Las tradiciones primordiales sostienen que el ser humano —no el hombre de algún hipotético futuro sino el hombre de hoy en día— es y siempre ha sido heredero de *sat*, *chit* y *ananda* (el ser infinito, la conciencia infinita y la beatitud infinita). No existe ninguna otra visión alternativa, ni antigua ni moderna, que sea equiparable a ésta porque, si lo hiciera, *sería* una versión de la filosofía primordial. En el *Infierno* de Dante, las almas reciben lo que han elegido y el destino que aguarda a los que califica como “paganos virtuosos” se deriva de su fracaso en imaginar algo mejor.

Las tradiciones son realistas. Buda dijo que, comparadas con las lágrimas vertidas por el ser humano desde el comienzo de los tiempos, todas las aguas de los océanos no son más que una gota. Y aunque el Buda dijera: «Mi enseñanza versa sobre el sufrimiento —luego añadió—, y sobre el camino para poner fin el sufrimiento.» Nuestro mundo es, por definición, un lugar sucio e imperfecto sometido a la decadencia y a la muerte. De otro modo, sería indistinguible de la perfección eterna del Paraíso y perdería su existencia separada. Pero, con todas sus imperfecciones, puede tornarse transparente y revelar la perfección que se oculta detrás de todas sus formas y ser amado de un modo que convierte sus fallos en objetos de compasión redentora. Ésta es la contrapartida espiritual del hecho de que, con todo su humo y polución, nuestro planeta cabalga en un océano de luz por los rincones más recónditos del universo. Y es que la esencia del Ser es la beatitud y en cada grano de arena se oculta un buda.

«El mundo —dijo san Agustín— es un lugar sonriente», la antecala de la Ciudad Celestial, «Hermanos, cuando comienzo a hablar de esa Ciudad... ya no puedo callarme...»,¹¹ y lo único que puedo hacer entonces es elevar mi entendimiento a alturas a las que no pueden llegar las palabras.

•
¡Que tu luz nos señale el camino que conduce a la sabiduría mística que se encuentra más allá de todo conocimiento, donde los misterios simples, absolutos e inmutables de la Verdad celes-

tial yacen ocultos en la deslumbrante oscuridad del Silencio eterno, eclipsando todo resplandor y desbordando nuestro limitado intelecto con la luz impalpable e invisible de glorias que exceden toda belleza! Ésa sea mi plegaria.¹²

ADENDA

Al leer las galeradas de este libro, Daniel Ellsberg ha llamado mi atención sobre algo que ha merecido detener las prensas. Cuando anteriormente he señalado la tendencia de la modernidad a invertir la tradición de derivar lo más de lo menos, lo mejor de fuentes que son inferiores, he citado la argumentación marxista de que el orden se deriva del caos. Éste es, obviamente, el modo habitual en que se interpreta el marxismo, que aspira a una sociedad sin clases al tiempo que afirma —en el comienzo de *El manifiesto comunista*— que: «¡La historia de toda sociedad existente hasta el momento ha sido la historia de la lucha de clases!» Pero eso fue escrito en 1847. Cuarenta y un años después, los descubrimientos de los antropólogos habían evidenciado un punto que ya no podía seguir ignorándose, y Engels se vio obligado a agregar una nota a pie de página que, en la edición de 1888, dice: «Es decir, de la historia *escrita*».

Pero, a la vista de la considerable desproporción existente entre la historia escrita y la historia no escrita, es muy probable que ninguna otra nota a pie de página haya corregido tanto la versión anterior.

APÉNDICE: LA EVIDENCIA PSICODÉLICA

Según cierto proverbio chino, si sabes diez cosas sólo debes decir nueve y, en este sentido, existen sobradas razones para cuestionar si conviene mencionar siquiera el tema de los psicodélicos en una discusión que versa sobre Dios y el Infinito, porque, aun en el caso de que existiera alguna relación, se trata de un tema tan delicado —y habitualmente mal interpretado— como el papel que desempeña el sexo en el tantra. Sospecho que son este tipo de razones las que explican el hecho de que los misterios de Eleusis sigan siendo uno de los secretos mejor guardados de la historia y por qué los brahmines ocultaron deliberadamente la identidad del soma.¹

Si lo único que tuviéramos que decir acerca de los psicodélicos fuera que, en ocasiones, parecen permitirnos el acceso directo a los planos psíquicos y celestiales así como (en contadísimas ocasiones) al mismo Infinito, nos daríamos por satisfechos. Porque, por más ciertas que sean, en ocasiones, tales experiencias, el verdadero objetivo —y esto nunca será suficientemente enfatizado— no reside tanto en la experiencia religiosa como en la vida religiosa y, a este respecto, las “teofanías” psicodélicas pueden abortar la búsqueda con la misma frecuencia y prontitud con la que pueden alentarla.

No es, por tanto, la experiencia mística aislada proporcionada por los psicodélicos la que ha determinado la inclusión de este

apéndice sino, por el contrario, otro tipo de evidencia. Estoy hablando de una evidencia que ha ido acumulándose cuidadosamente a lo largo de los años y que bien merece el calificativo de científica, y hablo de ella porque parece corroborar la antropología primordial esbozada en el capítulo 4. A diferencia de los escritos que se ocupan de las experiencias psicodélicas que la mente puede *tener*, nuestra preocupación fundamental se centra aquí en la evidencia que nos proporciona sobre lo que la mente *es*.²

Se trata de una evidencia que no es muy conocida hasta el momento, ya que sólo se ha difundido en revistas de circulación muy restringida y en un libro actualmente descatalogado. La cantidad de datos presentados y el poder explicativo de las hipótesis esgrimidas convierten esos datos en la evidencia más formidable producida hasta hoy en día por los psicodélicos. Estoy hablando, claro está, de la evidencia presentada en la obra de Stanislav Grof.³

La investigación realizada por Grof comenzó en Checoslovaquia, donde trabajó durante cuatro años en una compleja investigación interdisciplinaria patrocinada por varias instituciones oficiales de la ciudad de Praga y luego prosiguió, durante otros siete años, en el Instituto de Investigación Psiquiátrica. En 1967, Grof se trasladó a los Estados Unidos y siguió su investigación bajo los auspicios de la Research Unit del Spring Grove Hospital de Baltimore (Maryland).

Pero convendría, antes de entrar en tema, resaltar dos aspectos concretos de su trabajo. Hay que comenzar diciendo que Grof ha acumulado datos acerca del uso de los psicodélicos en el campo de la evaluación de la personalidad y de la terapia que incluyen más de dos mil quinientas sesiones individuales (con un mínimo de cinco horas por persona), una extraordinaria cantidad de información a la que hay que añadir también la de los ochocientos casos dirigidos por sus colegas de Baltimore y Praga. En segundo lugar, al cruzar el Atlántico, su obra incluye los dos enfoques dominantes de la terapia psicotrópica: la terapia psicolítica (utilizada en Praga y permitida en Europa) que implica numero-

sas administraciones de dosis bajas y medias de LSD o derivados dentro de un programa terapéutico de largo aliento) y la terapia psicodélica (confinada a los Estados Unidos) que implica una o unas pocas dosis altas durante un corto período de tiempo.

El primer descubrimiento realizado por Grof y sus colaboradores fue que el LSD no produce ningún efecto farmacológico específico: «No he podido encontrar un solo fenómeno que pueda ser considerado como el efecto invariable de la acción química de la droga en cualquiera de las áreas estudiadas (perceptiva, emocional, ideacional y física)»,⁴ ni siquiera uno de los síntomas más comunes, la midriasis (la dilatación prolongada de las pupilas). También debo decir que los efectos psicológicos varían todavía más que los fisiológicos, pero que el rango de estos últimos —midriasis, náuseas y vómitos, aceleración del movimiento peristáltico, diarrea, estreñimiento, micción frecuente, aceleración o enlentecimiento del pulso, dolor cardíaco, inquietud y malestar, palpitaciones, sofoco, disnea, sudoración excesiva, hipersalivación, sequedad de boca, enrojecimiento de la piel, escalofríos, inestabilidad, vértigos, temblor muscular y temblores de la musculatura fina— excede al de cualquier otra droga que afecte al sistema nervioso autónomo. Estos síntomas somáticos son prácticamente independientes de la dosis y ocurren en todas las combinaciones posibles. Y esta misma variabilidad también se halla presente en las distintas tomas del mismo sujeto en diferentes circunstancias, siendo particularmente importantes desde el punto de vista clínico aquellas que aparecen en las diferentes fases del proceso terapéutico. Todo esto llevó a Grof a concluir que el LSD no es agente causal específico, sino —como indicamos en la nota 2— un catalizador, un amplificador inespecífico de los procesos neuronales y mentales.

En opinión de Grof, los psicodélicos constituyen una herramienta excelente para que el terapeuta exteriorice el material psíquico enterrado y el paciente observe su emergencia como si lo viera a través de una lupa, lo cual permite, en primer lugar, identificar las causas de la psicopatología (el problema que está provo-

cando la dificultad), llevar a cabo el diagnóstico de la personalidad (es decir, determinar el tipo del carácter del sujeto en cuestión) y, en tercer lugar, comprender el funcionamiento del psiquismo humano. «No parece inadecuado comparar su importancia potencial para el campo de la psiquiatría y la psicología con la del microscopio en el campo de la medicina o la del telescopio en el de la astronomía... Freud denominó a los sueños “el camino regio al inconsciente”, una afirmación que resulta todavía más válida en el caso de las experiencias con LSD.»⁵

Es esta tercera faceta —la capacidad para ampliar nuestra comprensión acerca de la mente y del yo del ser humano— la que más nos interesa. La naturaleza del hombre resulta tan fundamental para nuestro estudio que hasta el más breve atisbo de luz de la obra de Grof lo tornaría interesante, tanto más cuanto más coherentes y estables sean sus resultados.

En el capítulo 4 presentamos una visión del ser humano como una criatura multiestratificada, la misma conclusión, en suma, a la que apunta la obra de Grof. Y esto no parece señalar nada nuevo, porque lo mismo dice la actual psicología de las profundidades —psiquiatría o psicoanálisis—, donde el adjetivo “profundo” implica muchas cosas, y los escritos de Freud, Jung y sus colegas están plagados de metáforas ligadas a la arqueología y a la excavación. La novedad de la obra de Grof reside en la coherencia entre su visión de los niveles de la mente y los niveles de identidad de los que nos hablan la tradición primordial.

Durante el proceso de excavación mediante el uso de psicodélicos, los niveles van apareciendo de un modo secuencial. Aquí también se aplican las imágenes de la arqueología ya que, para llegar a los niveles más profundos, hay que desenterrar antes los más superficiales. En la terapia psicodélica (de alta dosis), los niveles más profundos son los que más tarde aparecen en el curso de la sesión; en la terapia psicolítica (de baja dosis) son los que más tarde aparecen en el curso de las distintas sesiones terapéuticas. Las secuencias son paralelas pero, dado que los primeros niveles llamaron la atención de Grof durante su trabajo psicolítico

en Praga y puesto que la primera parte de su trabajo era la más extensa, abarcando once de los diecisiete años que ha estado trabajando con las drogas, nos centraremos en él para informar de su diseño experimental.

La investigación básica realizada en Praga se llevó a cabo con cincuenta y dos pacientes psiquiátricos que incluían todas las principales categorías clínicas, desde los trastornos depresivos a las psiconeurosis, las enfermedades psicosomáticas, los trastornos de la personalidad *borderline* y las psicosis bien definidas en el grupo de esquizofrénicos. A los pacientes con inteligencia superior a la normal se les pidió que realizaran un informe introspectivo por escrito. Hay que decir que la investigación incluyó también sujetos con pronósticos no muy claramente definidos. Grof trabajó con veintidós de los sujetos y sus dos colegas con el resto. El número de sesiones psicolíticas iba de 1 a 15 por paciente, y en total se dirigieron más de dos mil quinientas sesiones. (El tratamiento de cada paciente comenzó con varias semanas de psicoterapia, después de lo cual la terapia comenzaba a alternarse con dosis de 100 a 250 microgramos de LSD administradas a intervalos de siete a catorce días.

Como resume Grof: «Cuando se estudió el material de las sesiones consecutivas de LSD de la misma persona resultó evidente la existencia de una continuidad entre las distintas sesiones, ya que el material, en lugar de ser azaroso y carecer de relación, parecía ir revelando niveles sucesivamente más profundos del inconsciente» (141).

Todo ocurriría como si el material atravesara regularmente tres fases sucesivas precedidas de otra a la que —por ser psicológicamente menos relevante— Grof denomina fase preliminar, una fase de apertura durante la cual la sustancia opera fundamentalmente sobre el cuerpo del sujeto y al que los investigadores previos habían calificado como fase vegetativa (aunque también debo decir que no son idénticas). Estos últimos investigadores creían que el LSD causaba directamente las múltiples respuestas somáticas del paciente en los primeros estadios de las sesiones psicodélicas, un

punto de vista al que, como ya hemos señalado, Grof se oponía. Los síntomas vegetativos —que distan mucho de permanecer circunscritos a los primeros estadios de la mencionada secuencia— son muy reales, pero varían tanto entre los distintos sujetos y en el mismo sujeto en circunstancias diferentes que parece más probable que no tengan tanto que ver con la acción directa de la sustancia como con las ansiedades y resistencias del sujeto. Todas estas consideraciones llevaron a Grof a dudar de la existencia de una auténtica fase vegetativa. Según él, la droga tiende a comenzar afectando a una parte concreta del cuerpo, la percepción y, más concretamente, al sentido de la vista. Los colores son excepcionalmente brillantes y hermosos, los objetos y las personas se geometrizan, las cosas vibran y ondulan, uno escucha la música como si se hallara sumido dentro de ella, etc. Se trata de algo que podríamos considerar como un efecto somático directo de la droga al que Grof considera como estadio introductorio estético.

Después de este estadio preliminar, el sujeto se adentra en el viaje propiamente psicólítico que comienza centrándose en el material típicamente psicodinámico y al que Grof denomina fase psicodinámica o freudiana. En este nivel, las experiencias son de tipo netamente personal e implican una regresión a la infancia que lleva a revivir las experiencias traumáticas infantiles teñidas de conflictos ligados a los complejos de Edipo, de Electra y muchos otros aspectos relacionados con diversas áreas libidinales, una dimensión cuya topografía es netamente freudiana. La cantidad de conflictos irresueltos que contiene esta capa del yo varía enormemente y, como es de esperar, afecta más a los sujetos perturbados que a los normales. En cualquiera de los casos, se trata de un estrato que se halla presente en todo el mundo y que debe trabajarse adecuadamente antes de poder entrar en el estrato siguiente. Hay que señalar que, en el contexto psiquiátrico, el término “trabajar” no consiste tan sólo en recordar los episodios traumáticos que han estado mutilando de forma inconsciente las respuestas de los pacientes, sino en llegar a revivirlos emocionalmente. La hipótesis de Freud y Breuer de que la insuficiente

abreacción emocional y motora durante los episodios traumáticos ocasiona un “bloqueo” que proporciona la energía para los síntomas neuróticos se ve así corroborada porque, cuando los pacientes logran adentrarse en el curso de varias sesiones hasta el punto de revivir e integrar en la conciencia las situaciones problemáticas, los síntomas relacionados “desaparecen” y el paciente queda libre para trabajar otros síntomas. Según afirma Grof, esta fase constituye una especie de «verificación experimental de las premisas básicas sostenidas por el psicoanálisis» (pág. 21).

Pero las experiencias posteriores «no encuentran explicación adecuada alguna dentro del marco de referencia proporcionado por el psicoanálisis» (págs. 24-25).⁶

Desde una perspectiva negativa, el nuevo estadio se caracteriza por una ausencia del material individual y autobiográfico que, hasta ese momento, había dominado las sesiones. Como resultado, el contenido experiencial de este segundo estadio es más uniforme que el contenido del primero. Ya hemos mencionado las dudas de Grof de que el LSD no es tanto un agente que produzca determinados efectos concretos como un amplificador del material que ya se halla presente y que, en el primer estadio, el proceso de amplificación magnificaba las diferencias individuales: «las sesiones de los pacientes pertenecientes a las distintas categorías diagnósticas se caracterizaron por una extraordinaria variabilidad inter –y también intra– individual» (1118). En el segundo estadio, el proceso se invirtió. Con la lupa todavía en su lugar, la variabilidad desapareció y «el contenido era sorprendentemente similar en todos los sujetos» (*ibíd.*).

Esta similitud parece importante, porque sugiere que los sujetos están entrando en una región de la mente compartida por todos ellos, una región que subyace a las peculiaridades generadas por sus distintas biografías. En lo que respecta al contenido, «el foco central y las características básicas de la experiencia propia de este nivel son los problemas relacionados con el dolor y el malestar físico, la muerte y el proceso del morir, el nacimiento biológico, el envejecimiento, la enfermedad y la decrepitud» (pág. 25),

temas relacionados —como señala Grof en algún lugar— con la primera noble verdad del Buda. Luego Grof prosigue diciendo:

... el brusco tropiezo con estos aspectos críticos de la existencia humana y la comprensión profunda de la fragilidad y provisionalidad del hombre en tanto que criatura biológica, va acompañado de una agónica crisis existencial. Estas experiencias le permiten comprender que, sin importar lo que haga, no hay modo alguno de escapar de lo inevitable ya que, en última instancia, tendrá que abandonar este mundo privado de todo lo que en él haya acumulado, logrado y esté emocionalmente identificado [*ibíd.*].

