

ALGUNOS PRINCIPIOS METAFÍSICOS PERTENECIENTES A LA NATURALEZA

SEYYED HOSSEIN NASR

Hasta aquí hemos mencionado a la metafísica con frecuencia. Ahora es tiempo de definir lo que queremos decir con esta importantísima forma de conocimiento, cuya desaparición es responsable muy directamente de nuestro moderno atolladero. La metafísica, que de hecho es una sola y debe denominarse metafísica en singular, es la ciencia de lo Real, del origen y del fin de las cosas, del Absoluto y, bajo su luz, de lo relativo. Es una ciencia tan estricta y exacta como la matemática, y con la misma claridad y certidumbre, pero que sólo puede alcanzarse a través de la intuición intelectual y no simplemente a través del raciocinio. Así, difiere de la filosofía como se la entiende a ésta habitualmente¹. Más bien es una *teoría* de la realidad cuya concreción significa santidad y perfección espiritual, y por ello sólo podrá alcanzarse dentro del cuadro de una tradición revelada. La intuición metafísica puede ocurrir en cualquier parte —pues el “espíritu sopla donde quiere”, pero la comprensión efectiva de la verdad metafísica y su aplicación a la vida humana sólo podrá lograrse den-

¹ “Una doctrina metafísica es la encarnación en la mente de una verdad universal. Un sistema filosófico es un intento racional de resolver ciertas cuestiones que nos planteamos”.

tro de una tradición revelada que dé eficacia a ciertos símbolos y ritos en los que la metafísica debe confiar para su comprensión.

Esta ciencia suprema de lo Real, que bajo cierta luz es lo mismo que gnosis, es la única ciencia que puede distinguir entre lo Absoluto y lo relativo, entre apariencia y realidad. Es sólo bajo su luz que el hombre puede distinguir entre niveles de realidad y estados del ser, y ser capaz de ver cada cosa en su lugar en el esquema total de las cosas. Además, esta ciencia existe, como la dimensión esotérica, dentro de toda tradición ortodoxa e integral y está unida con un método espiritual derivado totalmente de las fuentes de la tradición en cuestión.

En las tradiciones del Oriente, la metafísica estuvo continuamente viva hasta hoy, y a pesar de las diferencias de fundamento hay una unidad de doctrina que justifica el uso del término “Metafísica Oriental”², aunque la metafísica no sabe de Oriente u Occidente. En Occidente, entre los griegos existió también una metafísica verdadera, del orden más elevado, en los escritos pitagórico-platónicos, y especialmente en Plotino. En todos estos casos, la metafísica es la exposición doctrinal que fue el fruto de un modo espiritual de vida. De modo parecido, en el cristianismo, se halla metafísica en los escritos de algunos de los primeros fundadores de la teología cristiana, como Clemente y Orígenes, Ireneo, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno, Erigena, Dante y Eckhardt, y, asimismo, Jacob Boehme. Entre los escritores ortodoxos hay una exposición metafísica aún más abierta y completa que la que se halla entre autores latinos. Pero hasta la teología oficial de la iglesia latina, espe-

² Sobre la metafísica oriental, véase R. Guènon, *La Métaphysique Orientale*. París, 1951.

cialmente la escuela agustiniana, contiene metafísica que, sin embargo, es mucho más oculta e indirecta.

En la filosofía occidental, sin embargo, desde Aristóteles, la infortunada práctica de considerar a la metafísica como una rama de la filosofía fue tal que, con la aparición de la duda filosófica, la metafísica también se desacreditó.

En este dominio, el racionalismo de la filosofía griega posterior fortificó la tendencia existente dentro de la teología cristiana oficial a subrayar más bien la voluntad y el amor que la inteligencia y el conocimiento sapiencial. Estos dos factores se combinaron para hacer de la metafísica y la gnosis un aspecto periférico de la vida intelectual del hombre de Occidente, especialmente a fines de la Edad Media y el Renacimiento. Lo que habitualmente se llama metafísica en la filosofía postmedieval, para la mayoría no es sino una extensión de la filosofía racionalista y, en el mejor de los casos, un pálido reflejo de la metafísica verdadera. La denominada metafísica, que filósofos como Heidegger criticaran y consideraran que había llegado a su fin, no es la doctrina metafísica que tenemos en mente. La metafísica, atada a una filosofía que es, a la vez, perenne y universal, no sabe de principio ni de fin. Es el corazón de la *philosophia perennis* a la que se refiriera Leibnitz.

En la medida en que la pérdida del conocimiento metafísico es responsable de la pérdida de la armonía entre el hombre y la naturaleza y del papel de las ciencias de la naturaleza en el esquema total del conocimiento, y por el hecho de que este conocimiento casi se olvidó en Occidente mientras continuó sobreviviendo en las tradiciones de Oriente, es hacia estas tradiciones orientales

que uno debe volverse a fin de redescubrir el significado metafísico de la naturaleza y revivir la tradición metafísica dentro del cristianismo. Si Oriente está aprendiendo por compulsión y necesidad las técnicas occidentales de dominación de la naturaleza, es de la metafísica oriental que uno deberá aprender cómo impedir que esta dominación se convierta en pura autoaniquilación.

Volviéndonos primero hacia el Lejano Oriente, vemos en la tradición china, especialmente en el taoísmo y también en el neoconfucianismo, una devoción a la naturaleza y una comprensión de su significado metafísico que es de la más grande importancia. Esta misma actitud reverencial hacia la naturaleza, junto con un fuerte sentido del simbolismo y una conciencia de la brillantez del cosmos y su transparencia ante las realidades metafísicas, ha de hallarse en el Japón. El shintoísmo fortaleció vigorosamente esta actitud. Es por eso que en el arte del Lejano Oriente, especialmente en las tradiciones taoístas y zen, las pinturas de escenas naturales son verdaderos iconos. No sólo evocan un goce sentimental en el espectador sino que transmiten gracia, y son un medio de comunión con la realidad trascendental.

En el taoísmo existe siempre la conciencia de la presencia de la dimensión trascendente simbolizada por el vacío tan dominante en las pinturas de paisajes. Pero este vacío no es no-ser en el sentido negativo, sino el No-Ser que trasciende incluso al Ser y es sólo oscuro debido a un exceso de luz. Se-
meja la oscuridad divina a la que se refiere Dionisio el Areopagita, o el desierto de la Deidad (*die wüsste Gottheit*) de Meister Eckhardt. Es por ello que este No-Ser o Vacío es también el principio del Ser, y a través del Ser, el principio de todas las cosas. Así, leemos en el texto sagrado del taoísmo, el *Tao Te-Ching*:

“Todas las cosas bajo el Cielo son productos del Ser, pero el Ser mismo es el producto del No-Ser”³. En esta sencilla afirmación está contenido el principio de toda metafísica, al señalar la estructura jerárquica de la realidad y la dependencia, de todo lo que es relativo, respecto del Absoluto y del Infinito, simbolizados por el Vacío o No-Ser que es ilimitado e ilimitable. De modo similar, Chuang-Tzu afirma el mismo principio, algo más acabado, cuando escribe:

“En el Gran Principio (de todas las cosas) nada había en toda la vacuidad del espacio; nada había que pudiera denominarse. Fue en este estado que nació la primera existencia —la primera existencia, pero aún sin forma corporal—. De esta cosa pudo entonces producirse (recibiendo) lo que llamamos su propio carácter. Lo que no tenía forma corporal se dividió; y luego, sin intermedio, existió lo que llamamos el proceso de conferir. (Los dos procesos) siguieron operando, y se produjeron las cosas. Cuando se completaron las cosas, se produjeron las líneas distintivas de cada una, que llamamos la forma corporal. Esa forma era el cuerpo que preserva en sí al espíritu, y cada uno tiene sus manifestaciones peculiares, que llamamos su Naturaleza. Cuando la Naturaleza fue cultivada, regresa a su propio carácter; y cuando se la alcanzó plenamente, existe la misma condición que al comienzo”⁴.

En la misma medida en que el Cielo, en el sentido metafísico, y en su característico uso chino, proviene del Origen y la Tierra, asimismo en su significado metafísico, del Cielo, el hombre deberá vivir en este mundo con plena conciencia de la jerarquía. Pues como lo afirma el *Tao Te-Ching*: “Los caminos de los hom-

³ L. Giles, *The Sayings of Lao Tzu*, Londres, 1950, pág. 22. Respecto a las doctrinas metafísicas chinas en general, véase *La Voie Métaphysique*, París, 1956; y M. Granet, *La Pensée Chinoise*, París, 1934.

⁴ *The Sacred Books of China, The Texts of Taoism* (versión de J. Legge), tomo 1, Nueva York, 1962, págs. 315-316.

bres son condicionados por los de la tierra, los caminos de la tierra por los del cielo, los caminos del cielo por los del *Tao*, y el *Tao* llega a ser por sí mismo”⁵. Así, el cielo es un reflejo del Principio Supremo, y la Tierra es el reflejo del cielo. La Tierra del taoísmo no es naturaleza profana que, como la gravedad, está opuesta a la gracia, sino que es una imagen de un prototipo divino cuya contemplación conduce ascendentemente hacia la realidad para la cual “cielo” es la expresión tradicional. Por esta razón, al mundo también podrá conocerse, en sentido metafísico y no empírico, a través de su Causa y Principio. “El Mundo tiene una Causa Primera, que puede considerarse como una Madre del Mundo. Una vez que se halló a la Madre, se puede conocer al Hijo. Conociendo al Hijo y conservando aún a la Madre, hasta el fin de sus días él no sufrirá daño”⁶. Está a salvo e indemne la ciencia que concreta la manifestación sin perder de vista el Principio.

Es de importancia cardinal que el *Tao* es el Principio, el camino de alcanzar el Principio y también el orden de las cosas. De hecho, es el orden de la naturaleza⁷ si recordamos todo lo que el Taoísmo significa con naturaleza. *Tao*, el Principio que es también el orden y la armonía de todas las cosas, está presente por doquier, está en todo lo que es grande o pequeño. “El *Tao* no se agota en lo que es máximo, ni está jamás ausente en lo que es mínimo; y por tanto se lo ha de hallar completo y difuso en todas las cosas”⁸. Para vivir en paz y armonía con el

⁵ J. Needham, *Science and Civilization in China*, tomo II, Cambridge, 1956, pág. 50. Needham interpreta esta sentencia como prueba de la creencia en el naturalismo científico, y hasta efectúa una comparación con Lucrecio. Pero hay un mundo de diferencia entre el "naturalismo" helenístico-romano y el "naturismo" de otras tradiciones en las que la sustancia de la naturaleza no se volvió profana sino que actúa como un medio para transmitir la gracia.

⁶ *The Sayings of Lao Tzu*, pág. 23.

⁷ Needham, *op. cit.*, págs. 36 y siguientes.

⁸ *The Sacred Books of China, The Texts of Taoism*, parte I, pág. 342.

Cielo, y para alcanzar este fin uno deberá vivir de acuerdo con el *Tao* y de conformidad con él, el *Tao* que impregna todas las cosas y también trasciende todas las cosas⁹. La Naturaleza, como el efecto directo del *Tao* y sus leyes, se alza como contraria a las trivialidades de los artefactos humanos y la artificialidad con la que el hombre se rodea. Pues, como lo dice Chuang-Tzu: “lo que es de la Naturaleza es interno. Lo que es del hombre es externo... El que bueyes y caballos deban tener cuatro patas es lo que pertenece a la Naturaleza. El que se deba poner un cabestro sobre la cabeza de un caballo, o una cuerda a través de la nariz del buey, es lo que pertenece al hombre”¹⁰. Es por ello que el objetivo del hombre espiritual es contemplar la naturaleza y unificarse con ella, “naturalizarse”. Esto no se propone en sentido panteísta o naturalista, sino en sentido metafísico, de modo que volverse natural significa morar plenamente junto al *Tao* que es, a la vez, trascendente y el principio de la naturaleza. El objetivo del sabio ha de estar en armonía con la naturaleza, pues a través de esta armonía llega la armonía con los hombres, y esta armonía misma es el reflejo de la armonía con el cielo. Chuang-Tzu escribe: “Todo el que vea claramente la excelencia de toda la naturaleza puede llamarse Tronco de Dios o Estirpe de Dios, porque está en armonía con la naturaleza. Todo el que ponga al mundo en acuerdo está en armonía con sus semejantes y feliz con los hombres. Quienquiera que esté en armonía con la naturaleza es feliz con la naturaleza”¹¹.

⁹ Refiriéndose a los sabios, Chuang-Tzu escribe: “(Tales hombres) por su quietud se vuelven sabios; y por su movimiento, reyes. Haciendo nada, se los honra; en su llana sencillez, nadie en el mundo puede contender con ellos (en procura de la palma) de la excelencia. La comprensión clara de la virtud del Cielo y de la Tierra es lo que se llama 'La Gran Raíz' y 'El Gran Origen' —quienes la tienen, están en armonía con el Cielo, y así producen todos los arreglos ecuánimes en el mundo—; son los que están en armonía con los hombres”. *Ibid.*, pág. 332.

¹⁰ Citado en Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy* (versión de D. Bodde), tomo I, Princeton, 1952, pág. 224.

¹¹ *The Sayings of Chuang Chou* (versión de J. Ware), Nueva York, 1963, pág. 88.

Ser feliz con la naturaleza significa precisamente aceptar sus normas y sus ritmos más bien que procurar dominarla y vencerla. A la naturaleza no se la debe juzgar según la utilidad humana ni el hombre terrestre debe convertirse en la medida de todas las cosas. No hay antropomorfismo conectado con la relación del hombre con la naturaleza¹². El hombre debe aceptar y seguir a la naturaleza de las cosas y no tratar de perturbar a la naturaleza por medios artificiales¹³. La acción perfecta es actuar sin actuar, sin autointerés y apego, o, en otras palabras, según la naturaleza que actúa libremente y sin codicia, lujuria ni motivos ulteriores. En el taoísmo existe, de hecho, una oposición a la aplicación de las ciencias de la naturaleza para el bienestar puramente material del hombre, como se observa en la célebre anécdota registrada en las obras de Chuang-Tzu:

“Hwang-Ti hacía diecinueve años que ocupaba el trono, y sus normas estaban vigentes en todo el reino, cuando se enteró que Kwang Khang-Tze (un sabio taoísta) vivía en la cima de Khung-Thung, y fue a verle. Le dijo: ‘He oído que estás bien familiarizado, Señor, con el *Tao* perfecto. Me atrevo a preguntarte cuál es su cosa esencial. Deseo recibir las influencias más sutiles del cielo y la tierra, y ayudar con ellas (al crecimiento de) los cinco cereales para alimentar (mejor) al pueblo. También deseo dirigir (la operación del) *Yin* y del *Yang*, para asegurar el bienestar de todos los seres vivos. ¿Cómo procederé para realizar esos objetos?’ Kwang Khang-Tze replicó: ‘Lo que deseas averiguar es la sustancia original de todas las cosas; la dirección que deseas tener es la sustancia cuando se hizo pedazos y se dividió. Según tu gobierno

¹² Véase Needham, *op. cit.*, págs. 49 y siguientes.

¹³ *Ibid.*, pág. 51.

del mundo, los vapores de las nubes, antes de juntarse, descenderían en lluvia; las hierbas y los árboles mudarían sus hojas antes de volverse amarillas; y la luz del sol y de la luna se apresuraría a extinguirse. Tu mente es la de un adulator con sus palabras plausibles (sólo en apariencia); —no es conveniente que te revele el *Tao* perfecto”¹⁴.