Entre los fenómenos característicos de este segundo estadio destacaba con tanta frecuencia el tema de la muerte y posterior renacimiento que Grof acometió el estudio de un libro del que había oído hablar durante su formación psiquiátrica, *El trauma del nacimiento*, escrito por el ex psicoanalista Otto Rank. Y, en sus propias palabras, se quedó “asombrado” al descubrir el estrecho grado de concordancia que mostraba el libro de Rank con las experiencias psicolíticas propias del segundo estadio, hasta el punto de que él y sus colegas no tardaron en calificarlo como estadio perinatal o rankiano.

Durante las semanas que abarca ese segundo estadio, la condición clínica del paciente empeora hasta llegar a un punto en el que experimenta tal agonía que realmente parece que va a morir.

Los sujetos pueden pasar horas sumidos en un dolor agónico, con contracciones faciales, abriendo la boca para respirar y descargando una enorme cantidad de tensión muscular en forma de temblores, sacudidas y convulsiones. El color del rostro va desde el púrpura oscuro hasta la palidez cérea y el pulso se acelera considerablemente. La temperatura del cuerpo normalmente oscila en un rango muy amplio, mientras el sujeto suda profusamente y la náusea y el vómito no son infrecuentes. [*ibíd.*].

Esta experiencia de muerte va seguida de un renacimiento inmediato, un éxtasis explosivo dominado por la alegría, la libertad y la promesa de una vida nueva.

Fuera de las sesiones de LSD, la nueva vida se evidencia en una notoria remisión de los síntomas clínicos, al tiempo que, dentro de ellas, por el contrario, el sujeto parece adentrarse en un nuevo horizonte experiencial que Grof comenzó —cuando se aclimató a él— llamando junguiano, en honor a Jung, el único psicólogo que investigó seriamente esta región sin incurrir en ningún tipo de reduccionismo. Posteriormente, Grof calificó ese estadio como transpersonal.

Este tercer y último estado se halla definido por dos rasgos fundamentales. En primer lugar, Grof señala que sus «características más típicas... son las experiencias religiosas profundas y las experiencias místicas» (I125).

Todas las personas que llegaron a experimentar ese estadio tuvieron intuiciones profundas y muy convincentes acerca de la importancia última de las dimensiones religiosas y espirituales en el esquema universal de las cosas. Hasta los materialistas más duros, los científicos positivamente orientados, los escépticos y los cínicos, los ateos irreductibles y los más manifiestamente antirreligiosos como los filósofos marxistas, se interesaban repentinamente por la búsqueda espiritual después de haber experimentado directamente esos niveles [pág. 251].

En este punto, Grof dice que la “crisis existencial agónica” propia del segundo estadio ya es, de algún modo, religiosa, puesto que también lo es, de algún modo la experiencia de muerte y el renacimiento. Estrictamente hablando, el rasgo distintivo propio del tercer estadio no es religioso sino que es (en sus propias palabras) religiosamente místico: religioso en el sentido de que (a) la totalidad prevalece sobre la parte y de que (b), dentro de la totalidad, el mal desaparece. Y esto nos conecta con el otro rasgo distintivo del estadio, una sensación tan acusada de transpersonalidad.

dad que justifica el hecho de calificar con este nombre a ese estadio. En el segundo estadio ya había comenzado a manifestarse ciertos indicios de experiencias transpersonales, es decir, experiencias ajenas a uno mismo. El sufrimiento, por ejemplo, que, en el primer estadio se presentaba en forma de trauma biográfico, asume, en el segundo, la forma de identificación con el sufrimiento de los demás, habitualmente de grupos: víctimas de las hambrunas, prisioneros de los campos de concentración nazis o el sufrimiento global de la humanidad simbolizado arquetípicamente por Cristo en la cruz, Tántalo expuesto a las torturas eternas en el Averno, Sísifo condenado a subir una y otra vez una roca a la cima de la montaña, Ixión atado a su rueda o Prometeo encadenado a una roca. Y lo mismo ocurría con el caso de la muerte ya que, en el segundo estadio, «los sujetos sentían que estaban moviéndose en un ámbito que se encontraba “más allá de la muerte individual”» (I125). El tercer estadio sigue profundizando en esta dirección transpersonal. Ahora los fenómenos con los que el sujeto se identifica no se hallan restringidos a la humanidad o a las formas vivas, sino que son fenómenos cósmicos ligados a los elementos y fuerzas creativas de la vida y el sujeto es menos consciente de sí mismo en tanto que algo separado de lo que percibe. La habitual dicotomía existente entre sujeto y objeto es aquí trascendida.

Aquí concluye nuestra descripción de los tres estadios. Ahora pasaremos a su interpretación y explicación.

Grof era y sigue siendo psiquiatra. Recordemos que la psiquiatría se centra en el estudio y la práctica de la visión ontogénica que explica los síndromes presentes en función de las experiencias previas de la historia vital del individuo. Aunque Freud había remontado esas experiencias hasta sus orígenes infantiles, las investigaciones de Grof le llevaron hasta territorios que no se hallaban cartografiados por el mapa freudiano. Consecuentemente, Grof siguió buscando explicaciones en la misma dirección, es decir, hacia atrás. Es como si su misma metodología le obligara a tomar seriamente en cuenta la posibilidad de que las

que acompañan al nacimiento e incluso a la gestación afecten a la trayectoria de toda la vida.

Partiendo de las pistas proporcionadas por *El trauma del nacimiento* y corrigiéndolas donde fue preciso, Grof estableció una tipología que correlaciona los contenidos del segundo y hasta del tercer estadio de las experiencias con LSD con cuatro fases claramente distintas del proceso del nacimiento: (a) el placentero estadio intrauterino que antecede al parto; (b) la fase opresiva que acompaña al inicio del parto, cuando el feto comienza a experimentar las contracciones y no tiene “ninguna salida”, puesto que el cuello del útero todavía no se ha dilatado; (c) el estadio traumático del parto durante el cual el feto se ve violentamente arrojado a través del canal del nacimiento, y (d) la relajación y liberación que finalmente supone el mismo nacimiento. En opinión de Grof, las fases (b) y (c) se asemejan al segundo estadio rankiano de las sesiones con LSD. Por ello, al revivir (b), se generaliza la opresión intrauterina y el mundo y la existencia se experimentan como algo opresivo. Cuando el sujeto revive (c) —la agonía del parto y la expulsión a través del canal del nacimiento— tiene lugar una especie de muerte, una eyección traumática del único contexto dador de vida que uno conoce. Así pues, la experiencia del renacimiento en que culmina el estadio rankiano se deriva de la reviviscencia de la experiencia del nacimiento físico (d) que abre las puertas al siguiente estadio transpersonal. La sensación de completa beatitud que domina este estadio final reactiva los recuerdos más tempranos, antes de que el útero se convirtiera en una prisión y el feto se hallaba fundido con su madre en un abrazo místico (a).

Este breve esbozo de la hipótesis de Grof resulta bastante verosímil, y lo es más todavía cuando lo cotejamos con los ejemplos experienciales concretos que le han dado origen (un material que resulta fascinante pero que por falta de espacio nos vemos obligados a dejar aquí de lado). Cuando escuchamos los relatos de los sujetos que se hallan en el estado rankiano que hablan de una experiencia de ahogo seguida de una explosión violenta lle-

na de sangre, orina y excrementos, uno no puede por menos que considerar que la reviviscencia de los recuerdos del proceso del nacimiento desempeñan algún papel en el desencadenamiento, modelado y activación de los estadios posteriores de las experiencias con LSD. Tal vez cupiera entonces preguntarse: ¿son éstas las únicas causas que están operando? Como ya hemos dicho, según el modelo psiquiátrico, una vez que se ha agotado el dominio freudiano, el único lugar en el que pueden buscarse las causas reside en la dirección que tomaron Rank y Grof, ya que el ego, retrocediendo más y más hacia las posiciones de la libido temprana, regresa finalmente al útero. En el modelo de ser humano que esbozamos en el capítulo 4, sin embargo, las cosas son diferentes, porque la historia social y biológica del organismo no es la única fuente de explicación. «El alma que emerge con nosotros...»

Procede de otra parte
y viene de muy lejos:
pero no adviene en el olvido
sino arrastrando consigo nubes de gloria.

¿De dónde? Según Wordsworth, “de Dios” y, en la línea siguiente, prosigue su poema diciendo —con nuestro más completo asentimiento—: «¡El cielo nos acompaña en nuestra infancia!» y hasta aquí seguimos estando de acuerdo con él, puesto que los planos celestiales no sólo nos envuelven en la infancia sino durante toda nuestra vida. O, dicho más exactamente, nosotros procedemos del plano intermedio o psíquico. Desde una perspectiva psiquiátrica, el cuerpo resulta fundamental y en su estructura y en su historia se hallan las claves para explicar los acontecimientos que ocurren en nuestra mente. En esta especie de psicología primordial, el cuerpo representa una especie de condensación de los fenómenos del plano mental que son anteriores y más reales que el cuerpo. Reiteremos ahora lo dicho ya en el capítulo 4 cuando hablábamos de los sueños: no es tanto que soñemos como que so-

mos soñados –si se nos permite la expresión–, es decir, que las fuerzas que aparecen en los sueños gobiernan nuestra existencia. Y con ello no estoy afirmando que la gobiernen por completo –puesto que el hombre no es una simple marioneta–, sino tan sólo que esta descripción se asemeja mucho más a la verdad que la visión epifenoménica según la cual los sueños representan una especie de excrecencia del cuerpo.

El descubrimiento de Grof de que los estadios finales de las experiencias con LSD se ajustan tanto a las distintas fases del proceso del nacimiento nos lleva a concluir que, de un modo u otro, están determinadas –aunque no necesariamente causadas– por dicho proceso. Las experiencias presentes en estas fases permiten que el sujeto conecte directamente con las fuerzas psíquicas y arquetípicas de las que su vida es una destilación y un producto. Todo el mundo sabe que el nacimiento y la muerte no son sólo físicos, pero lo que no todos saben es que el nacimiento y la muerte física son manifestaciones relativamente secundarias de fuerzas cósmicas que afectan a la totalidad del mundo manifestado, tanto el plano terrenal como el plano intermedio. La doctrina budista del *pratitya-samutpada* (la doctrina del origen interdependiente) dice muchas y muy profundas cosas a este respecto, pero sólo insistiremos en que, en el momento en que un cuanto psíquico, el germen de un ego, decide –a causa de la ignorancia, agregarían de inmediato los budistas– que sería interesante seguir solo su camino y tener una existencia independiente diferenciándose de la totalidad y oponiéndose, de algún modo, a ella, el ego deberá afrontar ciertas consecuencias. Porque, al ser finito, las cosas no siempre funcionarán como quiere, y quedará, por tanto, expuesto a las mil variedades del sufrimiento. Es el aspecto temporal de la finitud del ego el que impone la necesidad de morir, primero como células, luego con la pequeña muerte que supone el sueño y finalmente de un modo total. Sin embargo, la energía es indestructible y siempre existe algún tipo de renacimiento. Éstas son las verdades fundamentales que, de modos muy diversos, se ponen de relieve en los contenidos transperso-

nales y transespeciales fundamentales del último estadio de la experiencia psicodélica. Pero aunque la memoria biológica intervenga en todo este proceso, posiblemente sólo se limite a una especie de participación pasiva en la que “yo también” recuerdo el tiempo en que fui concebido y alumbrado.

Veamos ahora con más detenimiento toda esta secuencia. Si aceptamos que el LSD constituye una “herramienta para el estudio de las distintas facetas y niveles de la personalidad humana”, advertiremos que la investigación realizada por Grof va descubriendo estratos del yo cada vez más profundos. Su explicación psiquiátrica a este respecto es que «los sistemas de defensa van debilitándose y las resistencias disminuyen, lo cual favorece la emergencia de todo tipo de recuerdos, en cuyo caso, los contenidos profundos del inconsciente acaban irrumpiendo en la conciencia y son experimentados de un modo simbólicamente complejo» (I277). Desde nuestra perspectiva, sin embargo, los mecanismos de defensa que se ven debilitados son los erigidos por el yo individual en el primer estadio para protegerse de los recuerdos dolorosos. En el resto de los estadios, lo que se debilita son las estructuras que determinan nuestra modalidad humana de existencia –su corporeidad y adecuación a las estructuras espacio-temporales propias del plano terrenal– y la separan de modalidades de existencia más elevadas. Y lo mismo podríamos decir con respecto a los recuerdos reactivados por el LSD. Los recuerdos que se activan en el primer estadio son, de hecho, reminiscencias directas o disfrazadas de experiencias anteriores, pero los recuerdos que aparecen en las fases posteriores y que el psiquiatra sigue considerando como tales (aunque recuerdos intrauterinos más tempranos) son vistos por el ontólogo como un verdadero descubrimiento (a menos que se invoque la hipótesis de la reencarnación): el descubrimiento de niveles de identidad que se hallan presentes, aunque normalmente ocultos, desde el mismo momento de la concepción. Y lo mismo podríamos decir con respecto a lo que Grof denomina «peculiar doble orientación y doble rol desempeñado por el sujeto». «Por una parte –afirma

Grof— el sujeto experimenta una regresión completa y compleja a las situaciones traumáticas de la infancia. Por otra parte, sin embargo, puede asumir de un modo alternativo o incluso simultáneo la posición que corresponde a su edad real» (I279). Esta oscilación caracteriza a toda la secuencia de la experiencia con LSD, pero sólo en el primer estadio el pasado es su referente. En las sesiones posteriores, no sólo desaparece todo referente mediato temporal, sino también todo referente espacial, en términos psicológicos, claro está.

En el capítulo 4 esbozamos un modelo del yo que estaba compuesto de cuatro partes: cuerpo, mente, alma y Espíritu. Desde una perspectiva espacial podríamos considerar el LSD como una especie de sonda que va adentrándose cada vez más en el núcleo esencial del sujeto. Las primeras sesiones con LSD atraviesan el *cuerpo* del sujeto en dos fases. Durante la primera de ellas, se activan las respuestas somáticas periféricas, sobre todo aquellas relacionadas con la percepción, dando origen a la fase que Grof denomina estética. En la segunda, por su parte, uno entra en aquellas regiones del cerebro en las que, según Wilder Penfield, yace el registro cinematográfico completo de todo lo que el sujeto ha experimentado. Es comprensible, en tal caso, que los acontecimientos tempranos más importantes para la formación del sujeto sean aquellos que antes se presenten. Hasta el momento estamos en la primera de las tres fases primordiales de la experiencia psicolítica, la fase psicodinámica o freudiana.

El paso de la fase freudiana a la rankiana tiene lugar cuando la sustancia activa la mente psíquica o plano intermedio produciendo las siguientes y previsibles consecuencias fenomenológicas:

1. Disminución de los datos y recuerdos biográficos que se hallen grabados en el cuerpo del sujeto, en este caso, en la zona cerebral de los recuerdos.

2. Aparición de los “existenciales”, es decir, las estructuras que determinan la existencia humana. El tono de sufrimiento que afecta a esta fase podría deberse parcialmente a recuerdos dolorosos ligados a las experiencias de la gestación y el nacimiento.

Pero, en cualquiera de los casos, el tormento, la sensación de nostalgia y de *pathos* que afecta a la sufriente humanidad –y, de hecho, a toda forma de vida– se deriva fundamentalmente del hecho de que, en este momento, son mucho más patentes las limitaciones (*dukkha*) del plano terrenal.

3. En la experiencia de muerte y renacimiento que culmina esta fase, los factores rankianos podrían presentarse de nuevo, sin que ello suponga que no existan otras causas más básicas. El yo entra en el plano intermedio a través de la creencia –es decir, de la condensación– del alma en la mente. Es entonces cuando, como dicen los hindúes, *jiva* asume un cuerpo sutil. Y la inversión lógica de esta secuencia supone la disolución (es decir, la muerte) de la mente para que el alma pueda ser liberada (para poder renacer).

La sensación de liberación de las estructuras que aprisionan a la mente jalona el hecho de que la sonda psicodélica ha alcanzado el nivel de *alma*, un paso cuyas consecuencias fenomenológicas –relatadas por los sujetos de Grof en la fase transpersonal– podemos resumir del siguiente modo:

1. Mientras que el estadio rankiano «se caracteriza por... una polaridad muy extrema entre las experiencias muy positivas y las experiencias muy negativas» (I125), la vivencia ahora es fundamentalmente beatífica y el tema más frecuente es la “fusión extática”. Los sujetos «hablan de unión mística, de fusión entre el mundo subjetivo y el mundo objetivo, de identificación con el universo, de conciencia cósmica, de visión intuitiva de la esencia del ser, de nirvana budista, de *samadhi* védico, de la armonía de los mundos y de las esferas, de aproximación a Dios, etc.» (I29).