Debe recordarse que esta misma civilización china en la que se cultivaba semejante visión contemplativa de la naturaleza, y en la que existía hasta oposición a la aplicación de las ciencias de la naturaleza, desarrolló la física, la matemática, la astronomía y la historia natural, y además, se la conoció en toda la historia por su destreza y genio astrológicos. Además, debe recordarse que, en China, los alquimistas, geólogos y farmacólogos primitivos eran, en su mayoría, taoístas¹⁵; y que la polarización del Cielo y la Tierra y el significado religioso de la naturaleza persistieron mientras la tradición china siguió siendo vigorosa. El significado metafísico de la naturaleza, como se lo expone en el taoísmo, y también en el budismo, si bien inclusive contribuyó al desarrollo de las ciencias de la naturaleza, quedó como un equilibrio que preservó la jerarquía del conocimiento e impidió que la naturaleza se volviera profana.

Los chinos desarrollaron incluso un sistema astronómico, el *Hsüan yeh*, que como la astronomía postcopernicana se basaba en una concepción ilimitada

¹⁴ *The Sacred Books of China; The Texts of Taoism*, parte 1, páginas 297-298.

¹⁵ Este punto lo subrayó Needham en varias obras: “Por tanto, el significado antiguo de la observación de la Naturaleza está corporizado en la común denominación actual de un templo taoísta [*kuan*], y puesto que en sus comienzos la magia, la adivinación y la ciencia eran inseparables, no podemos asombrarnos de que sea entre los taoístas que tengamos que buscar la mayoría de las raíces del pensamiento científico chino”. “El Patrón de la Mística de la Naturaleza y del Empirismo en la Filosofía de la Ciencia, China (siglo III a. C.), Arabia (siglo X d. C.) y Europa siglo XVII d. C.), en *Science, Medicine and History, Essays in Honor of Charles Singer* (ed. E. Ashworth Underwood), Londres, 1953, pág. 361.

del tiempo y del espacio, y hasta lo usaron los preconizadores del sistema copernicano en Europa contra la astronomía ptolomeica. Pero, en China, este “cosmos abierto” se unía; a su vez a una explicación metafísica y jamás se permitió que se destruyera la armonía entre el hombre y la naturaleza, que es tan central en las tradiciones del Lejano Oriente.

En el Japón, de modo parecido, encontramos las concepciones taoístas y también budistas de la naturaleza provenientes de China, integradas con la religión local *Shinto* en la que, a su vez, como todas las ramas de la tradición chamánica, hay un énfasis particular sobre el significado de la naturaleza en un sentido de culto¹⁶. Entre un pueblo con notable sensibilidad artística se desarrolló el contacto más íntimo con la naturaleza, desde jardines peñascosos y pinturas de paisajes hasta arreglos florales, totalmente basado en el conocimiento de las correspondencias cósmicas, de la geografía sagrada, del simbolismo de las direcciones, las formas y los colores. Los métodos espirituales se aliaron estrechamente con la contemplación interior de la naturaleza y la intimidad con sus ritmos y formas. La ávida búsqueda de cosas japonesas en Occidente en años recientes es, en muchos casos, la señal de una nostalgia oculta de hallar paz con la naturaleza nuevamente y escapar de la fealdad del ambiente, creada por la tecnología moderna. En su devoción especial a la naturaleza como un medio de gracia y sustento espiritual, las tradiciones del Lejano Oriente en su metafísica, ciencia y arte tienen un mensaje cardinal para el mundo moderno en el que el encuentro del hombre y la naturaleza está casi siempre en la base de la

¹⁶ “En Asia, el chamanismo propiamente dicho no sólo se halla en Siberia sino también en el Tíbet (en la forma de *Bön-po*) y en Mongolia, Manchuria y Corea. La tradición china prebudista, con sus ramas confucianas y taoístas, está vinculada con la misma familia tradicional, y lo mismo se aplica al Japón, donde el chamanismo dio pábulo a la tradición *shinto* específicamente japonesa. La característica de todas estas doctrinas es una oposición complementaria de Cielo y Tierra; y un culto de la Naturaleza...”. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, pág. 72.

guerra y raramente de la paz que se busca con tanta avidez y se encuentra tan raramente.

Cuando nos volvemos hacia la tradición hindú, allí también hallamos una elaborada doctrina metafísica concerniente a la naturaleza, junto con el desarrollo de muchas ciencias en el seno del hinduismo, algunas de las cuales influyeron de hecho sobre la ciencia occidental a través del Islam. Cuando pensamos en la tradición hindú, nuestra atención se vuelve habitualmente hacia la doctrina vedántica de *Atman y maya*, considerándose al mundo no como una realidad absoluta sino como un velo que oculta al Yo Supremo. Una interpretación simplista de tal criterio, especialmente como predomina entre los pseudovedantinos modernos, concluiría en que, siendo el mundo *maya*, habitualmente traducido como ilusión, poco importa si uno vive en la naturaleza virgen o en el más feo medio ambiente urbano, ya sea que uno se rodee de arte sacro o de la peor basura producida por las máquinas.

Pero este criterio es el peor engaño posible. Es *maya* puro y simple. Lo que el hinduismo afirma, como todas las doctrinas orientales, es la necesidad de ganar la liberación respecto del cosmos que es *maya*. Pero *maya* es no sólo ilusión que es su aspecto negativo, sino también el juego o arte divino¹⁷. Vela al Yo Supremo, a la Realidad Absoluta, pero también la revela y pone en evidencia. Desde el punto de vista de *Atman o Brahman*, el Universo es irreal; sólo el Absoluto mismo es Real en el sentido absoluto. Para quien vive en *maya*, la realidad relativa en la que se halla es al menos, tan real como su propio yo empírico, y además, puede ser una ayuda en su obtención de la liberación. Aunque el

¹⁷ De hecho, así es como *maya* fue traducido por A. K. Coomaraswamy, aquel incomparable erudito del hinduismo y de la metafísica y el arte orientales en general.

cosmos es una prisión para el sabio, también es posible trascender esta prisión a través de un conocimiento de su estructura y hasta con su ayuda. Es por ello que el hinduismo, como tradición integral, desarrolló elaboradas ciencias cosmológicas y naturales, y hasta técnicas espirituales íntimamente vinculadas al uso de la energía dentro de la naturaleza. Empero, todas las ciencias, físicas matemáticas y alquímicas, lo mismo que las propiamente religiosas y espirituales, están conectadas con la matriz total tanto del hinduismo, y en ciertos casos del budismo, como con los principios metafísicos que dominan en toda la tradición¹⁸. Entre los seis *darshânas* o escuelas intelectuales del hinduismo ninguno es tan analítico y apegado al mundo corpóreo como el *Vaiseshika*. Esta escuela se interesa por el mundo físico y sostiene un criterio cabalmente atomístico empezando con los cinco elementos o *bhutas*, a partir de los cuales se forman los cuerpos. Superficialmente, parece un sistema más afín a la física atomística y mecanicista que se desarrolló en Occidente en la antigüedad y de nuevo en el siglo xvii, y que habitualmente era de sentimiento antirrelegioso¹⁹. Pero en el hinduismo como en el budismo, se desarrolló un atomismo combinado con una visión espiritual del Universo. El sistema *Vaiseshika* se basa en el conocimiento de las seis categorías o padârthas, que son: sustancia, atributo o cualidad, acción, generalidad, individualidad e inherencia. La sustancia misma es de nueve clases: agua, tierra, fuego, aire, éter, tiempo, espacio, mente y espíritu. El conocimiento del mundo físico, o, en última instancia, de estas seis categorías, es el

¹⁸ De la inmensa cantidad de obras sobre hinduismo en lenguas europeas, poquísimas entendieron el apropiado punto de vista hindú y expresaron el criterio de la tradición misma. En lo que concierne a las doctrinas metafísicas del hinduismo y la estructura de esta tradición, véase R. Guènon, *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines* (versión de M. Pallis), Londres, 1945; R. Guènon, *Man an His Becoming, According to the Vedanta* (versión de R. Nicholson), Londres, 1945; F. Schuon, *The Language of the Self*; y las muchas obras de A. K. Coomaraswamy, especialmente *Hinduism and Buddhism*, Nueva York (sin fecha). Véase, también, las lúcidas exposiciones de M. Eliade y H. Zimmer.

¹⁹ Por supuesto, hay excepciones sobre los que en el siglo xvii hablaban del atomismo de Moisés y relacionaban el criterio atomístico con el profeta hebreo mismo.

conocimiento correcto (*tattvajñāna*), un conocimiento que sólo podrá alcanzarse a través de la pureza interior y con la ayuda del *dharma* o la gracia, pues debe recordarse que, en el sistema *Nyāya-Vaiśeṣika*, encima de los seis *padārthas* está *Iśvara*, la Deidad Personal, que es la causa del mundo.

Un sistema tan analítico y tan fuertemente interesado en las cosas naturales como el *Vaiśeṣika*, tiene como su fin la liberación del alma respecto del mundo atomístico al que es atraída por el conocimiento falso²⁰. De hecho, al comienzo de uno de los principales tratados de esta escuela, el *Padārthadharmasāṅgraha*, se dice: “Un tratado que se ocupe de las propiedades de las cosas jamás podrá conducir a la felicidad suprema; como las palabras no pueden realizar nada, fuera de denotar los significados vernáculos”. Y a esa objeción se le da esta respuesta: “Un conocimiento de la naturaleza verdadera de las seis categorías —sustancia, cualidad, acción, generalidad, individualidad e inherencia—, a través de sus semejanzas y diferencias, es el medio de realizar la felicidad suprema”²¹.

El conocimiento del mundo externo es, en última instancia, el conocimiento de uno mismo, y ni siquiera una ciencia analítica cosmológica y natural está divorciada de la entelequia del hombre en el sentido supremo, o sea, la liberación

²⁰ “La esclavitud del mundo se debe al conocimiento falso que consiste en pensar como mi propio yo lo que no lo es, a saber, los sentidos corporales, el *manas*, los sentimientos y el conocimiento; el conocimiento falso es destruido una vez que se alcanza el conocimiento verdadero de los seis *padārthas*, y como dice Nyāya, de las pruebas, los objetos del conocimiento, y las otras categorías lógicas de la inferencia”. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, tomo I, Cambridge, 1922, pág. 365.

²¹ *Padārthadharmasāṅgraha* de Prasastapada (traducción de M. G. Jha), Allahabad, 1916, pág. 13. El mismo texto afirma: “Aquí también el declarar que el conocimiento de semejanza, etc., es el medio de beatitud suprema implica que tal beatitud es causada por un conocimiento verdadero de las categorías mismas; como no podría haber conocimiento de dicha semejanza, etc., con independencia de las categorías”, pág. 15.

respecto de toda limitación. Esto no es antropomorfismo. Por el contrario, es la única forma de conocimiento a través de la cual el hombre podrá escapar de las limitaciones de su propio ego. Respecto al fundador tradicional del sistema *Vaiśeṣhika*, Kanādā, se ha dicho: “Él [Kanādā] ha realizado el conocimiento de los principios (*tattvas*), del desapasionamiento y del señorío. Él pensó dentro de sí que el conocimiento de los principios de los seis *padārthas* (predicables), por medio de sus semejanzas y diferencias, es el único camino real hacia el logro de la autorrealización, y que eso lo realizarían fácilmente los discípulos a través del *dharma* (mérito o valor) del renunciamiento”²². Así, el conocimiento de la naturaleza está inextricablemente ligado a las leyes morales y espirituales y a la pureza de quien busca este conocimiento. Parece como si el hinduismo, como tantas otras tradiciones, hubiera sentido intuitivamente que el único modo seguro de penetrar en los misterios de la naturaleza y de cultivar la física, en el sentido universal de este término, es santificarse y buscar la vida santa.

Otro de los *darśhānas*, el *Sāmkhya*, que contiene una de las más elaboradas cosmologías y filosofías naturales de todas las tradiciones, empieza de modo parecido con el problema del triple dolor presente en el alma y el medio de eliminar este dolor, como lo afirma claramente el comienzo del *Sāmkhya Kārikā*²³. Los tres géneros de dolor, que son: el natural e intrínseco, como las enfermedades; el natural y extrínseco, como el dolor causado por una fuente externa; y,

²² *The Sacred Books of the Hindus* (ed. B. D. Basu), tomo VI, *The Vaiśeṣhika Sūtras of Kanādā* (traducción de Nandalal Sinha), Allahabad, 1923, pág. 2.

²³ “Del efecto lesivo de los tres géneros de dolor (*surge*) un deseo de conocer el medio de eliminarlo (al dolor). Si desde lo visible (el medio de eliminarlo) este (deseo) pareciera superfluo, no lo es, pues éstos no son absolutamente completos ni permanentes”. *The Sāmkhya Kārikā of Iśvar Kṛishna* (traducción de J. Davies), Calcuta, 1957, pág. 6. Para este análisis del *Sāmkhya*, empleamos algo de la obra persa de D. Shayegan, actualmente en prensa (Tehran University Press). Respecto al sistema del *Sāmkhya*, véase A. B. Keith, *Sāmkhya System*, Calcuta, 1949, y B. N. Seal (Vrajendranātha-Sila), *Positive Sciences of the Ancient Hindus*, Londres, 1915.

finalmente, el dolor divino o sobrenatural, causado por factores espirituales, sólo podrán ser vencidos por un conocimiento analítico de los tres principios de esta escuela, a saber, la sustancia primera o naturaleza (*Prakriti*), la materia manifiesta que está en estado de flujo (*vyakti*), y, finalmente, el Espíritu que no engendra ni es engendrado (*Purusha*).

El sistema *Sámkhya* trata de quitar el dolor y la aflicción del alma a través del conocimiento discriminativo, y *Sámkhya* mismo significa etimológicamente discriminación²⁴. Empieza con *Prakriti*, la maternal sustancia primera del Universo o de la Naturaleza en su sentido más vasto, desde el que, a través de la acción de las tres tendencias cósmicas o *gunas*, a saber, *satva*, *rajas* y *tamas*, o bondad, pasión y oscuridad, o las tendencias ascendente, expansivo o descendente, se introduce en la existencia todo el dominio cósmico. Hay veinticinco *tattvas* o principios cuyo conocimiento forma la base del sistema *Sámkhya*. Primero de todo, está la cuádruple división de las cosas en: lo productivo, que es *Prakriti*; lo que produce y es producido, como el intelecto o *Buddhi*; lo que sólo es producido, como los sentidos y los elementos; y, finalmente, lo que ni produce ni es producido, o sea, *Purusha*, el Espíritu Universal que está encima y es distinto de *Prakriti* y todos sus productos²⁵.

Además, está la división más pormenorizada de los *tattvas*. A través de la acción de los *gunas* que están presentes en todos los niveles de la realidad cósmica, primero se genera el *Buddhi* o el intelecto, y del *Buddhi*, el principio del Egoísmo o *Ahankara*. Del *Ahankara* proceden, a su vez, los cinco elementos sutiles

²⁴ “El modo de desarraigar la raíz del dolor es, así, la indagación práctica de la filosofía *Sámkhya*”. Dasgupta, *op. cit.*, pág. 265.

²⁵ Esta división cuádruple tiene pasmosa semejanza con *De divisione Naturae*, de Erigena.

(*tanmatra*), que son los principios burdos corpóreos. Asimismo, principios de los elementos burdos corpóreos. Asimismo, del *Ahankara* nacen los once sentidos que consisten en los cinco órganos sensorios, los cinco órganos de la acción, y la facultad receptiva y discriminativa (*manas*). De los elementos sutiles se producen los elementos burdos (*mahabuta*). Encima de todo este dominio está *Purusha* y el objeto de todas las ciencias de la naturaleza es precisamente, para el alma, desenmarañarse de las percepciones sensorias con las que, por error, se identifica a través de la acción del *manas* y del *ahankara*.