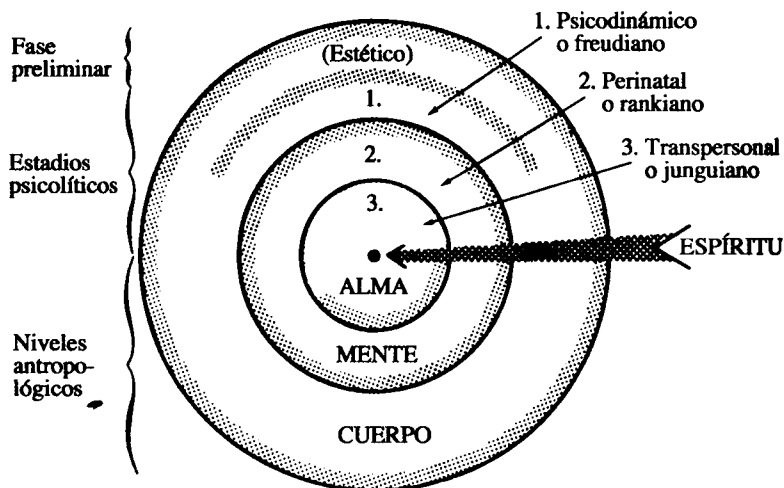
2. La experiencia es más abstracta. En su cúspide «suele carecer de contenido y habitualmente va acompañada de visiones de luz deslumbrante o de colores muy hermosos (azul celeste, dorado, el arco iris, los colores de la pluma del pavo real, etc.)» (*ibíd*) o asociados con el espacio o con ciertos sonidos. Cuando sus ropajes son más concretos tienden a manifestarse a través de un número ilimitado de arquetipos. Recordemos que el plano ce-

lestial que habita el alma es el plano de Dios y de los arquetipos. En consecuencia, si los distinguimos, dispondremos de una ontología de cinco grados en lugar de cuatro (véase la nota final 18 del capítulo 3), aunque no lo hemos hecho a efectos de simplificación.

3. El Dios que suele encontrarse es tan simple y poco antropomórfico que, a menudo, recibe el nombre de “ello”, lo cual se halla en agudo contraste con los múltiples dioses y titanes que pueblan el estadio rankiano.

Más allá del alma reside el *Espíritu*, una esencia tan inefable que todos aquellos que la han atisbado señalan diciendo que se encuentra “más allá” y que es “más que” todo lo que antes habían visto.

Veamos ahora una imagen que puede servirnos para ilustrar las correlaciones existentes entre la antropología primordial y la secuencia psicodélica:



Hasta el momento, hemos enumerado los descubrimientos empíricos de Grof y hemos señalado el modo en que encajan con sus teorías psiquiátricas (una especie de visión rankiana extendida), por una parte, y con la visión que sostiene la filosofía perenne acerca del ser humano, por la otra. Queda todavía por ver el modo en que los descubrimientos de los diecisiete años de investigación realizada por Grof han influido sobre su propio pensamiento.

Comprometido como estaba con llevar a cabo «la primera cartografía de territorios completamente desconocidos» (I267), Grof no podía prever dónde le conduciría su investigación. Lo que descubrió fue «la aventura intelectual y espiritual más fascinante de mi vida que me obligó a romper con los viejos sistemas y marcos de referencia y me abrió las puertas a regiones nuevas y fantásticas» (I250). Ya hemos señalado que la primera gran transformación de su pensamiento tuvo lugar cuando las sesiones psicolíticas le mostraron que el trauma del nacimiento tenía consecuencias mucho más dinámicas de las que él y sus colaboradores estrictamente freudianos habían supuesto. El psicoanálisis podía explicar este cambio, pero no los siguientes. «Cuando, en 1956, emprendí mi investigación con el LSD era un psicoanalista convencido —dice Grof— pero, a la vista de las observaciones clínicas cotidianas proporcionadas por las sesiones con el LSD, mi visión de las cosas resultó ser insostenible» (pág. 17). Básicamente, lo que era insostenible era «la imagen... tenebrosa... del ser humano sostenida por el psicoanálisis» (I382).⁷

Esta imagen, según la cual:

... el hombre es un animal social fundamentalmente gobernado por fuerzas instintivas ciegas e irracionales... contradice las experiencias de las sesiones de LSD o, cuanto menos, parece superficial y limitada. La mayor parte de las tendencias instintivas descritas por el psicoanálisis (deseos incestuosos, impulsos asesinos, impulsos canibalísticos, tendencias sadomasoquistas,

coprofilia, etc.) son tan comunes en las primeras sesiones del LSD que casi podrían ser consideradas como una evidencia experimental de algunas de sus asunciones básicas. La mayor parte de ellas, sin embargo, sólo perduran durante un breve período de tiempo ya que, cuando se trasciende ese dominio, advenimos a una imagen del hombre diametralmente opuesta a la anterior, según la cual la naturaleza más profunda del ser humano es la de una entidad que se encuentra en fundamental armonía con su entorno y se halla gobernado por valores universales intrínsecamente muy elevados [1382-83, correcciones no incluidas].

Este cambio en la visión antropológica de Grof se debe al efecto de los datos proporcionados por la investigación psicodélica. Hablando en términos psicoanalíticos podríamos decir que, si bien Freud descubrió la importancia de la experiencia infantil en el desarrollo ontogénico y Rank subrayó la importancia de la experiencia del nacimiento, los descubrimientos realizados por Grof van todavía mucho más allá hasta una etiología todavía más temprana —y recordemos que, en la teoría psicoanalítica, más temprano significa más intenso— hasta su límite absoluto. Así pues, su visión optimista del ser humano se deriva del descubrimiento de la influencia y del poder latente de los recuerdos de la temprana gestación, el recuerdo del modo en que discurrían las cosas cuando el útero todavía no se hallaba congestionado y todo discurría perfectamente. Pero, además de esa antropología revisada, Grof también ha llevado a cabo una revisión ontológica, para lo cual ha complementado sus habilidades psiquiátricas con una especial aptitud para la metafísica y la ontología. Todas esas aptitudes le han llevado a considerar muy atentamente los informes de sus sujetos en torno a la naturaleza de la realidad y, en uno de sus artículos más recientes —titulado «LSD and the Cosmic Game: Outline of Psychedelic Cosmology and Ontology» (véase la nota final 3 de este apéndice)—, da rienda suelta a esos informes. Dejando de lado por el momento su papel en tanto que psiquiatra investigador que le llevó a considerar que las experiencias

de sus pacientes estaban moldeadas —si no conformadas—, por sus experiencias formativas tempranas, en este artículo Grof asume una perspectiva fenomenológica y da voz a estos informes. La visión de la realidad que resulta es tan misteriosa como la que hemos perfilado en este libro y que, entrelazando citas del artículo de Grof con citas directas de este libro, podríamos resumir del siguiente modo:

La fuente última de la existencia es el Vacío, el silencio supracósmico, el Supremo no creado y absolutamente inefable.

La primera formulación posible de esta fuente es la Mente Universal. Aquí también, a falta de palabras, la Mente trasciende las dicotomías, polaridades y paradojas que acosan al mundo de lo relativo. Y, a efectos descriptivos, la trinidad vedántica —Existencia Infinita, Conciencia Infinita y Beatitud Infinita— resulta tan adecuada como cualquier otra.

Dios no se halla limitado a sus modalidades “abstractas” anteriores, sino que puede ser concretado como el Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento, Buda, Shiva o muchas otras figuras, porque estas modalidades no transmiten la calidad de lo último ni tampoco proporcionan respuestas finales.

Los mundos fenoménicos deben su existencia a la Mente Universal, la Mente que no se halla implicada en sus categorías. El ser humano y el mundo tridimensional que experimenta no es sino uno de los innumerables modos a través de los cuales la Mente se experimenta a sí misma. La aparente “materialidad” y finalidad objetiva del mundo físico, su marco espacio-temporal y las leyes de la naturaleza que se presentan como si fueran el *sine qua non* de la existencia misma son, de hecho, provisionales y relativos. En circunstancias excepcionales, el ser humano puede ascender a un nivel de conciencia en el que le es dado contemplar todo eso como uno de los muchos juegos limitadores de la Mente Universal. Encerrar esa Mente en esas categorías sería tan ridículo y absurdo como tratar de comprender la mente humana recurriendo exclusivamente a las reglas del ajedrez.

Las entidades creadas tienden a perder gradualmente el contacto con su fuente original y con la conciencia de su identidad prístina. En la fase inicial de esta caída, las entidades creadas mantienen el contacto con su fuente y la separación es lúdica, relativa y obviamente provisional. Una imagen muy ilustrativa de este estadio nos la proporcionan las olas del océano ya que, desde cierto punto de vista, son entidades individuales (lo cual nos permite hablar, por ejemplo, de una ola grande, rápida, verde y espumante), pero desde otra perspectiva, al mismo tiempo –y sin perder su individualidad relativa–, no cabe la menor duda de que forman parte del océano.

En el siguiente estadio, las entidades creadas asumen una independencia parcial, lo cual nos permite observar los principios de una especie de “filtrado cósmico”, un estadio en el que puede olvidarse provisionalmente la unidad con la fuente, del mismo modo que el actor que se halla en escena identificado con el personaje que representa puede olvidarse de su propia identidad.

El siguiente estadio de este proceso de división genera una situación en que (para todo efecto práctico) la individuación es permanente y completa y sólo de tanto en cuanto reaparecen indicios de la totalidad original, algo que puede ilustrarse por la relación que mantienen las células de un cuerpo con los órganos y con el cuerpo como totalidad. Las células son entidades separadas, pero funcionan como partes de órganos. Y aunque éstos posean más independencia, también cumplen con una función en el organismo completo. Así, la individuación y participación mantienen una relación dialéctica en las que complejas interacciones bioquímicas establecen fronteras provisionales que garantizan el funcionamiento global del organismo.

En el estadio final, la separación es prácticamente total. La relación con la fuente se ha perdido y la identidad original se ha olvidado por completo. El “filtro” es ahora cualquier cosa menos impermeable y se requiere de un cambio cualitativo para recuperar la unidad original, como ocurre, por ejemplo, con el copo de nieve, agua cristalizada que se ha evaporado del océano

y sólo puede recuperar la similitud exterior con su fuente experimentando un cambio estructural.

Los seres humanos que han logrado provocar este cambio simplemente afirman haber descubierto que, paradójicamente, las polaridades de la vida existen al tiempo que no existen, algo que también es cierto para contrarios tales como espíritu/materia, bien/mal, estabilidad/movimiento, cielo/infierno, hermoso/feo, agonía/éxtasis, etc. En última instancia, no existe ninguna diferencia entre el sujeto y el objeto, entre el observador y lo observado, entre el experimentador y lo experimentado, entre el creador y su creación.

En sus primeros años, el psicoanálisis tuvo que hacer frente a la hostilidad que despertaban sus investigaciones y sus teorías y sufrir el menosprecio de ser tachado como un subproducto de la retorcida imaginación de sus autores, una objeción a la que Freud replicaba diciendo que ningún cerebro humano podría haber inventado esos hechos y establecido esas relaciones si no se hubiera visto obligado a ello por la fuerza de los datos. Grof también podría haber replicado del mismo modo arguyendo que la “cosmología y la ontología psicodélica” desarrollada por sus pacientes era tan poco concebible como el sistema freudiano, pero no lo hizo, sino que se ha limitado a comportarse como un buen fenomenólogo, dejando que los hechos hablen por sí solos, ni empequeñeciéndolos y remitiéndolos a causas que, al pretender explicarlos, los justificaran, ni defendiendo a capa y espada su veracidad. Grof pone, como dicen los fenomenólogos, “entre paréntesis” su propio juicio con respecto a la supuesta veracidad de los hechos y se limita simplemente a registrar lo que sus pacientes le han dicho.

La idea de que el “mundo tridimensional” es sólo uno de los muchos mundos experienciales creados por la Mente Universal... les parecía mucho más lógica que la alternativa opuesta —tan frecuentemente tomada como cierta— de que el mundo ma-

terial tiene una realidad objetiva propia y de que la conciencia humana y la idea de Dios son meros productos de una materia muy organizada, el cerebro humano. Porque, cuando lo analizamos cuidadosamente, este último concepto presenta tantas incongruencias, paradojas y absurdos como el concepto descrito de Mente Universal. Los problemas de la finitud *versus* la infinitud del tiempo y el espacio, los enigmas en torno al origen de la materia, de la energía y del espacio y el misterio del impulso primordial parecen tan abrumadores y destructivos que debemos cuestionar si realmente merece la pena [pág. 11].

NOTAS

Capítulo 1

1. El lenguaje refleja este tipo de cuantificación tradicional. Y es que, según el diccionario, la palabra “jerarquía” —etimológicamente derivada del término griego *hier*, que significa “santo”— se refería originalmente a los diferentes órdenes de ángeles.
Un término alternativo podría ser el de “virtud”, con su doble connotación de bondad y de poder. En *La divina comedia*, de Dante, el cielo planetario y el cielo de las estrellas fijas que lo rodean son descritos como esferas concéntricas, «tanto más inmensas cuanto más virtuosas».
2. El famoso aforismo de Mills «mejor un Sócrates desdichado que un cerdo feliz» alude a la inadecuación de la felicidad en tanto que valor último de la realidad.
3. Willard Trask, traductor, *The Sacred and the Profane*. Nueva York: Harper & Row, 1961, pág. 12. [Versión en castellano: *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999.]
4. Cambridge: Harvard University Press, 1936, pág. 26. [Versión en castellano: *La Gran Cadena del Ser*. Barcelona: Icaria Editorial, 1983.]
5. «Todas las cosas individuales pueden ordenarse según su grado de potencialidad», W.D. Ross, *Aristotle*. Londres: Methuen, 1949, pág. 178. [Versión en castellano: *Aristóteles*. Buenos Aires: Sudamericana, 1957.]
6. *The Great Chain of Being*, pág. 59.
7. Veamos un ejemplo de lo que queremos decir: en cierta ocasión en que Freud estaba discutiendo con su biógrafo Ernest Jones sobre los fenómenos psíquicos, éste señaló: «Si uno creyera que los procesos mentales flotan en el aire, también podría creer en la existencia de los ángeles», después de lo cual, Freud zanjó la discusión con el siguiente comentario: «Y por qué no, incluso *der liebe Gott*» (es decir, incluso “en Dios”).
8. Richard Schuldenfrei, «Quine in Perspective», *The Journal of Philosophy*, LXIX, 1 (13 de enero de 1972), pág. 5.

9. La ciencia se centra en la observación metódica de la naturaleza, mientras que la tecnología se ocupa de su explotación controlada. Heidegger, por su parte, afirma que ambas son "provocadoras" y considera que el "control" y el "yo" son las motivaciones dominantes implícitas no sólo de la ciencia moderna sino también del concepto occidental de verdad. Pero Nietzsche se anticipó a Heidegger al considerar la ciencia moderna como el producto de la voluntad de poder que subyace a toda la historia y el pensamiento occidental.
10. Para ser más exactos, las matemáticas abarcan tanto el estudio de las relaciones numéricas como de las que no lo son (como los conceptos de "grande/pequeño", "coincide con/no coincide con", "incluido/no incluido"), donde estas últimas pertenecen exclusivamente al dominio de la lógica matemática. Por ello Whithead escribe: «Toda ciencia tiende hacia la perfección y se atiene al modelo ideal de las matemáticas».
11. Cobré conciencia de este punto en una conversación fortuita que tuvo lugar mientras enseñaba en el Massachusetts Institute of Technology. Cierta día me senté a comer al lado de un científico y, como suele ocurrirme en tales casos, la conversación derivó rápidamente hacia las diferencias existentes entre la ciencia y las humanidades. Nuestro diálogo había llegado a un callejón sin salida cuando mi interlocutor me señaló algo que yo había dicho con la vehemencia de quien ha hecho un gran descubrimiento. «¡Ya lo tengo! —exclamó—. La diferencia existente entre nosotros es que yo cuento mientras que usted no lo hace.»
12. En su libro *Where the Wasteland Ends*, Theodore Roszak propone «un cambio en la sensibilidad fundamental del pensamiento científico, aunque ello suponga revisar el carácter profesional de la actividad científica y el lugar que ocupa en nuestra cultura». Roszak aboga por una ciencia dominada por un "intelecto poético" que "subordine su investigación a encuentros contemplativos con la naturaleza que no se ocupan tanto de la expansión del conocimiento como de su profundización" (Garden City, Nueva York: Doubleday & Co., 1972), págs. 374-375. A lo que cierto científico respondió: «La ciencia no puede experimentar esa transformación sin destruirse porque, más allá de los factores humanos implicados en el proceso o en los resultados de su investigación, es esencialmente aséptica, objetiva y no humana», Steven Weinberg, «Reflections of a Working Scientist», *Daedalus*, CIII, 3 (verano de 1974), pág. 42.
13. Con la evidente salvedad de los numerólogos y los "matemáticos gnósticos", según los cuales los números son símbolos representativos de otros dominios de la realidad. En ese mismo sentido, Pitágoras y algunos miembros de la Academia platónica proclamaban —según señala Aristóteles— que "las formas son números".