El Universo mismo, que nace del vientre de *Prakriti* o Naturaleza, se forma de modo tal que capacita al hombre para que la contemple en el sentido metafísico, y con ello alcance también, desde ella, su separación o catarsis²⁶. Además, una vez que el espíritu gana el conocimiento de la naturaleza, ésta misma ayuda a esta separación y se retira de la escena. Pues como leemos en el *Sámkhya-Kârîkâ*: “Tal como una bailarina que se exhibió en el escenario cesa de danzar, así la naturaleza (*Prakriti*) cesa (de producir) cuando se hizo manifiesta para el alma”²⁷. Así, tanto en el sistema *Sámkhya* como en el *Vaiseshika*, el conocimiento de la naturaleza conduce a la catarsis del alma y su liberación. Además, la Naturaleza misma es una ayuda en este proceso de realización y ayuda al espíritu que está armado con el conocimiento discriminativo.

²⁶ “Es para que el alma pueda contemplar a la Naturaleza, y volverse enteramente separada de ella, que se efectúa la unión de ambas, como la del cojo y el ciego, y a través de esa (unión) se forma el universo”. *The Sámkhya Kârîkâ*, pág. 34.

²⁷ *Ibid.*, pág. 67. Además, el comentario de *Tattva-Kaumudi* añade: “Así como un sirviente competente cumple el bien de su amo incompetente, por motivos puramente desinteresados, sin beneficio alguno para sí; de igual modo la Naturaleza dotada con los tres Atributos, beneficia al Espíritu sin bien alguno en retribución para sí. Así se establece el puro desinterés de los motivos de la Naturaleza”. *Tattva-Kaumudi* de Vâchaspati Misra (versión de G. Jha), Bombay, 1896, pág. 104.

Este tema de confiar en la naturaleza en la tarea de la realización espiritual se lleva a su conclusión plena en las prácticas conectadas con el *Tantra Yôga*. En el tantrismo, la *Sakti* o el principio femenino se convierte en la encarnación de toda la fuerza y todo el poder del Universo, y a través del uso de este mismo poder, como si cabalgase sobre las olas del mar, el *Yôgi* trata de traspasar la naturaleza y el océano de la manifestación cósmica. En el tantrismo, hay una elaborada correspondencia entre el hombre y el cosmos, y a la columna vertebral se la llama el *Meru* del cuerpo humano²⁸. De hecho, en el método tántrico o *sâdhana*, el cuerpo y la carne del hombre y el cosmos vivo son los elementos más fundamentales²⁹. El Universo es el “cuerpo del Señor”³⁰, muriendo y sepultándose en su seno, en los brazos de la naturaleza como la Madre Divina, el *Yôgi* halla su liberación. La muerte y la resurrección del *Yôgi* son muy parecidos al *solve et coagula* de los alquimistas cristianos medievales y, de hecho, el tantrismo se conectó en la India con la alquimia y presenta doctrinas muy parecidas a las de los hermetistas occidentales que también morían en el principio materno a fin de renacer en el espíritu y buscaban el “cuerpo glorioso” como los *yogis* tántricos buscaban el “cuerpo de diamante” (*vajrayâna*). El tantrismo, en su conexión con la alquimia, presenta una profundísima interpretación simbólica de la naturaleza, estrechamente asociada con un camino espiritual. Debido a su cercano paralelismo con la tradición alquímica cristiana es un medio efectivísimo de reunir ideas y doctrinas que en Occidente se perdieron y olvidaron hace tiempo.

²⁸ Véase Sir J. Woodroffe, *Introduction to Tantra Sâstra*, Madrâs, 1956, págs. 34-35.

²⁹ Véase M. Eliade, *Yôga, Immortality and Freedom*, Nueva York, 1958, pág. 204.

³⁰ Véase Sir J. Woodroffe, *The World as Power*, Madras, 1957, pág. 3.

La civilización india desarrolló también muchas grandes ciencias que se integraron por completo dentro de la estructura de la tradición. Los *Vedāngas*, que consisten en las seis ciencias de la fonética (*sikṣā*); el ritual (*kalpa*); la gramática (*vjākarana*); la etimología (*nirukta*); la métrica (*chandas*) y la astronomía (*jyotiṣha*), nacieron a fines del período *Brāhmaṇa* como ciencias inspiradas (*smṛiti*) como comentarios y complementos de los *Vedas* divinamente revelados (*śruti*)³¹. El *Vedānga* mismo significa literalmente “miembro del *Veda*” e implica que estas ciencias son una extensión del cuerpo principal de la tradición contenida en los *Vedas*. Debajo de estas ciencias está el *Upaveda* (el *Veda* secundario), que consiste en la medicina (*Ayur-veda*); la ciencia militar (*Dhanur-veda*); la música (*Gāndharva-veda*), y la física y la mecánica (*Sthāpatya-veda*). Además, a estas ciencias se las considera una aplicación, a dominios particulares, de los principios contenidos en los *Vedas*³². A esta estructura tradicional se integraron inclusive elementos tomados de fuentes babilónicas, griegas o iraníes.

Además, las ciencias de la aritmética (*vyāka-ganita*); el álgebra (*bījā-ganita*), y la geometría (*rekḥā-ganita*), que tan grandemente influyeran sobre la ciencia musulmana y occidental estaban estrechamente ligadas a los principios metafísicos del hinduismo, y también del budismo, como lo vemos en la relación existente entre lo indefinido del álgebra y el Infinito metafísico, o el número cero usado primero en la aritmética india y la doctrina metafísica del vacío (*śhunya*)³³. Había así, en cada nivel, un lazo intrincado e inextricable (entre las ciencias y los

³¹ Véase *Cultural Heritage of India*, tomo I, Calcuta, 1958, págs. 264-272 (capítulo sobre los *Vedāngas*, de V. M. Apte).

³² Respecto a los *Upavedas*, véase Guènon, *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, capítulo VIII.

³³ Sobre la relación entre el cero y el centro de la rueda cósmica, lo mismo que el vacío, véase A. K. Coomaraswamy, “Kha y Otras Palabras que Denotan Cero, en Conexión con la Metafísica del Espacio”, *Boletín de la Escuela de Estudios Orientales*, tomo VII, 1934, págs. 487-497.

principios metafísicos de la tradición. Ni la ciencia se cultivó jamás fuera del mundo intelectual de la tradición ni la naturaleza fue jamás profanada ni sometida a un estudio puramente secular.

Cuando nos volvemos hacia el Islam, encontramos una tradición religiosa más afín al cristianismo en sus formulaciones teológicas, pero que posee en su corazón una gnosis o *sapientia* similar a las doctrinas metafísicas de otras tradiciones orientales. En esto, como en muchos otros dominios, el Islam es el “pueblo medio”, el *ummah wasatah* al que se refiere el Corán, en un sentido tanto geográfico como metafísico. Por esta razón, la estructura intelectual del Islam y sus doctrinas cosmológicas y ciencias de la naturaleza pueden ser de máxima ayuda en el despertar de ciertas posibilidades dormidas en el cristianismo³⁴.

En el Islam, uno halla una elaborada jerarquía del conocimiento, integrada por el principio de la unidad (*al-tawhid*), que corre como un eje a través de todos los modos del conocimiento y también del ser. Hay ciencias jurídicas, sociales y teológicas; y hay ciencias gnósticas y metafísicas derivadas todas, en sus principios, de la fuente de la revelación que es el Corán. Luego, dentro de la civilización islámica, se desarrollaron elaboradas ciencias filosóficas, naturales y matemáticas, que se integraron a la opinión islámica y se volvieron totalmente musulmanas. En cada nivel del conocimiento, a la naturaleza se la ve bajo una luz particular. Para los juristas y teólogos (*mutakallimun*) es la base de la acción humana. Para el filósofo y el científico es un dominio que hay que anali-

³⁴ Respecto a las doctrinas cosmológicas del Islam, véase S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. En cuanto a las ciencias islámicas mismas, véase S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*.

zar y entender. En el nivel metafísico y gnóstico, es el objeto de la contemplación y el espejo que refleja las realidades suprasensibles³⁵.

Además, en toda la historia islámica ha habido una conexión íntima entre la gnosis, o la dimensión metafísica de la tradición, y el estudio de la naturaleza como lo hallamos en el taoísmo chino. Gran cantidad de científicos musulmanes, como Avicena, Qutb al-Dîn Hhirazi y Baha' al-Din 'Amili fueron sufíes practicantes o se adhirieron intelectualmente a las escuelas gnósticas iluminacionistas. En el Islam, como en la China, la observación de la naturaleza y hasta la experimentación estaban, en su mayoría, del lado del elemento gnóstico y místico de la tradición, mientras que el pensamiento lógico y racionalista quedó habitualmente apartado de la observación real de la naturaleza. Jamás ocurrió la alineación que se halla en la ciencia del siglo XVII, a saber, una unión del racionalismo con el empirismo que, sin embargo, en la actualidad está totalmente divorciada del experimento único que era central para los hombres de la antigüedad, a saber, el experimento con uno mismo a través de una disciplina espiritual³⁶.

En el Islam, el vínculo inseparable entre el hombre y la naturaleza, y también entre las ciencias de la naturaleza y la religión, ha de hallarse en el Corán mismo, el Libro Divino que es el Logos o el Verbo de Dios. Como tal, es

³⁵ Véase S. H. Nasr, *Islamic Studies*, Beirut, 1966, capítulo v, “*El Significado de la naturaleza en Varias Perspectivas Intelectuales del Islam*”, y capítulo XIII *Contemplación y Naturaleza en la Perspectiva del Sufismo*.

³⁶ Hasta en el Renacimiento, muchos observadores y experimentadores, lejos de ser racionalistas, estaban impregnados de las escuelas cabalísticas, rosacruces u otras de carácter místico, como lo demuestra claramente W. Pagel en su “*Motivos Religiosos en la Biología Médica del Siglo XVII*”. *Boletín Historia de la Medicina*, 1935, tomo II, No 2, págs. 97-128; N° 3, págs. 213-231; No 4, págs. 265-312. En cuanto al caso del taoísmo, véase Needham, *Science and Civilization in China*, tomo II, págs. 91 y siguientes, además de su artículo ya citado.

tanto la fuente de la revelación, que es la base de la religión, cuanto la revelación macrocósmica que es el Universo. Es, a la vez, el Corán documentado (*al-Qur'an al-tadwini*) y el “Corán de la creación” (*al-Qur'an al-takwini*) que contiene las “ideas” o arquetipos de todas las cosas. Es por ello que el término que se usa para significar los versos del Corán o *áyah*, quiere decir también los acontecimientos que ocurren dentro de las almas de los hombres y los fenómenos en el mundo de la naturaleza³⁷.

La revelación a los hombres es inseparable de la revelación cósmica que es también un libro de Dios. Empero, el conocimiento íntimo de la naturaleza depende del conocimiento del significado interior del texto sagrado o de la interpretación hermenéutica (*ta'wil*)³⁸. La clave del significado interior de las cosas radica en el *ta'wil*, al penetrar del significado externo (*zahir*) en el interior (*batin*) del Corán, un proceso que es precisamente lo contrario de la crítica superior de hoy. La búsqueda de las raíces del conocimiento en el significado esotérico de un texto sagrado se halla también en Filón y ciertos autores cristianos medievales como Hugo de Saint Victor y Joaquín de Flora. Fuera de la corriente principal de la ortodoxia cristiana, se halla después del Renacimiento en escritores como Swedenborg. Sin embargo, es precisamente esta tradición la que toca a su fin en Occidente con la obliteración de las doctrinas metafísicas que dejan al texto sagrado opaco e incapaz de responder a las preguntas planteadas por las ciencias naturales. Al quedarse sólo con el significado externo de

³⁷ De hecho, el Corán afirma: “Les mostraremos nuestros portentos sobre los horizontes y dentro de ellos mismos, hasta que en ellos se manifieste que esta es la Verdad.” (XLI; 53) (versión de Pickthall); véase Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, pág. 6.

³⁸ Véase H. Corbin (en colaboración con S. H. Nasr y O. Yahya), *Histoire de la Philosophie Islamique*, París, 1964, págs. 13-30; y H. Corbin, “*L'Intériorisation du sens en Herméneutique Soufie Iranienne*”, Éranos, Jahrbuch, xxvi, Zurich, 1958. Véase también S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Londres, 1966, capítulo II.

la Sagrada Escritura, los teólogos cristianos posteriores no pudieron encontrar otro refugio que un fundamentalismo cuyo vuelo patético antes de la ciencia del siglo XIX está aún fresco en la memoria.

Rehusando separar por completo al hombre y a la naturaleza, el Islam preservó una visión integral del Universo y ve en las arterias del orden cósmico y natural el fluir de la gracia divina o *barakah*. El hombre busca lo trascendente y lo sobrenatural, pero no contra el fondo de una naturaleza profana que se oponga a la gracia y a lo sobrenatural. Desde el vientre de la naturaleza, el hombre trata de trascender a ésta, y la naturaleza misma puede ser una ayuda en este proceso, siempre que el hombre pueda aprender a contemplarla, no como un dominio independiente de la realidad sino como un espejo que refleja una realidad superior, un vasto panorama de símbolos que hablan al hombre y tienen significado para él³⁹.

El propósito de la aparición del hombre en este mundo es, según el Islam, a fin de ganar el conocimiento total de las cosas, convertirse en el Hombre Universal (*al-insan al-kamil*), el espejo que refleja todos los Nombres y Cualidades Divinos⁴⁰. Antes de su caída, el hombre estaba en el estado edénico, el Hombre Primordial (*al-insan al-quadim*); tras su caída, perdió este estado, pero en virtud de hallarse como el ser central en un Universo que él puede conocer

³⁹ “Tampoco hay nada que sea más que una sombra. En verdad, si un mundo no lanzase sombras desde lo alto, los mundos de abajo desaparecerían de inmediato completamente, puesto que cada mundo de la creación es nada más que un tejido de sombras que depende enteramente de los arquetipos del mundo de arriba. De esta manera, el hecho principal y más cierto sobre toda forma es que es un símbolo, de modo que cuando contempla algo a fin de acordarse de sus realidades superiores el viajero está considerando esa cosa en su aspecto universal que es el único que explica su existencia”. Abu Bakr Siraj Ed-Din, *The Book of Certainty*, Londres, 1952, pág. 50.

⁴⁰ Sobre esta doctrina capital, véase al-Jili, *De l'Homme Universel* (versión de T. Burckhardt), Lyon, 1953; y T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine* (versión de D. M. Matheson), Lahore, 1959.

completamente, puede superar su estado antes de la caída para convertirse en el Hombre Universal. Por tanto, si aprovecha la oportunidad que la vida le proporcionó, con la ayuda del cosmos podrá dejarla con más de lo que él tenía antes de su caída.

El propósito y el objetivo de la creación es, de hecho, para el hombre, llegar a “conocer” a Él Mismo a través de su instrumento perfecto del conocimiento que es el Hombre Universal. Por tanto, el hombre ocupa una posición particular en este mundo. Él está en el eje y el centro del *milieu* cósmico, a un tiempo el amo y custodio de la naturaleza. Enseñándosele los nombres de todas las cosas, él gana dominio sobre ellas, pero sólo recibe este poder si es el vicario (*khalifah*) de Dios sobre la tierra y el instrumento de Su Voluntad. El hombre recibe el derecho a dominar a la naturaleza sólo en virtud de su estructura teomórfica, no como un rebelde contra el cielo.

De hecho, el hombre es el canal de la gracia para la naturaleza; a través de su participación activa en el mundo espiritual, él arroja luz dentro del mundo de la naturaleza. Él es la boca a través de la cual la naturaleza respira y vive. Debido a la íntima conexión entre el hombre y la naturaleza, el estado interior del hombre se refleja en el orden externo⁴¹. Si no hubiera más contemplativos y santos, la naturaleza quedaría despojada de la luz que la ilumina y del aire que la mantiene viva. Eso explica por qué, cuando el ser interior del hombre se volvió hacia las tinieblas y el caos, también la naturaleza se vuelve de la armonía y

⁴¹ “Al considerar lo que las religiones enseñan, es esencial recordar que el mundo externo es un reflejo del alma del hombre...”. *The Book of Certainty*, pág. 32. “El estado del mundo externo no corresponde tan sólo al estado general de las almas de los hombres; también depende en un sentido de ese estado, puesto que el hombre mismo es el pontífice del mundo externo. Así, la corrupción del hombre deberá afectar necesariamente al todo...”. *Ibid.*, pág. 33.

la belleza hacia el desequilibrio y el desorden⁴². El hombre ve en la naturaleza lo que él mismo es, y penetra en el significado interior de ella sólo con la condición de ser capaz de bucear en las profundidades interiores de su propio ser y de cesar de yacer tan solo en la periferia de su ser. Los hombres que sólo viven en la superficie de su ser pueden estudiar la naturaleza como algo que ha de manejarse y dominarse. Pero sólo quien se volvió hacia la dimensión de su ser podrá ver a la naturaleza como un símbolo, como una realidad transparente, y llegar a conocerla y entenderla en el sentido real.