Pero existe otro punto ligado a la distinción entre los números y las palabras que resulta de interés general. En el capítulo titulado «Information» de *Lives of a Cell*, Lewis Thomas señala que la ambigüedad es la cualidad que diferencia al lenguaje humano de otras modalidades de comunicación biológica:

La ambigüedad parece ser un componente esencial e indispensable para transmitir información de un lugar a otro mediante las palabras. Para poder comunicar un determinado significado, suele ser necesario provocar en el interlocutor una vaga sensación de extrañeza, cosa que no pueden hacer los animales ni las células... Sólo la mente humana está diseñada para operar de ese modo, programada para comprender el significado implícito en una afirmación y buscar nuevos sentidos (Toronto: Bantam Books, 1974), pág. 111.

[Versión en castellano: *La vida de las células*. Barcelona: Ultramar, 1977.]

Si bien el lenguaje humano es biológico en el sentido de que estamos programados para su aprendizaje —concluye diciendo el doctor Thomas—, es específico por cuanto, por decirlo de un modo paradójico, está “programado para la ambigüedad”.

Para el propósito del presente libro, sin embargo, que pretende prevenir contra el abuso de una modalidad de conocimiento que se centra en la importancia de los números monovalentes en desmedro de la polivalencia de las palabras, este particular tiene importantes consecuencias.

14. «Science and Values», en Philip Wiener, ed., *Readings in the Philosophy of Science*. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1953, pág. 599.
15. Gerald Holton, «The Roots of Complementarity», *Daedalus*, XCIX, 4 (otoño de 1970), pág. 1.023.
16. Jacques Monod, *Chance and Necessity*. Nueva York: Vintage Books, 1972, pág. 21. [Versión en castellano: *Las raíces del azar*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2000.]
17. Incluso en la época en que las proposiciones científicas ocupaban un lugar destacado en el campo de la filosofía, Wittgenstein subrayó que dejan «los problemas de la vida... completamente al margen» (*Tractatus*, 6.52). [Versión en castellano: *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.]
18. San Agustín advirtió esta misma distinción con respecto al tiempo cuando dijo: «Porque su naturaleza es tal, ¡oh Señor!, que lo mido pero no sé lo que mido».
19. *Journal of the Blaisdell Institute*, IX, 2 (1974), pág. 70.

Capítulo 2

1. Si el lector objetara que los espejos invierten la dirección derecha/izquierda pero no la de arriba/abajo, debería leer el artículo de Ned Block, "How the Mind Represents Spatial Relations", publicado en *The Journal of Philosophy*, LXXI, 9 (16 de mayo de 1974), pág. 259 y siguientes. Aunque no se trate de un tema relevante para nuestro propósito actual, ésta no es más que una pequeña muestra de las complejidades que presenta la visión reflejada.
2. Londres: Luzac & Company, 1958. [Versión en castellano: *El simbolismo de la cruz*. Barcelona: Icaria Obelisco, 1987.]
3. «Aunque el universo no comenzó necesariamente con el Big-Bang... nuestro universo empezó con la explosión primordial, puesto que no podemos obtener ninguna información de los supuestos eventos anteriores a ella», David Schramm, «The Age of the Elements», *Scientific American*, CCXXX, 1 (enero de 1974), pág. 70.
4. «Debes saber que, aunque el alma es la centésima parte de la punta de un cabello dividido cien veces es, sin embargo, infinita» (*Svetasvatara Upanishad*, V.9).
Esta equiparación entre lo infinitesimal y lo infinito pone de relieve el hecho de que los símbolos, al ser fragmentarios, nunca pueden captar más que un aspecto limitado de su referente. Lo que escapa al símbolo del punto matemático es el hecho de que es infinitamente mayor que los yoes y el universo que se derivan de él. «En consecuencia, debe ser complementado por otro cuyo centro sea este mundo y su circunferencia el entorno Infinito que todo lo abarca», Martin Lings, *What Is Sufism?* (Berkeley: University of California Press, 1975), pág. 22, [Versión en castellano: *¿Qué es el sufismo?* Madrid: Taurus, 1981]; véase también la figura de la página 79. Meister Eckhart, por su parte, invoca el simbolismo de este segundo círculo cuando escribe: «El alma que penetra en Dios, se libera del tiempo y del espacio... Pero es evidente que el espacio ocupado por el alma es más inmenso que los cielos, la tierra y la totalidad de la creación. Pero aún diría más ya que, aunque Dios multiplicase infinitamente los cielos y la tierra... no dejarían de ser del tamaño de la punta de una aguja cuando se las compara con el punto de vista del alma abismada en Dios».
5. «Cuando el ser humano sea capaz de enrollar el espacio como si fuera un pedazo de piel, el sufrimiento tocará a su fin» (*Svetasvara Upanishad*).
6. «Four Quartets: Burnt Norton», *The Complete Poems and Plays 1909-1950*. Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1952, pág. 119. [Versión en castellano: *Cuatro cuartetos*. Madrid: Cátedra, 1984.]

Capítulo 3

1. Ante el insólito espectáculo de un gorila que se exhibía en un circo itinerante, cierto chamán de Minnesota, después de pasar toda una noche de vigilia en una tienda de sudar, exclamó: «Debe tratarse de un cruce entre un gato y el hombre blanco». Recogido para el autor por Jean-Louis Michon, estudioso francés de los ojibways.
2. John Collier, *Indias of the Americas*. Nueva York: Mentor Books, 1947), págs. 104-107, [Versión en castellano: *Los indios de las Américas*. México D.F.: F.C.E., 1960]; citado en Gai Eaton, «Man as Vice-roy», *Studies in Comparative Religion*, otoño de 1973, un artículo con el que estamos en deuda por sus importantes contribuciones.
3. Aunque su número sea muy reducido, no cabe la menor duda acerca de la existencia de este tipo de metafísicos. Por nuestra parte, los hemos encontrado entre los colaboradores de una revista muy modesta al tiempo que ilustrativa llamada *Studies in Comparative Religion* (Pates Manor, Bedford, Middlesex, Inglaterra). Jacob Needleman ha recopilado varios ensayos procedentes de esta revista en un libro titulado *The Sword of Gnosis*. Baltimore: Penguin Books, 1974.
4. El término se deriva de la palabra *metaxia*, utilizada por Platón, una visión que, en opinión de Paul Friedländer, «debe de haber sido de capital importancia para él, la idea o visión de lo "daimónico" en tanto que reino "intermedio" ubicado entre el plano humano y el divino, un mundo que, gracias a su posición intermedia, "permite la unión del cosmos consigo mismo"», *Plato*, vol. I *An Introduction*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958. La formulación general de Tomás de Aquino a este respecto es la siguiente: «*Ordo rerum talis esse invenitur, ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media*», que significa «El orden de la realidad es tal que resulta imposible ir de uno a otro extremo sin pasar por el medio». Para una visión general de este plano de la existencia, véase Edward Conze, «The Intermediary World», *The Eastern Buddhist*, VI, 2 (octubre de 1974). Conze empieza con la afirmación de que «la tradición espiritual de la humanidad ha enseñado siempre y en todas partes la existencia de un *mundo triple*: el mundo natural, el mundo espiritual y un mundo intermedio ubicado entre ambos» (pág. 23). Luego procede a explicar las características de esta esfera intermedia desde la perspectiva del budismo, su especialidad académica, y dice: «La creencia en la existencia de un plano intermedio impregna la totalidad de las escrituras budistas. Ninguna comunidad budista ha prescindido nunca de esta creencia, algo que también se refleja en la doctrina del *trikaya* o las tres modalidades de existencia del Buda» (pág. 24).

5. Nos vemos obligados a utilizar este neologismo porque el término “animismo” ha acabado identificándose con una doctrina.
6. La palabra “arquetipo” resume tanto la noción de (a) antigüedad (como ocurre en el término “arqueología”) y, por extensión, de atemporalidad y primordialidad, con la de (b) rango o posición superlativa (como sucede en las palabras “archiduque” y “arzobispo”) y la de (c) norma o modelo (como en el término griego *arketupon*, que significa “lo que ha sido creado como pauta, molde o modelo”).
7. Puestos a buscar metáforas, los arquetipos pueden ser comparados a los campos magnéticos invisibles en torno a las cuales se organizan las limaduras de hierro. Es así como los arquetipos configuran el *tipo* de experiencia... aunque los contenidos concretos sean de orden completamente *individual*.
8. Si Jung hubiera comprendido esto al comienzo de su carrera y en ello hubiera basado su edificio psicológico, su pensamiento se hallaría en línea con la tradición primordial. Pero lo cierto es que su teoría *psicoide* fue un apéndice, al que, dicho sea de paso, se han resistido muchos de sus seguidores, que han preferido decantarse por su afirmación general de que los arquetipos se derivan del inconsciente colectivo que ha ido evolucionando a lo largo del proceso de desarrollo del ser humano. Así pues, las principales afirmaciones generales de Jung formaban parte de su peculiar cruzada para lograr que sus teorías fueran aceptadas como científicas, una empresa que no sólo originó inconsistencias en su “sistema” sino su propia versión del reduccionismo psicológico; véase Titus Burckhardt, «Cosmology and Modern Science», en Needleman, *The Sword of Gnosis*, págs. 153-178. Debemos ser, pues, muy cuidadosos al citar a Jung.
9. «Todos los pueblos primordiales... ven lo “más” en lo “menos”, en el sentido de que el entorno es, para ellos, el reflejo de una realidad superior que “contiene” a la realidad física y que posee una “dimensión espiritual” que escapa al hombre moderno» (Francois Petitpierre, «The Symbolic Landscape of the Muiscas», *Studies in Comparative Religion*, invierno de 1975, pág. 48).
10. En este punto debemos señalar nuevamente nuestra deuda con Gai Eaton, *Man as Viceroy*.
11. Son varios los motivos que nos llevan a incluir un caso de este tipo y es que, en la actualidad, son menos frecuentes y evidentes que en el pasado debido, tal vez, a que los seres humanos tendemos a ser más receptivos con aquello que creemos —ése es también el motivo, dicho sea de paso, por el que los freudianos tienden a soñar en clave freudiana— y el fenómeno de la posesión no encaja con la moderna perspectiva científica.

- ca. Pero también hay otra posible explicación, y es que el genocidio y el uso masivo de las armas nucleares han difundido tanto lo demoníaco en el plano terrestre que éste no tiene necesidad —ni tampoco tiempo— para aparecerse personalmente a nadie.
12. Londres: John Murray, 1961, págs. 86-89.
 13. Esta diferencia —entre el ser y la euforia como unidad de medida— explica por qué ciertos cosmólogos medievales ubicaron simbólicamente los infiernos en algún lugar entre el cielo y la tierra, y también por qué el islam dice que el trono del mal se encuentra situado entre los cielos y la tierra.
 14. Lamentamos la moderna limitación de la palabra “naturaleza”. El término original latino *natura* es una traducción del griego *physis*, que «originalmente abarcaba los cielos y la tierra... *Physis* alude al poder que emerge y al plano que se halla bajo su esfera de influencia». Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*. Garden City, Nueva York: Doubleday and Co., 1961, pág. 12. [Versión en castellano: *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 1992.]
 15. Por más espectaculares que puedan ser, los ejemplos aislados de los fenómenos paranormales jamás serán convincentes, por la sencilla razón de que los milagros nunca pueden demostrarse. En lo que concierne a las estadísticas —es decir, si ciertas mentes pueden burlar las leyes de la probabilidad y predecir de un modo significativamente superior a la media determinadas tiradas de dados o repartos de naipes—, la situación permanece prácticamente estancada en el mismo punto desde el momento en que comenzaron las investigaciones. Porque aunque los resultados superen los valores estadísticamente probables, lo hacen de un modo tan exiguo (por no mencionar el hecho de que las leyes de probabilidad pueden verse vulneradas tanto en un sentido positivo como negativo) que, dadas las legítimas diferencias de interpretación de los fundamentos lógicos de la misma disciplina estadística, tampoco sirven de mucho para ayudarnos a determinar la existencia o la inexistencia del fenómeno paranormal. Al igual que ocurre en cualquier otro campo, lo inferior no puede ayudarnos a demostrar ni refutar la existencia de lo superior. Merece aquí la pena citar la opinión de uno de los principales investigadores de los fenómenos parapsicológicos tras advertir que sólo el 3% de los profesionales lectores asiduos del *The New Scientist* negaba categóricamente toda plausibilidad a los fenómenos paranormales. En este sentido, Stanley Krippner dice: «A pesar de ello, los fenómenos psíquicos son tan frágiles e impredecibles que, en mi opinión, resultan refractarios a todo tipo de control», *Psychology Today*, octubre de 1973, pág. 110.

16. «Nuestro mundo no es sino la condensación fugaz y ocasional de un inmenso “más allá” que un día acabará resplandeciendo al tiempo que el plano terrenal se verá reabsorbido cuando haya completado su ciclo de coagulación material», Frithjon Schuon, *Logic and Transcendence*. Nueva York: Harper & Row, 1975, pág. 94. [Versión en castellano: *Lógica y trascendencia*. Palma de Mallorca: Olañeta, 2000.]
17. Las nociones intuitivas de que (a) nada puede suceder sin una causa, de que (b) la causa es mayor que el efecto, de que (c) lo mayor se halla más integrado que lo menor y de que (d) la sucesión de lo mayor no se detiene hasta alcanzar lo Supremo, es decir, el Infinito. «El papel del sabio no consiste —como acostumbran a pensar erróneamente los europeos— en erigir un sistema de pensamiento partiendo de la nada sino, por el contrario, en “ver” y luego “ayudar a que otros vean”, esto es, proporcionar claves», Frithjof Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy*. Londres: World of Islam Festival Publishing Company Ltd., 1976, pág. 149.
18. Por lo general, las cosmologías tradicionales ubican a Dios y a los arquetipos en planos ontológicos separados y le conceden un estatus superior. Así pues, cuando aplicamos esta distinción a los principales niveles de la realidad, debemos subdividirla en cinco que no en cuatro planos, que es la división que estamos utilizando. Así pues, aunque los arquetipos pueden ser considerados como las primeras creaciones de Dios, este libro se mantiene fiel al paradigma tradicional y los reduce a su expresión mínima, considerándolos como atributos de Dios, del mismo modo en que Plotino identificó la Inteligencia (*nous*) con sus objetos (las formas platónicas), y san Agustín consideró que esas formas constituyen las “ideas divinas” en la mente de Dios.
19. «No hay modo lógico de eludir el concepto de Infinito, es decir, de aquello que carece de todo límite. Y es que resulta imposible concebir un límite absoluto, porque ello equivaldría a establecer una frontera que sólo tuviera un único lado, algo tan imposible como una puerta que tenga una cara interna pero carezca de cara externa.» Lord Northbourne, *Religion in the Modern World*. Londres: Perennial Books, 1970, pág. 30.
20. «Si él es como nosotros, estamos perdidos», escribió Ignacio de Antioquía a los magnesios mientras era conducido a Roma para ser martirizado. Estoy en deuda con el padre Martin Boler —del Mount Savior Monastery, de Pine City, Nueva York— por esta referencia.
21. «El gran arte nos remite a las formas ideales... las apariencias... Pero ¿qué puede ser el arte para quien asciende con dificultades por el escarpado Camino que conduce a lo que está más allá de todo entendimiento y trasciende incluso las formas ideales? Para esa persona, los placeres intelectuales más sofisticados no dejan de ser sino espejismos donde

pueden quedar atrapados mientras el sendero directo que conduce a la verdad superior sigue aguardando sus pasos. Según se dice, sólo la existencia humana brinda la oportunidad de alcanzar la liberación absoluta. En este sentido, por ejemplo, los dioses no pueden alcanzar la liberación porque su condición de puro y exaltado gozo y conocimiento constituyen apegos mucho más poderosos que los terrenales», Ananda K. Coomaraswamy, «The Aims of the Indian Art», *Studies in Comparative Religion*, invierno de 1975, pág. 9.

22. C.G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*. Nueva York: Vintage Books, 1961, pág. 355. [Versión en castellano: *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona: Editorial Seix Barral, S.A., 1996.]

23. «Las sagradas escrituras... le llaman lo Innombrable [porque] está más allá de los nombres, no sólo en este mundo sino también en el porvenir», Dionisio el Areopagita, *The Divine Names and the Mystical Theology*, trad. por C.E. Rolt. Londres: S.P.C.K., 1971, pág. 61. En este caso, el énfasis de Dionisio recae en el hecho de que la Divinidad no *puede* nombrarse, pero en otra parte agrega, además, que tampoco *debe* nombrarse. Durante más de dos mil años, por ejemplo, los judíos tuvieron prohibido pronunciar el tetragrammaton de YHVH y por ello su vocalización ha caído en el olvido. El islam, por su parte, enumera noventa y nueve nombres de Alá y silencia el número cien. Y todo ello coincide con la siguiente afirmación de un jefe pigmeo: «Dios es aquél cuyo nombre ni siquiera debe pronunciarse».