En el Islam, debido a este mismo concepto de hombre y naturaleza, a ésta nunca se la consideró profana y a las ciencias de la naturaleza consideradas como *natura naturata* jamás se las estudió sin recordar a *natura naturans*. La presencia de la doctrina metafísica y la jerarquía del conocimiento permitieron al Islam desarrollar muchas ciencias que ejercieron la máxima influencia sobre la ciencia occidental sin que estas ciencias rompiesen el edificio intelectual islámico. Un hombre como Avicena pudo ser físico y filósofo peripatético y, sin embargo, exponer su “filosofía oriental”, que buscaba el conocimiento a través de la iluminación⁴³. Un Nasir al-Dîn Tusi pudo ser el principal matemático y astrónomo de su época, quien revivió la filosofía peripatética, el autor de la célebre obra sobre la teología chiíta y un destacado tratado sobre el sufismo. Su alumno, Qutb al-Dîn Shirazi, pudo ser la primera persona que explicaría correctamente la causa del arco iris y escribiría el más célebre comentario sobre la *Teosofía del Oriente de la Luz* (*Hikmat al-ishraq*) de Suhrawardi. Los ejemplos

⁴² Un musulmán tradicional vería en la frialdad y fealdad de la sociedad industrial moderna y en el ambiente que ésta crea un reflejo externo de la oscuridad dentro de las almas de los hombres que crearon este orden y viven en él.

⁴³ Véase H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital* (versión de W. Trask), Nueva York, 1961; y S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, capítulo 1; *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, págs. 177 y siguientes.

podrían multiplicarse, pero éstos bastan para demostrar el principio de la jerarquía del conocimiento y la presencia de una dimensión metafísica dentro del Islam, que satisfacía las necesidades intelectuales de los hombres para que jamás trataran de saciar su sed de causalidad fuera de la religión, como ocurriría en Occidente durante el Renacimiento.

De hecho, podría decirse que la razón principal de por qué la ciencia moderna nunca surgió en la China y el Islam es precisamente debido a la presencia de la doctrina metafísica y de una estructura religiosa tradicional que rehusó hacer de la naturaleza una cosa profana. Ni el “burocratismo oriental” de Needham⁴⁴ ni ninguna otra explicación social y económica bastan para explicar por qué la revolución científica, como se la ve en Occidente, no se desarrolló en otra parte. La razón más básica es que ni en el Islam, ni en la India, ni en el Lejano Oriente, la sustancia y la materia de la naturaleza estaban tan vacías de un carácter sacramental y espiritual, ni la dimensión intelectual de estas tradiciones estaba tan debilitada como para permitir que una ciencia puramente secular de la naturaleza y una filosofía secular se desarrollaran fuera de la matriz de la ortodoxia intelectual tradicional⁴⁵. El Islam, que en tantos sentidos se parece al cristianismo, es un ejemplo perfecto de esta verdad, y el hecho de que la ciencia moderna no se desarrollara en su seno no es señal de decadencia como lo afirmarían algunos sino del rechazo del Islam a considerar cualquier forma de conocimiento como puramente secular y divorciada de lo que considera como la meta última de la existencia humana.

⁴⁴ Véase J. Needham, *Ciencia y Sociedad en Oriente y Occidente*, Centauros; tomo 10, Nº 3, 1964, págs. 174-197.

⁴⁵ Con ortodoxia no significamos simplemente seguir la interpretación exotérica y literal de una religión sino poseer la doctrina recta (*orthos-doxia*) en los niveles exotérico y esotérico. Véase F. Schuon, “Ortodoxia e Intelectualidad”, en *Language of the Self*, Madrás, 1959, págs. 1-14.

Antes de pasar a la tradición cristiana es imposible no mencionar brevemente el caso de los indios norteamericanos cuyo criterio concerniente a la naturaleza es un preciosísimo mensaje para el mundo moderno. Los indios, especialmente de las praderas, no desarrollaron una metafísica articulada, pero, no obstante, poseen las más profundas doctrinas metafísicas expresadas en los símbolos más concretos y primordiales⁴⁶. El indio, que tiene algo de monoteísta primordial, veía en la naturaleza virgen, en los bosques, los árboles, los arroyos y el cielo, en pájaros y búfalos, símbolos directos del mundo espiritual. Con el fuerte espíritu simbolista con que estaba dotado veía por doquier imágenes de realidades celestiales. Para él, como para otros nómadas, la naturaleza era sagrada y había un claro desdén hacia las artificialidades de la vida sedentaria.

Para el indio, la naturaleza virgen era la catedral en la que vivía y adoraba. Su lucha desesperada contra el hombre blanco era no sólo en procura de un espacio vital sino también de un santuario. Su civilización era tan diferente y tan diametralmente opuesta a la del mundo moderno que, luego de vivir miles de años en la naturaleza, la dejó en un estado tal que, hoy en día, a esa mismísima fracción de ella debe convertírsela en parque nacional para impedir que la deterioren. Al ver las huellas del indio en la cima de las Montañas Rocosas —huellas con las que él se cruzó durante milenios sin perturbar el ambiente que le rodeaba— se tiene la firme convicción de que el indio era alguien que en realidad caminaba con suavidad sobre la tierra. Por esta, y por ninguna otra razón, la herencia del indio norteamericano contiene un mensaje preciosísimo para el mundo moderno.

⁴⁶ Respecto a las enseñanzas metafísicas de los indios, véase J. Brown, *The Sacred Pipe*, Norman, 1953; también F. Schuon, “El Chamanismo de los Indios Norteamericanos”, en *Light on the Ancient World*, págs. 72-78.

Si llegara un día en que el cristianismo, en vez de tratar de convertir a los adherentes de las religiones orientales, también procurara entenderlos y entrar en diálogo intelectual con ellos⁴⁷, entonces la metafísica oriental, que en su esencia es también la *philosophia perennis* (que, asimismo, podría referirse a una *cosmología perennis*)⁴⁸, podría actuar como una causa y una ocasión para reunir elementos olvidados en la tradición cristiana. Ellos podrían ayudar a restaurar una visión espiritual de la naturaleza que sería capaz de proporcionar la base de las ciencias. Asimismo, si revisamos la historia del cristianismo a la luz de los principios metafísicos y cosmológicos orientales, algunos de los cuales fueron antes mencionados, descubriremos una tradición del estudio de la naturaleza que puede actuar como la base de una nueva evaluación teológica de la visión cristiana de la naturaleza. Es a la luz de estas doctrinas que nos volvemos hacia unos pocos representantes de esta tradición en la historia del cristianismo. En el Antiguo Testamento, hay ciertas referencias a la participación de la naturaleza en el aspecto religioso de la vida, como en la visión de Oseas, en la que Dios formalizó una alianza con bestias y plantas a fin de asegurar la paz, y cuando a Noé se le ordenó que preservara todos los animales, fueran éstos limpios o inmundos, o sea, sin importar su utilidad o relación con el hombre⁴⁹. De modo parecido, la naturaleza virgen o el yermo se concibe como un lugar de prueba y castigo, lo mismo que como refugio y contemplación o como el reflejo del paraíso. Esta visión y esta tradición del aspecto contemplativo de la naturaleza iba

⁴⁷ En lo que concierne al mundo islámico, con pocas raras excepciones, no ha habido contacto intelectual con el cristianismo desde la Edad Media.