Incluimos la frase de este nativo para subrayar que no es que nos hayamos olvidado de las religiones tribales sino que, dado que no hemos mantenido una relación directa con ellas, su inclusión se limita a la alusión a Mircea Eliade que aparece en la nota 3 del capítulo 1. Es evidente que no sólo debemos aplicar el epígrafe de tradición primordial a las grandes tradiciones históricas, sino también las arcaicas, como parece corroborar la obra de Joseph Epes Brown en torno a los nativos americanos.

24. El siguiente comentario de Martin Lings sobre los aforismos del *shaikh* Ahmad al-Alawi nos revela la dinámica de esta excepcional modalidad de discurso: «La sabiduría es un tesoro oculto que no siempre se nos presenta como tal. En el caso de paradoja, sin embargo, existe un elemento adicional ya que, en tal caso, la sorpresa provocada por lo inesperado activa la atención del oyente al tiempo que eleva su nivel de comprensión. En este caso, la extraña forma de la expresión constituye también una parte del mensaje que quiere transmitirse y la mente no debe suponer que esté familiarizada con nada más que un mero fragmento contemplado desde un determinado ángulo». *A Sufi Saint of the Twentieth Century*. Berkeley: University of California Press, 1971, pág. 204. [Versión en castellano: *Un santo sufí del siglo xx*. Madrid: Taurus, 1982.]

25. «Va de muerte en muerte quien ve la multiplicidad». *Katha Upanishad*, II.i.10.
26. Si a pesar de ello la mente insiste en concebir imágenes, debemos ser sumamente cautelosos para no imaginar a la indiferenciación como un espacio en blanco, como el cielo sin nubes, la tersa superficie del mar o la luminosidad de un paisaje abierto. Ese tipo de imágenes resulta inadecuado porque excluye a las nubes, las olas, las formas y los colores, pero lo más grave de todo (y contrariamente a su propósito) es que también excluye la atemporalidad. Porque todas las imágenes anteriormente mencionadas son estáticas (es decir, no cambian con el tiempo) y, en consecuencia, implican al tiempo y son, en este sentido, temporales. El instante no es estático y, por tanto, el uso de imágenes estáticas no permite transmitir la noción de aquello que trasciende toda temporalidad. Si no podemos resistirnos a la tentación de tratar de imaginar el infinito haríamos mejor en sustituir las imágenes anteriormente citadas con el recuerdo de aquellas situaciones en que nos hallábamos tan inmersos en lo que estábamos haciendo que perdiéramos completamente toda noción del tiempo. En este sentido, los místicos recurren de continuo a la imagería derivada de la relación sexual para simbolizar este particular. Es para evitar las interpretaciones simplistas del principio metafísico de la "unidad" que el vedanta *advaita* (*a* = no y *dva* = dos) advierte en contra del uso del término "uno" y aboga por el de "no dos". También suele decirse, en este sentido, que la Unidad no es tanto la negación de la pluralidad como la trascendencia de la separación. Citado en *The Essential Plotinus*, traducido por Elmer O'Brien. Nueva York: Mentor Books, 1964, pág. 18. Insistamos de nuevo en que los números pertenecen al campo de la ciencia y no al de la metafísica que, por su parte, se halla interesada en la cualidad.
27. No resulta difícil de imaginar un unicornio rosa, aunque nunca espere-mos encontrarnos con uno.
28. El célebre aforismo de Wittgenstein que afirma que «de lo que no se puede hablar, mejor es callarse», podría ser interpretado como refiriéndose al pensamiento discursivo y analítico racional. Pero no olvidemos la apostilla de Frank Ramsey cuando dijo «y tampoco puede silbarse». Este tipo de afirmaciones constituye una de las características que distinguen a la filosofía contemporánea de la tradicional. Así, mientras que la tradición, por su parte, trata de sugerir lo inexpressable y de alertar al ser humano de su importancia, la reciente filosofía occidental ha pretendido eliminarlo, aunque el último Heidegger y el último Wittgenstein demuestran el cambio que está aconteciendo a ambos lados del canal de la Mancha. La mencionada cita de Wittgenstein procede del *Tractatus*, una obra temprana pero, en su obra posterior, la im-

portancia de lo inefable fue ganando terreno y aunque nunca se retractó de su afirmación original —algo que, dicho sea de paso, hubiera suscrito cualquier místico—, llegó a creer que lo inefable se hallaba imbricado en las pausas del lenguaje (la “gramática”) y en el mismo tejido de la vida humana. Su pensamiento posterior puede ser considerado así como el esfuerzo sostenido por percibir el modo en que los atisbos de lo inefable impregnan el flujo y reflujo de la vida a través de las grietas del tejido lingüístico.

Capítulo 4

1. *The Varieties of Religious Experience*. Nueva York: Collier Books, 1961, pág. 401. [Versión en castellano: *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Edicions 62, 1986.]
2. Y esto no implica desconsideración alguna hacia las ciencias que nos han revelado todos estos hechos. Lo único que nos interesa subrayar es que el tamaño y la complejidad, por más imponentes que puedan parecernos hasta que nuestras mentes se habitúen a ellos, son explicables racionalmente y, en consecuencia, se hallan despojados de todo misterio. Pero esto no resulta aplicable al plano que estamos investigando.
3. «Hay quienes dicen que utilizamos dos lenguajes diferentes cuando nos referimos a los pensamientos, por un lado, y a los procesos neurológicos, por el otro. Pero lo cierto es que si usamos dos lenguajes diferentes es porque estamos hablando de dos cosas diferentes. Hablamos de los pensamientos que Shakespeare tenía mientras escribía sus obras y no de los pensamientos que tiene el ácido clorhídrico cuando disuelve el cinc, porque los hombres piensan mientras que los ácidos no lo hacen», Michael Polanyi, *Personal Knowledge*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958, págs. 389-390.
4. Princeton: Princeton University Press, 1975, págs. 81, 79, 80 y 48. [Versión en castellano: *El misterio de la mente*. Madrid: Pirámide, 1977.] Véase también el prefacio de sir John Eccles a *Critique of the Psycho-Physical Identity Theory*, de Eric Polten. La Haya: Mouton, 1973, que él mismo resume en las siguientes palabras: «El programa del... materialismo aspira a... reducir las experiencias conscientes a la ciencia de los estados cerebrales y, de ahí, a procesos físicos. De este modo, todo acabaría reduciéndose a las propiedades de la materia. Es así como sus esfuerzos por negar o ignorar la experiencia consciente han terminado abocando a un callejón sin salida manifiestamente absurdo» (pág. ix).
5. *Man on His Nature*. Nueva York: Doubleday Anchor Books, 1953, pág. 251. [Versión en castellano: *Hombre versus naturaleza*. Barcelona: Tusquets, 1984.]
6. *Ibid.*, pág. 260.

7. Véase Franklin Merrell-Wolf. *The Philosophy of Consciousness Without Objet*. Nueva York: Julian Press, 1973.
8. Esta observación adquiere pleno sentido si consideramos lo que nuestro colega Agehananda Bharati ha calificado como "rampismo rampante", la moda suscitada por los libros de Lobsang Rampa, pseudónimo de un fontanero inglés, y los de Jane Roberts, que pretende canalizar el pensamiento de una entidad desencarnada llamada Seth.
9. Allan Angoff, *Eileen Garrett and the World Beyond the Senses*. Nueva York: William Morrow & Co., 1974, págs. 40-41.
10. «El movimiento es la misma esencia e idea del alma», Platón, *Phaedrus*, 245d. «Todo lo que tiene el alma... [se] mueve por sí mismo», Aristóteles, *Physics*, 265b, 34.
11. Jalal al-Din Rumi, *Mathnawi*, V, 372-375. Traducido al inglés por R.A. Nicholson, en *Rumi, Poet and Mystic*. Londres: George Allen & Unwin, 1950, pág. 45.
12. Éste es el significado metafísico de la afirmación de san Pablo dirigida a los romanos: «Sé con la certeza que me confiere la autoridad de nuestro Señor Jesucristo que nada es impuro en sí mismo» (14:14).
13. «El anhelo de perfección... es ese deseo que hace que todo placer sea siempre incompleto, porque no existe alegría ni gozo tan grande en esta vida que pueda saciar la sed de nuestra alma», Dante, *Il Convivio*, III, vi, 3.
14. Citado en James, *Varieties of Religious Experience*, pág. 69.
15. Edna St. Vincent Millay, *Conversation at Midnight*. Harper and Brothers, 1937, pág. 30.
16. Citado en James, *Varieties of Religious Experience*, pág. 223.
17. *Ibíd.*
18. Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton: Princeton University Press, 1969, págs. 151-152. [Versión en castellano: *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*. Madrid: Destino, 1993.]
19. *The Complete Works of St. John of the Cross*, traducido por Allison Peers. Londres: Burns, Oates y Washbourne, Ltd., 1934, Vol. III, págs. 76-77. [Versión inglesa del original en castellano: *Obras completas de san Juan de la Cruz*. 2 vols. Madrid: Alianza, 1991.]
20. Él no es un símbolo o, por decirlo de un modo más exacto, sólo sirve como símbolo mediador con el plano superior. Considerada en relación con su modalidad infinita, la modalidad personal de Dios apunta más allá de sí mismo. En su propio plano celestial, existe sin atributo alguno y no debemos olvidar que la realidad de ese plano excede por completo a la nuestra. Las representaciones de Dios elaboradas desde nues-

tro propio plano poseen ineludiblemente un elemento simbólico en la medida en que nunca pueden equipararse al objeto que simbolizan, pero ello no les impide ser literalmente verdaderas en ciertos sentidos como, por ejemplo, cuando se afirma que Dios existe y que su grado de existencia es infinitamente superior al nuestro. La simbología es la ciencia de la relación existente entre los diferentes planos de la realidad (Ghazali) y no puede concebirse sin esa referencia.

21. Frithjof Schuon, *The Language of the Self*. Madrás: Ganesh & Co., 1959, págs. 54-55.
22. «Cuando la vida se me revela no puedo sino postrarme ante ella desde lo más profundo de mi corazón. Cuando la mente siente la necesidad de postrarse por igual ante los amigos y los enemigos, dioses y los demonios, los budas y las personas ordinarias, *este sentimiento conmueve profundamente todo mi ser, siento como si fuera el dueño del mundo entero* y me hago amigo de todos los seres, humanos o no», Hara Akegarasu, «O New Year!» *Zen Notes*, XXII (1 de enero de 1975), pág. 3 (las cursivas son mías).
23. Nikhilananda, *Ramakrishna: Prophet of New India*. Nueva York: Harper and Brothers, 1948, págs. 9-10.
24. Adaptado de las escrituras de Toshihiko Izutsu.
25. «La imagen del hielo y del agua resulta muy adecuada no sólo porque el agua cristalizada es más sustancial que en su estado líquido, sino también porque el volumen de una determinada masa de agua en estado líquido es menor que el volumen de la misma masa de hielo. De igual modo, la existencia de los mundos inferiores [planos terrenal e intermedio] depende de una Presencia del Ser relativamente pequeña si la comparamos con los gozos eternos del Paraíso [plano celestial], que no son sino sombras de la Beatitud Absoluta del Paraíso Supremo [el Infinito]», Martin Lings, *What is Sufism?* Berkeley: University of California Press, 1975, págs. 70-71.
26. Gai Eaton, «Man as Viceroy», *Studies in Comparative Religion*, otoño de 1973, págs. 239-240.
27. Idres Shah, *Tales of the Dervishes*. Nueva York: E.P. Dutton, 1970, págs. 23-24. [Versión en castellano: *Cuentos de los derviches*. Barcelona: Paidós, 1998.]

Capítulo 5

1. Abu Bakr Siraj Ed-Dim, *The Book of Certainty*. Nueva York: Samuel Weiser Inc., 1970, págs. 50-51.
2. Extraído de *The Problem of Pain*. Nueva York: The Macmillan Com-

- pany, 1943. [Versión en castellano: *El problema del dolor*. Madrid: Rialp, 1999.]
3. «“¿Cuál es la más extraordinaria de todas las maravillas?” “Que el ser humano, pese a ver morir a sus semejantes, crea que nunca morirá”.»
(*Mahabharata*)
4. Frithjof Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*. Londres: Perennial Books, 1969, pág. 169.
5. Principal, aunque no exclusivamente ya que, junto a sus revelaciones cuantitativas, la ciencia ha puesto también de relieve la elegancia de la naturaleza y, en ese sentido, ha ido más allá de lo que pretendía. «Si algo importante nos ha revelado la investigación acerca de la naturaleza del universo es que la indagación paciente nos proporciona respuestas más perfectas de lo que jamás hubiéramos podido llegar a imaginar», Fred Hoyle, *The Nature of the Universe*. Nueva York: New American Library, 1950, pág. 128.
6. *Ibíd.*, pág. 120.
7. Hoy sabemos que es ingenuo pensar en un vacío que esté realmente vacío, porque el vacío está, en última instancia, lleno de cosas muy pequeñas. La fundamentada ley que afirma que cuanto menor es la longitud de onda, mayor es la cantidad de energía nos permite extraer la conclusión de que «en un dedal de vacío hay más... energía que la que encierra todo el combustible atómico almacenado por el ser humano». Citado en Harold Schilling, *The New Consciousness in Science and Religion*. Filadelfia: United Church Press, 1973, pág. 110.
8. Los infinitos de los que nos habla la ciencia sólo son tales con respecto a sus categorías. Estrictamente hablando –y aunque ése no sea ahora nuestro tema– sólo existe un Infinito.
9. *Crest-Jewel of Discrimination*. Nueva York: New American Library, 1970, pág. 35. [Versión en castellano: *La joya suprema del discernimiento*. Barcelona: Editorial Teorema, 1982.]
10. Véase capítulo 11 de *El Sutra del Diamante*: «El inmenso tesoro amasado llenando de oro, plata, lapislázuli, cuarzo, ágata, coral y cornalina un número de galaxias igual al cuadrado del número de granos de arena que pueblan las riberas del Ganges sería menor que el que se deriva de la comprensión de solo cuatro líneas de este *sutra*». Extraído de *Buddhist Wisdom Books*, traducido por Edward Conze. Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1958, pág. 49.
11. Robert March, *Physics for Poets*. Nueva York: McGraw-Hill, 1970, pág. 128. [Versión en castellano: *Física para poetas*. México D.F.: Siglo XXI, 1995.]
12. «La física contemporánea ha acabado con toda esperanza de interpre-

- tar... los elementos... de la realidad física en términos sensoriales (viso-táctiles). La imaginación humana es incapaz de proporcionarnos el material para forjarnos un modelo adecuado de la materia... Resulta imposible elaborar... modelos pictóricos... de los niveles transfenómicos.» Milič Čapek. *Philosophical Impact of Contemporary Physics*. Princeton: D. van Nostrand, 1961, págs. 398-399.
13. «No admito que la indagación racional de las realidades deba recurrir al uso de imágenes», observó Platón en *Phaedo* (100A), habiendo aclarado que por “realidades” se refiere a todo aquello que reside en el extremo superior del continuo ontológico.
 14. *The Divine Names and the Mystical Theology*, traducido por C.E. Rolt. Londres: S.P.C.K., 1971, pág. 194.
 15. Citado en W.T. Stace, *The Teachings of the Mystics*. Nueva York: New American Library, 1960, pág. 62.
 16. Nicolas de Cusa, *De Visione Dei*, cap. IX, fin. [Versión en castellano: *La visión de Dios*. Pamplona: Eunsa, 1999.]
 17. *Teachings of the Mystics*, págs. 22-23.
 18. E. Kadloubovsky y G.E.H. Palmer, *Writtings from the Philokalia on the Prayer of the Heart*. Londres: Faber and Faber, 1951, pág. 132 (las cursivas son mías).
 19. Dioniso el Areopagita, *The Divine Names and the Mystical Theology*, pág. 143. [Versión en castellano: *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. Madrid: BAC, 1995.]
 20. «La resolución... de la paradoja de la partícula-onda... se superó... mediante la adopción de símbolos puramente matemáticos (procedentes de la mecánica cuántica) y eludiendo toda representación», Schilling, *The New Consciousness in Science and Religion*, págs. 78-79.
 21. Milič Čapek, *Philosophical Impact of Contemporary Physics*, pág. 266. [Versión en castellano: *El impacto filosófico de la Física contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1973.]
 22. *The Varieties of Religious Experience*. Nueva York: Collier Books, 1961, pág. 300.
 23. *Ibíd.*, pág. 372. «Los estados místicos no pueden mantenerse durante mucho tiempo. Excepto en algunos casos muy extraños, la duración promedio oscila entre la media hora y las dos horas.»
 24. Véase Marco Pallis, «Is There Room for “Grace” in Buddhism?», en Jacob Needleman, ed., *The Sword of Gnosis*. Baltimore: Penguin Books, 1974.
 25. Véase Daisetz Suzuki, *Collected Writtings on Shin Buddhism*. Kyoto: Shinshu Otaniha, 1973.
 26. Richard F. Plzak, Jr., «Paradox East-West», conferencia universitaria inédita, M.I.T., 1973, pág. 54.

27. «From Relativity to Mutability», en Jagdish Mehra (ed.), *The Physicist's Conception of Nature*, Dordrecht, Holanda/Boston, EE.UU.: D. Reidel Publishing Company, 1973, págs. 227-241.
28. Chicago: The University of Chicago Press, 1966, pág. 10. [Versión en castellano: *El pensamiento salvaje*. México D.F.: F.C.E., 1964.] Nuestro lenguaje todavía conserva el recuerdo de esta temprana visión según lo cual lo sublime –*sub-limen*– es lo que queda por debajo de los límites.
29. Fritjof Capra llama “camino con corazón” a este tipo de abordaje de la física. *The Tao of Physics*. Berkeley: Shambala, 1975, pág. 25. [Versión en castellano: *El Tao de la física*. Madrid: Luis Cárcamo, 1984.]

Capítulo 6

1. «El agujero negro de hoy en día es más que un agujero negro, es un símbolo, un “modelo experimental” y un ejemplo del colapso del universo predicho por Einstein», John Wheeler, en Jagdish Mehra (ed.), *The Physicist's Conception of Nature*. Dordrecht, Holanda/Boston, EE.UU.: D. Reidel Publishing Company, 1973, pág. 215.
2. He insertado una nota final que me parece interesante para que el lector pueda decidir por sí mismo. Cuando, en 1964, tuve mi primera audiencia con Su Santidad el Dalai Lama, tomé la decisión previa de no hacerle perder su precioso tiempo y terminarla al cabo de unos diez minutos. Pero cuando me puse en pie, él se levantó conmigo y, aunque hasta ese momento habíamos estado conversando mediante un intérprete, le escuché decir en inglés: «Debo tomar una decisión importante –luego hizo una pausa momentánea, esbozó una sonrisa y prosiguió, señalando hacia el diván–: Tome asiento, por favor». Cuando finalmente me marché –casi un par de horas más tarde– había pasado la mañana más memorable de toda mi vida.
Tengo claro que ese encuentro no se debió exclusivamente a mi buen *karma*. En Oriente se utilizan tarjetas de visita y la que le había enviado para solicitar su audiencia llevaba impresa, en la esquina inferior izquierda, el membrete del Massachusetts Institute of Technology, unas palabras que demostraron ser mágicas porque, más allá de toda su santidad y erudición, el Dalai Lama tiene un vivo interés por la ciencia y es muy aficionado a la mecánica y desmonta motores y relojes para volver luego a montarlos. Mi tarjeta de presentación le había despiestado y creyó tener la posibilidad de tener a un científico de carne y hueso en su sala de estar y decidió no perder esa oportunidad.
Lo que quería, dicho más concretamente, era corroborar la veracidad de

dos informes científicos que acababa de leer. Uno de ellos tenía que ver con el ADN y quería saber si refutaba la doctrina de la reencarnación. El otro estaba relacionado con diferentes teorías cosmológicas. Su Santidad había oído hablar de la teoría del estado estable de Hoyle, según la cual la rarificación de la materia provocada por la expansión del universo se ve compensada por un continuo flujo de hidrógeno (procedente de quién sabe dónde) y de la llamada teoría del Big-Bang (que postula el origen de nuestro universo en la explosión de un núcleo superdenso de materia). A estas dos teorías yo agregué una tercera, la llamada teoría del Bang-Bang-Bang de Harlow Shapley, según la cual la presente fase de expansión de nuestro universo se verá sucedida de otra de colapso. Cuando Su Santidad escuchó este tercer punto de vista asintió con la cabeza diciendo que era la que más correcta le parecía. Resulta interesante constatar que, desde entonces, la teoría del estado estable ha acabado desapareciendo del escenario científico y esperamos con interés cuál de las otras termina recibiendo el espaldarazo de los astrónomos.

Por hacer un inciso dentro de otro inciso, no puedo evitar agregar un punto que, aunque estrictamente hablando no tiene nada que ver con el tema, también se refiere al Dalai Lama. No conozco a nadie que haya estado en su presencia que no se haya visto sumamente impresionado y aunque, en mi caso, desbordó todas mis expectativas, ello no significa que emanase un halo o se hallara nimbado de una suerte de aura numinosa, sino todo lo contrario. Y es que, desde el mismo momento en que estreché mi mano, lo hizo con una firmeza comparada con la cual la mía parecía de gelatina y me quedé asombrado por su sinceridad, humildad y objetividad. Nunca antes —ni tampoco después— creo haberme hallado en presencia de una persona que fuera tan transparente. En muchas ocasiones he viajado al “Oriente místico” y con cierta frecuencia me han preguntado si he presenciado algún tipo de *siddhis*, los poderes sobrenaturales que, según se dice, acompañan, en ocasiones, al adiestramiento yóguico. Y mi respuesta, en tales casos, siempre era que jamás había presenciado ese tipo de fenómenos. Es cierto que había escuchado relatos de muchas personas que afirmaban haberlos presenciado directamente, pero yo nunca había conocido ninguno. Después de haber conocido al Dalai Lama, sin embargo, matizo esa respuesta. Me parece un auténtico milagro que alguien que ha sido educado como un rey y que, desde la edad de cuatro años, se ha visto rodeado de personas que le consideraban como una encarnación divina pueda sobrevivir sin el menor rastro de soberbia.

3. El 90% de la población de los Estados Unidos trabaja hoy en día por cuenta ajena, mientras que hace setenta años el 90% eran empleados por cuenta propia.

4. *Walden Dos* no representa, en este sentido, ninguna excepción puesto que su pobre convencimiento —más derivado de su ausencia de visión que de su falta de talento artístico— lo despoja de toda credibilidad.
5. Véase Phillip V. Tobias, *The Brain in Hominid Evolution*. Nueva York: Columbia University Press, 1971, págs. 96 y 100-103. Estoy en deuda con Gary Snyder, antropólogo y poeta en este punto y en el expresado en la siguiente nota.
6. Marshall Sahlins lo ubica en un período todavía más temprano, el paleolítico; la visión de que la transición que condujo de la sociedad cazadora-recolectora a la agrícola constituye un gran salto hacia delante no es más que un "prejuicio" neolítico. Oponiéndose a la extendida postura teórica actual, según la cual la única respuesta posible a la pregunta «¿Cómo lograron vivir los primitivos?» es la de cuestionar si tal existencia merece ser llamada vida, Sahlins postula en su *Stone Age Economics*. Chicago y Nueva York: Aldine-Atherton, Inc., 1972. [Versión en castellano: *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal S.A., 1983] que la suya fue, como afirma el título de su capítulo introductorio, «The Original Affluent Society» («La sociedad abundante original»). Y la abundancia en cuestión se refiere a una adecuada proporción entre medios y fines de modo que, al mantener bajo el listón de los objetivos, sus limitados medios resultaban más adecuados que los nuestros (a fin de cuentas "no carezco de aquello que no deseo"). Somos los modernos los que nos hemos condenado a una vida de trabajos forzados; el primitivo sólo trabaja para subsistir. «Los relatos de la vida de los cazadores y recolectores... hacen pensar en una media de tres a cinco horas por adulto y día dedicadas a la producción de alimentos» (pág. 34). El resto del tiempo lo pasaban dedicándose a la conversación, el ocio, el baile, el arte y el descanso. «El día del salvaje... no es sino un pasatiempo», señaló cierto explorador del siglo xvii (pág. 29). Con respecto a lo que nos ha proporcionado la industrialización, Sahlins afirma que: «Ésta es la era del hambre. Hoy en día, en la época de mayor potencial técnico, el hambre se ha convertido en una institución hasta el punto de que deberíamos invertir los términos de aquella supuesta verdad según la cual el hambre disminuye en función de la evolución de la cultura» (pág. 26).
7. *The New Yorker*, 4 de junio de 1974, págs. 107-108.
8. Chicago: University of Chicago Press, 1958, pág. 382. Las referencias de los párrafos siguientes corresponden a esta obra.
9. *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, traducción del padre Basil Krivosheine; reimpresión parcial de *The Eastern Churches Quarterly*, nº 4, 1938, pág. 3.
10. Jacques Monod, *Chance and Necessity*. Nueva York: Vintage Books,

1972, pág. 138. [Versión en castellano: *El azar y la necesidad*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2000.]

11. Véase la aguda crítica realizada por William Pollard en *Soundings*, LVI, 4 (invierno de 1973). Véase también John Lewis (ed.), *Beyond Chance and Necessity*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1974.

12. Murfreesboro, Tenn.: De Hoff Publications, 1957. Este libro demuestra, entre otras muchas cosas, que los llamados "eslabones perdidos" todavía siguen siéndolo. El ejemplo más habitualmente citado en favor de la hipótesis evolutiva es la supuesta genealogía de los equinos que Charles Deperet critica del siguiente modo: «La observación geológica establece formalmente que no existió ningún puente intermedio entre estos géneros, ya que el último *Palaeotherium* se extinguió hace mucho tiempo, en cuanto aparecieron los primeros *Architherium*, y éstos, a su vez, desaparecieron sin experimentar modificación alguna, antes de verse súbitamente reemplazados por la invasión del *Hipparion*.

»...La supuesta genealogía de los equinos es una falacia que simplemente nos muestra el proceso general por medio del cual el casco tri-dáctilo de un ungulado puede transformarse en varios grupos animales en un casco monodáctilo adaptado a la velocidad; pero en modo alguno ilustra el origen paleontológico del caballo.» *Le Transformations du Monde Animal*, págs. 107 y 105; citado por Burckhardt en la pág. 144 y por Dewar en la pág. 92.

Y por si estos autores resultan desconocidos para el lector agregaré una breve referencia del conocido Loren Eiseley: «El modo en que la criatura humana primordial acabó convirtiéndose en el *homo sapiens* precipitando la enorme expansión de su cerebro sigue siendo paradójicamente un misterio para la criatura que ha aprendido a pesar las estrellas y a manipular el mismo tejido del universo», «Fossil Man», *Scientific American*, CLXXXIX (diciembre de 1953), pág. 65. Acabaremos este punto con un último alegato de Murray Eden, un antiguo colega del Massachusetts Institute of Technology: «La teoría evolutiva neodarwiniana... se ha visto modificada hasta el punto de convertir sus premisas en una mera tautología», «Inadequacies of Neo-Darwinian Evolution as a Scientific Theory», en Paul Moorhead y Martin Kaplan, eds., *Mathematical Challenges to the Neo-Darwinian Interpretation of Evolution*. Filadelfia: The Wistar Institute Press, 1967, pág. 109. En este sentido, la "selección natural" ha demostrado ser una llave que puede ser utilizada para encajar en casi cualquier cerradura.

13. Nutley, N.J.: Craig Press, 1961. La principal contribución de este libro reside en la clara distinción que establece entre la "micro-evolución" (la evolución a escala pequeña y dentro de unos límites estrechos) que na-

dic pone en cuestión y la “mega-evolución” (la teoría de que la clase de los pájaros, por ejemplo, evolucionó de la clase de los reptiles), que realmente es «una filosofía que data de la época de la ignorancia biológica; una síntesis filosófica que se elaboró en el jardín de infancia de la biología».

14. Ver Jacob Needleman, ed., *The Sword of Gnosis*. Baltimore: Penguin Books, 1974.
15. *Mind*, LXX, 277 (enero de 1961), pág. 99.
16. *Le Figaro Littéraire*, 20 de abril de 1957. Citado en Burckhardt, «Cosmology and Modern Science», pág. 143.
17. En las varias semanas que han pasado desde que se escribieron esas palabras, ha habido signos de que el lapso de tiempo en cuestión puede ser más próximo a una década que a un siglo. Más interesante ha sido la aparición del artículo «Darwin's Mistake», de Tom Bethell, en el número de febrero de 1976 de la revista *Harper* (págs. 72 y 75). Su conclusión es la siguiente: «En mi opinión, la teoría de Darwin está al borde del colapso... a punto de ser descartada, pero tal vez como deferencia al venerable anciano que reposa en el silencio de la abadía de Westminster junto a sir Isaac Newton, sus funerales están haciéndose discretamente y con la menor publicidad posible».
18. *Nature*, CLXXIII, 4397 (6 de febrero de 1954), pág. 227.
19. *Journal of the Theory of Social Behaviour*, V, 2 (1976), pág. 172. Todas las referencias posteriores pertenecen a este artículo.
20. *The Sciences of the Artificial*. Cambridge: M.I.T. Press, 1969, págs. 95-98.
21. «Cosmology and Modern Science», pág. 147.
22. Después del capítulo 2 dedicado al simbolismo del espacio, nos sentimos más cómodos utilizando estos términos y confiamos en que el lector no les impute ningún falso literalismo.
23. Estamos hablando aquí del mito platónico, una consecuencia del cual es que el lector no podrá determinar cuán literalmente entendemos esas afirmaciones porque tampoco nosotros estamos muy seguros de ello. Lo único que sabemos es que son más ciertas que las alternativas que pretenden refutar.
24. «Aunque el moderno conocimiento científico nos revela muchas cosas anteriormente desconocidas... oculta o suplanta muchas más», Lord Northbourne, *Looking Back on Progress*. Londres: Perennial Books, 1970, pág. 116. El presente capítulo está en deuda profunda con este pequeño y lúcido libro.
25. «La experiencia de la muerte se asemeja a un hombre que ha vivido toda su vida en un cuarto oscuro y de repente es trasladado a la cima de una montaña, donde su mirada abarca un paisaje mucho más amplio

desde el que los afanes humanos se le antojan insignificantes. Es así como el alma alejada de la tierra y del cuerpo percibe la inagotable diversidad de las cosas y los inconmensurables abismos de los mundos que los contienen; por primera vez se ve en su contexto universal, en un encadenamiento inexorable y en una red de relaciones innumerables e insospechadas y cobra conciencia del hecho de que la vida no había sido un "instante", sino un "juego". Proyectado en "la naturaleza absoluta de las cosas", el hombre es ineludiblemente consciente de lo que es en realidad; se conoce a sí mismo ontológicamente y sin deformar bajo la perspectiva que le brinda la luz de las "proporciones" normativas del Universo.» F. Schuon, *Understanding Islam*. Baltimore: Penguin Books, 1972, pág. 85. [Versión en castellano: *Comprender el Islam*. Palma de Mallorca: Olañeta, 1987.]

26. John Nance, *The Gentle Tasaday*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975.
27. T.S. Eliot, «Four Quartets: East Coker», *The Complete Poems and Plays, 1909-1950*. Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1952, pág. 128.
28. *Svetasvatara Upanishad*, 11.5.

Epílogo

1. Joseph Addison, «Ode», n° 465 de *The Spectator*, 23 de agosto de 1712. John Ruskin distingue del siguiente modo los dos sentidos del término "original": «La virtud u originalidad que alienta al ser humano no es la *novedad* (como vanamente cree), sino la autenticidad; todo depende de la gloriosa facultad de conectar con la fuente de la que emanan las cosas y funcionar desde ahí».
2. Martin Lings, *What is Sufism?* Berkeley: University of California Press, 1975, pág. 15.
3. A menudo, la historia del arte pone de relieve la presencia de una pauta similar. «Por más extraño que pueda parecer, el logro de la perfección técnica va acompañado de un declive de la inspiración. Eso fue, precisamente, lo que ocurrió en Grecia y en la Europa posterior al Renacimiento. Es como si la concentración en la técnica dificultase el libre ejercicio de la imaginación. Pero, por más importantes que sean ambos, no debemos confundirnos con respecto a cuál es el primero», A.K. Coomaraswamy, «The Aims of Indian Art», *Studies in Comparative Religion*, invierno de 1975, pág. 7.
4. Debemos recordar aquí que Mahoma caracterizaba el combate físico como "la *jihad* menor" y que "la *jihad* mayor" era la que estaba dirigida contra el enemigo interno.

5. El manuscrito de Gai Eaton titulado «Choice and Responsibility» al que nos hemos referido de pasada en varias ocasiones será, cuando se publique, una buena introducción al tema.
6. Martin Lings, *What is Sufism?*, pág. 34.
7. *Ibíd.*
8. San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 136.13.
9. «El pesimismo y el cinismo de Freud sigue siendo el rasgo más contemporáneo de su pensamiento», escribió Ernest Becker en *The Denial of Death*. Nueva York: Free Press, 1973, pág. 94. En tanto que indicador puntual del talante actual, la frase sería interesante si terminase ahí, pero el hecho es que luego Becker prosigue diciendo: «... se trata de un pesimismo arraigado en la realidad, en la verdad científica». Y aunque nosotros hayamos dicho muchas cosas sobre la ciencia a lo largo de este libro, creo que ninguna es tan irresponsable como ésta. [Versión en castellano: *La negación de la muerte*. Barcelona: Kairós, 2001.]
10. *The Philosophies of India*. Nueva York: Pantheon Books, 1951, pág. 549. [Versión en castellano: *Filosofías de la India*. Buenos Aires, Eudeba, 1953.]
11. *Sermon*, 158.7; *Enarrationes in Psalmos*, 136.13.
12. Dionisio el Areopagita, *The Divine Names and the Mystical Theology*. Londres: S.P.C.K., 1971, pág. 191.

Apéndice: La evidencia psicodélica

1. Véase mi artículo titulado «Wasson's SOMA: A Review Article», *Journal of the American Academy of Religion*, XL, 4 (diciembre de 1972). [Versión en castellano: *La percepción divina*. Barcelona: Kairós, 2001.]
2. «El LSD, el psicoactivo más potente que jamás ha conocido el ser humano, es esencialmente un amplificador inespecífico de los procesos mentales. Lo que nos muestran las sesiones de LSD es tan sólo una exteriorización y magnificación de la dinámica que subyace a la naturaleza y a la civilización humana. Adecuadamente utilizada, la droga constituye una poderosa herramienta para una comprensión profunda de la mente y de la naturaleza del ser humano.» Extractado del libro de Stanislav Grof citado en la siguiente nota.
3. Este libro, el primero de una serie de cinco volúmenes, es *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research*. Nueva York: Viking Press, 1975. Sus artículos son los siguientes: «Beyond Psychoanalysis. I. Implications of LSD Research for Understanding Dimensions of Human Personality», *Dharsana International* (India, 1970); «LSD Psychotherapy and Human Culture», *Journal of the Study of*

Consciousness, Parte I, 1970, Parte II, 1971; «The Use of LSD in Psychotherapy», *Journal of Psychedelic Drugs*, 1970; «Varieties of Transpersonal Experiences: Observations from LSD Psychotherapy», *Journal of Transpersonal Psychology*, 1972; «LSD and the Cosmic Game: Outline of Psychedelic Cosmology and Ontology», *Journal of the Study of Consciousness*, 1972, y otro más que es su último artículo y cito en la siguiente nota.

4. «Theoretical and Empirical Basis of Transpersonal Psychology and Psychotherapy: Observations from LSD Research», *Journal of Transpersonal Psychology*, 1973. A menos que indique lo contrario, las siguientes referencias de este apéndice pertenecerán a este artículo, el último de Grof. Aunque su trabajo abarca un amplio espectro de sustancias psicodélicas, la mayor parte se centró en el LSD, por lo que limitaremos a ella nuestras referencias.
5. «Theory and Practice of LSD Psychotherapy» (I68) en lugar de publicarse en un solo volumen como era la intención original de Grof, este largo informe inicial de su estudio está siendo reelaborado para publicarse en cinco volúmenes, el primero de los cuales, como indica la nota 3, apareció en 1975. De aquí en adelante, las referencias al informe original irán precedidas de una I, indicando, de ese modo, que se trata de un artículo inédito. El número de página se refiere al artículo citado en la nota 4.
6. En el limitado rango proporcionado por el modelo freudiano, he insertado un comentario de Gordon Allport, decano de los teóricos del campo de la psicología de la personalidad de nuestro país. En sus últimos años en Harvard, Allport me invitó a hablar en sus seminarios sobre las posibles aportaciones de la psicología oriental a la comprensión de la naturaleza humana. Cierta año organicé mis comentarios en torno a “las cuatro psicologías” de la India, centrándome respectivamente en el *kama* (el placer), *artha* (la riqueza o el éxito mundano), *dharma* (el deber) y *moksha* (la liberación). La respuesta de Allport fue la siguiente: «Occidente tiene una detallada psicología del placer que gira en torno al llamado principio del placer de Freud. La “motivación de logro” de McClelland es nuestra psicología del éxito. En cuanto a la psicología del deber disponemos del superego de Freud y, en el campo de la psicología de la liberación, no tenemos absolutamente nada».
7. En la contraportada del libro de Rank que sirvió casi de biblia para una de las fases de los estudios perinatales de Grof puede leerse la siguiente cita de Nietzsche: «Lo mejor... es no haber nacido... Lo siguiente... es... morir pronto».

ÍNDICE

- aborigen, 116, 137
- Absoluto, 45, 105, 165
- Abu Bakr Siraj Ed-Din, cap. 5 n. 1
- Addison, Joseph, Epílogo n. 1
- Adler, Alfred, 96
- Agustín de Hipona, 55, 130, 139,
 - 170, cap. 1 n.18, cap. 3 n. 18,
 - Epílogo n.8
- agujeros negros, 69, 143, cap. 6 n. 1
- ahamkara*, 110, 111
- Ahman, al-Alawi, cap. 3 n. 24
- Al-Hallaj, Mansur, 107
- Alá, 100, 117
 - nombres de, cap. 3 n. 23
- Alce Negro, 50
- alegría y visión mística, 131
- Alexander, Samuel, 147
- Allport, Gordon, Apéndice n. 6
- alma, 93-107, 162, 168, 183-86, 187-188
 - e individualidad, 94
 - pneumatología y, 78
 - y ser, 96, 98
- alvar*, movimiento, 102
- ambigüedad del simbolismo y del
 - lenguaje, 32, cap. 1 n. 13
- amor, 96-99
 - «bucle» del, 104-105, 137
 - de Dios hacia el hombre,
 - 103-04
 - divino y humano, 104-107
 - del hombre hacia Dios, 102-103
 - e Infinito, 106, 112
 - del mundo, 170
- anatta*, 72
- ángeles, 37, 126, cap. 1 n. 1
- Angkor Wat, 43
- Angoff, Allan, cap. 4 n. 9
- antimateria, 135-36
- antropología, 133, 144-145
 - primordial, 78-115, 173, 188
- antropomorfismo,
 - conveniencia del, 71-73, 99-100
 - peligros del, 73, 99-100
- arcaica, visión, 21-23, 36-37
 - y tradición primordial, cap. 3 n. 23
- arenas, cuento de las, 114-15
- Aristóteles, 12, 23, 33, 82, 86, 97,
 - cap. 1 n. 13, cap. 4 n. 10
- arketupon*, cap. 3 n. 6
- Arnold, Matthew, 120
- arquetipos, 60-62, 68, 70, 157, 187-188,
 - cap. 3 n. 18
 - y Dios, 187-88, cap. 3 n. 18
 - y fuerzas psíquicas, 184
 - naturaleza psicoide de los, 61

Índice

- askesis*, 134
 astrales, cuerpos, 60
 astronomía, 19-20, 49-50
 atemporalidad, 164-165, cap. 3 n. 26
 Atila, 116
 Atman, 106, 107, 109, 123
 y Brahman, 131
 Auschwitz, 116
 Avogadro, número de, 121
axis mundi, 43
azar y la necesidad, *El*, 34, cap. 6 n. 10

 Bacon, Francis, 24
banquete, *El*, 99
bardos, 59, 67
 Bayazid, 134
 beatífica, visión, 162
 Beatriz, 98-99, 105
 Becker, Carl, 26
 Becker, Ernest, Epílogo n. 9
 Beckmann, Max, 84
 Belarmino, san, 139
 Bergson, Henri, 142, 144
 y la parapsicología, 88
 Bethell, Tom, cap. 6 n. 17
Bhagavad-Gita, 51
 Bharati, Agehananda, cap. 4 n. 8
 biología, 34, 142, 146-47, 155-156, 160
 Blake, William, 51, 135
 Bloch, Ernst, 142
 Block, Ned, cap. 2 n. 1
 Bohm, David, 36, 122, 123
 Böhme, Jakob, 130
 Boler, padre Martin, cap. 3 n. 20
 Brahma, 69
 Brahman, 74, 109, 123, 131
 Breuer, Josef, 177
 Brown, Joseph Epes, cap. 3 n. 23
 Buber, Martin, 48
 Buda, 50, 78, 112, 121, 130, 166, 170,
 179, cap. 3 n. 4

 Maitreya, 140
 naturaleza de, 107
 budismo, 50, 74, 179, 184, 187, cap. 3
 n. 4, cap. 4 n. 22
 Mahayana, 166
 Shingon, 133
 Véase también zen, budismo;
 Bultman, Rudolf, 39
 Burkhardt, Titus, 151, 157, cap. 3 n. 8,
 cap. 6 n. 12, n. 16
 Bury, J.B., 142
 Butterfield, Herbert, 19

 Cábala, 48, 50, 166
cantar de los cantares, *El*, 166
 cantidad, 21
 y ciencia, 29-32, 124
 Capek, Milic, cap. 5 n. 12, n. 21
 Capra, Fritjof, cap. 5 n. 29
 causas, finales, 33-34
 y ciencia, 33-34, 155-156
 celestial, rayo, 49
 cerebro, 80
 hemisferios del, 83-84
 y mente, 82-93
 chamanismo, 60
 chiítas, 166
 China, 50-51, 142, 172
 Chomsky, Noam, 146
 Chuang Tzu, 52-53
 cielo, 93, 183
 ciencia, 19-37, 116-138, 139-63,
 elegancia de la, cap. 5 n. 5
 y esperanza histórica, 140-141
 lenguaje cuantitativo de la,
 29-33, 36, 121, 124
 naturaleza de la, 27-31
 postmoderna, 126
 como símbolo, 116-38
 Véase también científicismo;
 ciencia ficción como religión, 41

- científica del mundo, visión, 19-37
y experiencia con LSD, 190-194
limitaciones de la, 25-28, 33-36,
cientificismo, 35, 117
como esperanza histórica, 141
como religión, 35-37
científico, método,
imposibilidad de expansión
del, 30
limitaciones inherentes al,
33-36
naturaleza del, 27-31
Collier, John, 56, cap. 3 n. 2
complementarios, unión de, 45-46
Confucio, 30, 164, 167
contraintuitiva, naturaleza, 124-129
control, objetivo de la ciencia, 29
Conze, Edward, cap. 3 n. 4, cap. 5 n. 10
Coomaraswamy, Ananda, K., cap. 3
n. 21, Epílogo n. 3
Corán, 71, 90, 117, 135, 162
Corbin, Henry, cap. 4 n. 18
cristianismo, 19, 42-43, 54, 104, 116,
119, 127, 151, 166
Cristo, 75, 103, 128, 130, 167, cap. 4
n. 12
y hemisferios cerebrales, 85
cruz, simbolismo de la, 42-54
cualidad, 34-37
y ciencia, 35-37
dificultad de medirla, 34-35,
121-22
como medida ontológica, 21
cuántica, mecánica, 124, 128, 130,
136
cuerpo, 80-81, 161-63, 183-184, 188
resucitado, 92-93
sutil, 60, 93, 185-186
Dalai Lama, cap. 6 n. 2
Dante, 98-99, 195, 170, cap. 1 n. 1,
cap. 4 n. 13
Darwin, Charles, 149, 155
darwinismo, 62, 139-63
demoníaco, 63-66, cap. 3 n. 11
Dennet, Daniel, 153-54, 156
Deperet, Charles, cap. 6 n. 12
desierto, padres del, 166
destino, 113-114
Dewar, Douglas, 151, cap. 6 n. 12
dhikr, 121
Dickinson, Emily, 38
dimensiones frente a niveles, 41-42
Dionisio el Areopagita, 38, 105, 128,
131, cap. 3 n. 23, Epílogo n. 12
Dios, 25, 39, 54, 67, 69, 72-77, 99-102,
131-132, 140, 150, 157, 159, 162-
163, 172, 188, cap. 2 n. 4
y amor del alma, 98-104
antropomórfico, 71-73, 99-101,
134-35, 157
atributos de, 21, 74, 170
muerte de, 25, 100
personal, 69-73, 99-101, 191
reino de, 140
y símbolos, 71-73, 99-100,
cap. 4 n. 20
transpersonal, 73-74, 100,
107-15, 188
Dirac, Paul, 135-36
divina comedia, *La*, cap. 1 n. 1
Dostoevsky, Fiodor, 91
Doyle, sir Arthur Conan, 92
dukkha, 187
Dyson, Freeman, 160
Eaton, Gai, cap. 3 n. 2, n. 10, cap. 4 n.
26, Epílogo n. 5
Eccles, sir John, cap. 4 n. 4
Eckhart, Meister, 107, 132, cap. 2 n. 4

Índice

- Edad Media, 24, 166
 Eden, Murray, cap. 6 n. 12
 Edwards, Mrs. Jonathan, 103-04
 Einstein, Albert, cap. 6 n. 1
 Eisle, Loren, cap. 6 n. 12
 Eje Inmutable, 52
 Eleusis, misterios de, 172
 Eliade, Mircea, 21-22, 36, cap. 3 n. 23
 Eliot, T.S., 53, cap. 6 n. 27
 Ellsberg, Daniel, 171
 emanación y origen de las especies, 157-158
 emergencia, 147
en-sof, 74
Enéidas, 105
 Engels, Friedrich, 171
ens perfectissimum, 56, 127
 «entropología», antropología como, 145
 epifenomenalismo, 184
 escolástica, 166
 ESP, 60
 espacio, 24, 38-54, 194
 curvo, 24, 50, 126, 131
 en el plano intermedio, 60
 relatividad del, 50, 136
 simbolismo del, 38-54
 esperanza, 139-163
 evolución y, 150
 horizontal, 141
 indispensable, 139
 y mente moderna, 141-142
 vertical, 140
 visiones sobre la, 144
 espiritismo, 92-93
 Espíritu, 40, 107-115, 134, 165, 168, 188
 e Infinito, 107, 161
 estado estable, teoría del, 147, cap. 6 n. 2
estados múltiples del Ser, Los, 23
estructura de las revoluciones científicas, La, 152
 europeo, pensamiento, cap. 3 n. 17
 evolución, 139-163
 crítica de la, 146-160
 emergente, 147
 y esperanza, 150
 tipos de, cap. 6 n. 13
evolución creadora, La, 142
Fedro, 105, cap. 4 n. 10, cap. 5 n. 13
fenómeno humano, El, 142, 151-152
 Feynman, Richard, 13, 160
filokalia, 129
 filosofía, 23, 37, 86
 moderna frente a tradicional, cap. 3 n. 28
 occidental, cap. 3 n. 17
 Finkelstein, David, 127
Física, cap. 4 n. 10
Flaws in the Theory of Evolution, 151
 formas platónicas, 61, 70-71, cap. 1 n. 13, cap. 3 n. 18
 Francisco, san, 130
 Freud, Sigmund, 62, 96, 149, 175, 177, 181, 193, cap. 1 n. 7, Apéndice n. 6
 pesimismo de, 189-190, Epílogo n. 9
 freudiano, estado, 177-178, 186, 188
 freudismo, 183, cap. 3 n. 11
 Friedländer, Paul, cap. 3 n. 4
 futurismo, 163
 Galileo Galilei, 33
 Garrett, Eileen, 92
 Ghazali, cap. 4 n. 20
 Goullart, Peter, 63
 gracia frente a esfuerzo, 133-134
 Gran Cadena del Ser, 23-24
gran cadena del Ser, La, 23, cap. 1 n. 4, n. 6

Gray, sir James, 153, 157
 Gregorio Nacianceno, san, 121
 Grof, Stanislav, 172-194, Apéndice
 n. 2, n. 3, n. 4, n. 5, n. 7
 Guénon, Réne, 23, 42, 53, 92
 Gurdjieff, G.I., 142, 149

hadith, 168
 Hakuin, 130
 Haldane, J.S., 127
 Hara Akegarasu, cap. 4 n. 22
 Heidegger, Martín, cap. 1 n. 9, cap. 3
 n. 14, n. 28
 Heilbroner, Robert, 144
 Hermes Trismegisto, 81
 hermética, tradición, 50
hier, cap. 1 n. 1
 hinduismo, 37, 69, 74, 187
 hiperespacio, 122, 136
 Hitler, Adolf, 116
 Hobbes, Thomas, 24
 Holton, Gerald, cap. 1 n. 15
 hombre, 78-115
 infinito y, 107
 y cosmos, 40, 49-50, 78, 81,
 149, 160
 véase también niveles de
 identidad;

hombre unidimensional, *El*, 31
horror religiosus, 73
 Hoyle, Fred, 122, 147, cap. 5 n. 5,
 cap. 6 n. 2
 Hui-neng, 130
 Hull, W.F., 154
Human Personality, 88
 humanista, 22, 119
 psicología, cap. 3 n. 15
 Huxley, Aldous, 135

Ibn el'Arabi, 105
 idea del Bien en Platón, 70, 99

idea del progreso, *La*, 142
 Ignacio de Antioquia, cap. 3 n. 20
 Ignacio de Loyola, 110
 India, 90, 123
 Indra, 123
 Indra, red de, 159
indriyas, 60
 inefable, visión mística, 130-132
Infierno, 170
 infierno, 93, 162, cap. 3 n. 13
 infinitas, dimensiones del espacio,
 122-23
 y ciencia, cap. 5 n. 8
 niveles de la naturaleza, 122-123
 Infinito, 40, 48-49, 58, 62, 69, 73-77,
 98, 134, 165, 172, cap. 2 n. 4
 y Dios, 73-77, 108-11
 imposibilidad de describirlo,
 73-77
 individual, cap. 5 n. 8
 noción ineludible de, cap. 3
 n. 19
 peligros de la imagen del,
 cap. 3 n. 26
 inteligencia artificial, 154-156, 159
 instrumentos,
 en la ciencia, 134
 en la religión, 134-38
 involución, 159
 Isaías, 130
 Islam, 100, 140, 166, cap. 3 n. 13, n. 23
 isomorfismo entre hombre y cosmos,
 40, 49-50, 78, 81, 149, 160
 Izutsu, Toshihiko, cap. 4 n. 24
 jainismo, 107
 James, William, 15, 78, 100, 132, 133,
 cap. 4 n. 1, n. 14, n. 16, cap. 5 n. 22,
 n. 23
 y la parapsicología, 88
 Jenófanes, 71

Índice

- jerarquía, 19-24
- jihad*, 167, Epílogo n4
- jiva*, 187
- jnana yogui*, 161
- joya suprema del discernimiento, La*, cap. 5 n. 9
- Juan, san, 130
- Juan de la Cruz, san, 105
- Jones, Ernest, cap. 1 n. 7
- judaísmo, 37, 166, cap. 3 n. 23
 - Infinito en el, 74
- Jung, Carl G., 61, 68, 73, 175, 180, cap. 3 n. 22
 - crítica de, cap. 3 n. 8
- kali yuga*, 57
- Kant, Immanuel, 88
- Kazantzakis, Nikos, 144
- kensho*, 130, 133
- Kepler, Johannes, 33
- Koestler, Arthur, 68, 88
- Krippner, Stanley, cap. 3 n. 15
- Kuhn, Thomas, 152
- Kulasekhara, Alvar, 102
- labor-oratorius*, 137
- lenguaje, 127, 130
 - y hemisferio cerebral izquierdo, 84
- ley del efecto, 153-56
- L'Erreur Spirite*, 92
- Lévi-Strauss, Claude, 21, 137, 145
- Lewis, C.S., 119
- libro tibetano de los muertos, El*, 67
- lila*, 159
- Lin-chi, 107, 108, 110
- Lin-yun, 130
- Lings, Martin, cap. 2 n. 4, cap. 3 n. 24, cap. 4 n. 25, Epílogo n. 2, n. 6
- Lives of a Cell*, cap. 1 n. 13
- locura, 63
- lógica ontológica, 70
- Looking Back on Progress*, cap. 6 n. 24
- Lovejoy, Arthur, 23-24, 36-37
- LSD, 172-194, Apéndice n. 2
- Lutero, Martín, 101
- luz, 76, 125-26
 - Dios como, 75-76
- magia, 63
 - y *maya*, 120
- Mahoma, 135, 167, 168, Epílogo n. 4
- mandala*, 43
- manifiesto comunista, El*, 171
- March, Robert, cap. 5 n. 11
- Marcuse, Herbert, 31
- Marx, Karl, 96, 142, 149
- marxismo, 62, 171
- Más allá de la libertad y de la dignidad*, 31
- materialismo, 86, cap. 4 n. 4
 - y ciencia, 156-157
- matemáticas, 77, 124, 130-131
- matemático, punto, 47-53, 168
- materia, 62-63, 168
 - y energía, 24-25
- Mauriac, François, 127
- maya*, 58
 - y magia, 120
- McClelland, David, Apéndice n. 6
- McDougall, William, 96
- Mead, George Herbert, 94
- mecanismos de mente y cuerpo, 82
- Medawar, P.B., 151-152
- medidas y cualidades, 34-36
- mente, 81-93, 161-62, 186, 188
 - y cerebro, 82
 - y mundo, 68-69
 - y sueños, 90-92
 - y vigilia, 89-92
- mente salvaje, La*,
- Mente Universal, 68-69, 191, 193-194

- Merrell-Wolff, Franklin, cap. 4 n. 7
 metafísica, 44-45, 55-77, 157
 y fracaso del cientificismo, 35
 LSD y, 190-194
metaxya, cap. 3 n. 4
 Metz, Johannes, 142
 Michon, Jean-Louis, cap. 3 n. 1
 milagros, cap. 3 n. 15
 Mill, John Stuart, cap. 1 n. 2
 Millay, Edna St. Vincent, cap. 4 n. 15
misterio de la mente, *El*, 82
 mística, 130, 166
 mística, experiencia, y LSD, 172-173,
 180, 187-188
 mística, visión, 130-34
 transitoriedad de la, 133-134
 misticismo, 69, 73, 75-76, 130, 131-133
 místicos renanos, 166
 mitos, 134, 146, cap. 6 n. 23
 modernidad *ver* moderno, mundo;
 moderno, mundo, 36, 55-58
 definición de, 25
 y esperanza, 141-142
 fundada en la «prevolución»,
 143
 y potencial humano, 169-170
 Moisés, 135
moksha, Apéndice n6
 Moltmann, Jürgen, 142, 163
 Monod, Jacques, 34, 150, cap. 1 n. 16,
 cap. 6 n. 10
 Montesquieu, 71
 Morgan, Lloyd, 147
 motor inmóvil, el, 98
Mu Mon Kan, 51
 muerte,
 experiencia con LSD y, 178-
 180, 184
 supervivencia corporal, 88,
 161-162
 Mumford, Lewis, 35
 mundo,
 división del, 21, 22, 124
 imperfección del, 169
 transparente a la perfección,
 170-171
 visión del, 164
 Myers, F.W.H., 88
 Nance, John, cap. 6 n. 26
 nativos americanos, 56-57, cap. 3 n. 23
 naturaleza, visión griega de la, 68,
 86-87
 nazis, 116
 Neanderthal, 145
 Needleman, Jacob, cap. 3 n. 3, n. 8,
 cap. 5 n. 24, cap. 6 n. 14
nembutsu, 133
 neofilia, 163
 neolítico, 145
 neurofisiología, 82-85
 Newton, Isaac, 24, cap. 6 n. 17
 Nicolás de Cusa, cap. 5 n. 16
 Nietzsche, Friedrich, 95, cap. 1 n. 9,
 Apéndice n. 7
 Nikhilananda, Swami, cap. 4 n. 23
nirguna Brahman, 74
nirvana, 51, 74
 niveles de identidad, 78-115, 81 fig.
 y experiencias con LSD, 175,
 186-190
 niveles de la realidad, 55-77, 79, 81
 subdivisión de los, cap. 3 n. 18
 véase también planos de la
 realidad;
 Northbourne, Lord, cap. 3 n. 19, cap. 6
 n. 24
nous, cap. 3 n. 18
nube del no saber, *La*, 162
 Véase también inefable, visión
 mística;
 números, 25, 29-32, 77, 124

Índice

- O'Brien, Elmer, cap. 3 n. 26
objetivo, conocimiento, 29, 33-34
occidental, civilización, 17, 22-23,
cap. 1 n. 9
y conocimiento objetivo, 145
hombre de la, 143
psicología de la, Apéndice n. 6
óptica, sensibilidad, 70
Oppenheimer, Robert, 127, 128, 129
optimismo, 169
e investigación con LSD, 189-190
opuestos, resolución de los, 46
origen interdependiente, doctrina bu-
dista del, 184
Origen, el Gran, 164-65
Original Affluent Society», «The,
cap. 6 n. 6
original, doble significado del término,
165
ortodoxa, iglesia, 43, 75
- Pablo, san, 42, 75, 93, 101, 121, 130,
cap. 4 n. 12
Palamas, san Gregorio, 78, 148
paleolítico, cap. 6 n. 6
Pallis, Marco, cap. 5 n. 24
paradoja, 193, cap. 3 n. 24,
en la ciencia, 127-128
en el misticismo, 129-130
paraíso, 128, 170
parapsicología, 68, 88
Pascal, Blaise, 53-54
pecado, significado del, 85
Penfield, Wilder, 82-83, 86, 186
pensamiento salvaje, *El*, 137
perdón, 162
Personal Knowledge, 146, cap. 4 n. 3
pesimismo,
en la teoría psicoanalítica,
189-190, Epílogo n. 9
y tradiciones, 169-170
- petitio*, 156
Petitpierre, François, cap. 3 n. 9
pigmeos, cap. 3 n. 23
Pitágoras, cap. 1 n. 13
planos de la realidad,
celestial, 62, 68-73, 79, 106, 107,
184, 187-88
intermedio, 59-68, 69, 70, 79,
92
errenal, 58-59, 62, 67, 68, 69,
79, 136-137, 157, 160, 168, 184
véase también niveles de la
realidad;
Platón, 23, 57, 71, 99, 105, cap. 4 n. 10,
cap. 5 n. 13
Plotino, 68, 71, 105, 106, cap. 3 n. 18
Plzak, Richard F., cap. 5 n. 26
pneumatología, 78
Po-Chang, 130
Polanyi, Michael, 83, 146, cap. 4 n. 3
Pollard, William, cap. 6 n. 11
Polten, Eric, cap. 4 n. 4
Popper, Karl, 27
porvenir humano, *El*, 144
posesión demoníaca, 62-66
Prajapati, 123
Pratitya-samutpada, 184
precisión, 31-32
predicción y ciencia, 29
presuponer las conclusiones, 153,
155-157
«prevolución», 143
principio esperanza, *El*, 142
Proclo, 23
progreso, 139-63
propósitos,
y ciencia, 33-34
y presuponer conclusiones,
155-156
psicoanalítica, pesimismo de la teoría,
189-190

- y LSD, 189-190
- psicodélica, terapia, 174, 175
- psicodélicos, 172-194
 - como amplificadores de la mente, 174, 178, Apéndice n. 2
 - frente a psicolítico, 177
- psicoides*, arquetipos, 61
- psicolítica, terapia, 173-83, 186-188
 - fases de la, 176-83, 186-188
 - freudiano, estado, 177-178, 186, 188
- y proceso de nacer, 182-184, 189
- rankiano, estadio, 179-81, 182, 186-88
- transpersonal, estadio, 180-181, 182, 187-188
- psicolítico frente a psicodélico, 177
- psicología,
 - cognitiva, 153-155
 - limitaciones de la, 78
 - occidental, Apéndice n. 6
 - y presuponer conclusiones, 155-156
 - primordial, 183
 - profunda, 68
- psicoquinesis, 61
- psiquiatría y explicación ontogenética, 181, 190
- Pura Posibilidad, Infinito como, 45
- Quine, Willard, 25
- raíces del azar*, *Las*, 68, 88
- Ramakrishna, 109
- Rampa, Lobsang, cap. 4 n. 8
- Ramsey, Frank, cap. 3 n. 28
- Rank, Otto, 179, 183, 190, Apéndice n. 7
- rankiano, estadio, 179-81, 182, 186-188
- realidad, 21
 - planos de la, 55-77
- Realms of the Human Unconscious*, Apéndice n. 3
- reduccionismo, 62, 147
- relatividad, teoría de la, 124, 126, 128, 132-133
- religión, 22-23, 25
 - cientificismo como, 35
 - desarrollo de la, 166
- religiones del mundo*, *Las*, 11
- Religions in the Modern World*, cap. 3 n. 19
- revelación, 166
- revelados, textos, 134
- Roberts, Jane, cap. 4 n. 8
- Robinson, John, 39
- Rolt, C.E., 38
- Ross, W.D., cap. 1 n. 12
- Rostand, Jean, 152
- Roszak, Theodore, cap. 1 n. 12
- Rumi, Jalal ad-Din, cap. 4 n. 11
- Ruskin, John, Epílogo n. 1
- Russell, Bertrand, 33
- Rutherford, Ernest, 133
- Ruysbroeck, 105, 128
- sagrado, 22, 56
- sagrado y lo profano*, *Lo*, cap. 1 n. 3
- Sahlins, Marshall, cap. 6 n. 6
- samsara*, 51, 131
- santo sufi del siglo XX*, *Un*, cap. 3 n. 24
- Sartre, Jean-Paul, 144
- satori*, 51, 130
- Saulo ver Pablo, san;
- scala naturae*, 25
- Schilling, Harold, cap. 5 n. 7, n. 20
- Schramm, David, cap. 2 n. 3
- Schuldenfrei, Richard, cap. 1 n. 8
- Schunon, Frithjof, 85, 106, cap. 3 n. 16, n. 17, cap. 4 n. 21, cap. 5 n. 4, cap. 6 n. 25
- secundarias, cualidades, 124

Índice

- selección natural, 155-56, cap. 6 n. 12
 como sustituto de Dios, 150-151
- Seng-ts'an, 52
- sentidos,
 datos de los, 33
 limitaciones de los, 118-119, 124, 126-127
- ser, 44-45, 48-49, 74-77, 170
 y alma, 96-99
 y bondad, 97
 y medida ontológica, 21
- Ser, 49, 74-75, 105, 110, 112, 162, 170
- Seth, cap. 4 n. 8
- Shah, Idries, cap. 4 n. 27
- Shankara, 72, 122
- Shapley, Harlow, cap. 6 n. 2
- Shekinah, 99
- Sherrington, Charles, 82, 86-87
- shruti, 135
- Shute, Evan, 151
- siddhis, 61, cap. 6 n. 2
- significado, 34
- simbolismo,
 en el Corán, 117, 135
 del espacio, 116-38
 y planos de realidad, 106, 117
- simbolismo de la cruz, *El*, 42
- símbolo, 99, 101
 ciencia como, 116-38
 Dios como, 71-73, cap. 4 n. 20
 frente a signos, 31-33
- Simon, Herbert, 155
- Sincero para con Dios*, 39
- Skinner, B.F., 31, 34, 154
- Smith, Cyril, 137
- smriti, 135
- Snyder, Gary, cap. 6 n. 5
- sociedad, 167-170
- sociopolítica, acción, 167
- Sócrates, cap. 1 n. 2
- sofista, *El*, 71
- Sófocles, 120
- soma, 172
- Spinoza, Baruch, 75
- Stace, W.T., 129, cap. 5 n. 15
- Starbuck, E.D., 101
- Steiner, George, 145
- Steinheim, hombre de, 159
- sub-limen, cap 5 n. 28
- sueño, 89-93, 183-84
 vida como, 120-121
- sufies, cuentos, 102-103, 114-115, 119-120
- sufismo, 61, 67, 108, 135, 166
- sukma-sarira, 59
- summum bonum, 122
- sunitas, 166
- sunyata, 74
- sutra del diamante, *El*, 130, cap. 5 n. 10
- Suzuki, Daitsetz, cap. 5 n. 25
- Sword of Gnosis*, cap. 3 n. 3, n. 8, cap. 5 n. 24, cap. 6 n. 14
- Tabla Esmeralda*, 81
- Tacit Dimension*, 83
- tantra, 172
- Tao, 52
 como Infinito, 74
- Tao Te King*, 47, 52
- taoísmo, 50-51, 64, 74
- tat tvam asi, 131
- Te-shan, 130
- tecnología, 26, 137
 y esperanza histórica, 141
- Teilhard de Chardin, Pierre, 142, 151, 161
- teísmo, 71-73
- teleología y ciencia, 34
- «teofanías» psicodélicas, ambigüedad de las, 172

- teología, 25, 39-40
Theology of Hope, 142
 Thomas, Lewis, 146, cap. 1 n. 13
 Thorndike, E.L., 153
 tiempo, 24-25, 45, 58, 84, 124, cap. 3
 n. 26, en el plano intermedio, 67-68
 Tobias, Phillip, cap. 6 n. 5
Todo y de todas las cosas, 142
 Tomás de Aquino, 98, 126, cap. 3 n. 4
Tractatus, cap. 1 n. 17, cap. 3 n. 28
Traditio, 164
Transformist Illusion, The, 151
 transpersonal, estadio, 180-181, 182,
 187-188
trauma del nacimiento, *El*, 179, 182
trikaya, cap. 3 n. 4
Tristes Trópicos, 145
- unanimidad, humana, 37
 unidad, 131
 universales, 70
 uno: significado metafísico del, cap. 3
 n. 26
Upanishads, 166
 Katha, cap. 3 n. 25
 Maitrayana, 78
 Svetasvatara, 163, cap. 2 n. 4,
 n. 5
 Taittiriya, 123
 utopía, 143-144
- vacío, 191
 naturaleza del, cap. 5 n. 7
 valores y esfera de la ciencia, 33-35
 Vedanta, 74, 191
 advaita, cap. 3 n. 26
 vedismo, 123, 166, 187
 verdad,
 carácter elusivo de la, 62
 objetiva, 25, 29
 y occidente moderno, 165-166
 que no nos necesita, 77
 subjetiva, 25
- Virgen madre, 166
 virtud, cap. 1 n. 1
 Vishnu, 102
 vitalismo, 34, 147
 Vivekananda, 133
- Walden Dos*, cap. 6 n. 4
 Walker, Percy, 14
 Weil, Simone, 13
 Weinberg, Steven, cap. 1 n. 12
 West, Rebecca, 14
What is Sufism?, cap. 2 n. 4, cap. 4 n. 25,
 Epílogo n. 2, n. 6
 Wheeler, John, 122, 123, 136, cap. 6
 n. 1
 Whitehead, Alfred North, cap. 1 n. 10
 Wiener, Norbert, 27
 Wiesel, Elie, 164
 Wigner, Eugene, 31
 Wittgenstein, Ludwig, cap. 1 n. 17,
 cap. 3 n. 28
 Wordsworth, William, 183
wu-wei, 52, 167
- YHVV, cap. 3 n. 23
yin-yang, 46, 47, 161
yugas, 57, 159
- zen, budismo, 107, 130, 133
 véase también budismo;
Zen Notes, cap. 4 n. 22
 Zimmer, Heinrich, 169
 zoroastrismo, 67