⁴⁸ Respecto a esta cosmología perenne, véase T. Burckhardt, *Cosmología Perennis*, Kairos, tomo vi, n.º 2, 1964, págs. 18-32. Esto no equivale a decir, por supuesto, que no haya diferencias en el papel y el significado de la naturaleza en las diversas tradiciones citadas. Pero hay bastante acuerdo sobre los principios y sobre el significado metafísico de la naturaleza para respaldar el empleo del término “*cosmología perennis*”.

⁴⁹ Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, introducción, pág. x.

luego a sobrevivir en el judaísmo en las escuelas cabalística y *hassidim*. En cuanto al Nuevo Testamento, la muerte y la resurrección de Cristo se acompañan de un marchitamiento y un rejuvenecimiento de la naturaleza que apunta al carácter cósmico de Cristo. San Pablo creía también que toda la creación comparte la redención. Sin embargo, en Occidente, la Iglesia primitiva, como una reacción contra el paganismo, se retiró de modo gradual y se diferenció totalmente del mundo acerca de esto. Hasta los términos paraíso y yermo, en su sentido positivo, se conectaban únicamente con la Iglesia y luego con el monasterio y la universidad como instituciones distintas⁵⁰. Gradualmente, en la Iglesia occidental, se subrayó más el carácter selectivo de la salvación, y la naturaleza virgen y el yermo se interpretaron como un dominio de guerra y combate, más que de paz y contemplación. Hasta la expansión geográfica del Renacimiento y la conquista del Nuevo Mundo se realizaron con este motivo en mente.⁵¹ Sin embargo, en la Iglesia oriental, se recalcó el aspecto contemplativo de la naturaleza, y se lo centralizó mucho más. A la naturaleza se la consideraba como un apoyo de la vida espiritual y se sostenía la creencia de que toda la naturaleza participa de la salvación (*apokatastasis pantón*) y que Cristo renueva y reconstruye al Universo en su segunda venida.

Entre los Padres primitivos, también desarrollaron una teología de la naturaleza Orígenes, Ireneo, Máximo el Confesor y Gregorio de Nisa, Padres griegos que tanto influyeron en la formación de la teología ortodoxa. Orígenes

⁵⁰ “El término correspondiente a *paraíso*, en el sentido del Jardín del Gran Rey del universo, se aplicará a su debido tiempo provisionalmente a la Iglesia, luego más exclusivamente al monasterio disciplinado solo, más tarde a la escuela que surge de la Iglesia y del monasterio, a saber, la universidad medieval, y al fin, en el Nuevo Mundo, al seminario teológico como el semillero de misioneros y ministros”. *Ibid.*, pág. 6.

⁵¹ Esta tendencia fue delineada plenamente en Williams, *Wilderness and Paradise*.

e Ireneo son particularmente importantes puesto que aplicaron la doctrina del Logos no sólo al hombre y su religión sino también a la totalidad de la naturaleza y a todas las criaturas. De modo semejante, sus adherentes mostraron mucha simpatía hacia una visión espiritual de la naturaleza⁵². Sin embargo, los padres latinos no mostraron, en su mayoría, gran interés por la naturaleza, al punto que el más famoso entre ellos, san Agustín, en *La Ciudad de Dios*, considera a la naturaleza como caída y aún no redimida⁵³.

Al propagarse el cristianismo en el norte de Europa, en la grey cristiana ingresaron nuevos grupos étnicos que, lejos de tener la infección pagana del mundo mediterráneo, poseían un discernimiento agudo sobre el valor espiritual de la naturaleza. Entre los anglosajones y celtas existía un conocimiento vigoroso de la armonía entre hombre y naturaleza⁵⁴. Los monjes celtas iban en busca de la *theoria* o visión del cosmos como teofanía divina, y marchaban en peregrinaciones, esperanzados en descubrir la armonía con la creación de Dios. En Occidente, algunas de las mejores poesías de la naturaleza son producto de la búsqueda espiritual de aquéllos⁵⁵.

⁵² Basilio de Neo-Cesarea, un origenista, escribe en su *Hexaemeron*: “Una sola brizna de hierba basta para ocupar toda su mente cuando contemplas la pericia que la produjo y discurre sobre la naturaleza como obra de las manos de Dios”. Véase Raven, *Natural Religion and Christian Theology*, I, *Science and Religion*, pág. 47, donde se cita esta sentencia.

⁵³ En cuanto a la actitud de san Agustín y la Iglesia primitiva, lo mismo que el cristianismo posterior respecto de la naturaleza, véase Raven, *op.cit.*

⁵⁴ Williams, *Paradise and Wilderness*, págs. 56 y siguientes.

⁵⁵ “El peregrinaje del monje irlandés no fue por tanto meramente la búsqueda inquieta de un romántico corazón insatisfecho; fue un tributo profundo y existencial a las realidades percibidas en la estructura misma del mundo, y de los hombres, y de su ser: un sentido de diálogo ontológico y espiritual entre el hombre y la creación en el que las realidades espirituales y corporales se entretajan y entrelazan como iluminaciones manuscritas en el *Book of Kells*... Tal vez mejor que los griegos, algunos monjes celtas llegaron a la pureza de aquella *theoria physike* que no ve a Dios en las esencias o *logoi* de las cosas, sino en un cosmos hierofánico: de allí la maravillosa poesía vernácula de la naturaleza de los ermitaños celtas de los siglos XI y VII”. T. Merton, *Del Peregrinaje a la Cruzada, Tomorrow*, Primavera de 1965, pág. 94.

A Johannes Scotus Erigena, oriundo del norte, le cupo dar la primera formulación metafísica completa de la naturaleza, en la Edad Media latina. Al erudito irlandés del siglo IX, que escribió comentarios sobre la Biblia, en los que buscó revelar su significado interior, lo mismo que sobre Dionisio Areopagita, se le conoce mejor por su *De Divisione Naturae* que trata sobre Dios, la creación y el retorno de ésta a Aquél. Algunos teólogos y filósofos, que no entienden una doctrina metafísica y cosmológica de la naturaleza, son proclives a acusar de panteísta a cualquier doctrina de esta índole, pero Erigena era plenamente consciente del Origen Trascendente del Universo. Empero, para él todas las cosas del Universo provienen de Dios y son creadas a través de Cristo⁵⁶. La primera frase con que empiezan las Escrituras, “En el principio Dios hizo el cielo y la tierra”, significa para Erigena la creación de todas las causas primordiales en Cristo⁵⁷.

Erigena, siguiendo a Gregorio de Nisa, sostenía un concepto de la materia según el cual ésta, en vez de ser una cantidad opaca, es una combinación de cualidades incorpóreas⁵⁸, mientras que la forma es todo lo que da existencia a los cuerpos corpóreos y relaciona este dominio con los planos superiores de la existencia. En el mundo corpóreo, lo mismo que a través de todos los reinos de

⁵⁶ Erigena seguía el criterio de Clemente de Alejandría quien afirmaba: “El Hijo no es absolutamente uno, como uno; tampoco sin embargo es muchos, como partes; sino uno solo, como todas las cosas; pues de Él son todas las cosas; y Él es el círculo de todos los poderes reunidos y unidos en uno solo”. *Stromata*, IV, 635-639 citado en H. Bett, Johaimes Scotus Erigena, *A Study in Mediaeval Philosophy*, Cambridge, 1925, pág. 32.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 40.

⁵⁸ “El espacio de un punto no es un espacio percibido por los sentidos, sino un espacio entendido por el intelecto. Así un punto es incorpóreo, y el principio de las líneas; una línea es incorpórea y el principio de las superficies; una superficie es incorpórea y el principio de la solidez, y la solidez es la perfección de la materia. Por tanto, la materia es realmente una combinación de cualidades incorpóreas. Es forma que constituye y contiene todos los cuerpos materiales, y la forma es incorpórea”. *Ibid.*, pág. 46.

la creación, la Trinidad está presente; la *essentia* del Padre como la fuente de la existencia, la *sapientia* del Hijo como la fuente de la sabiduría, y la *vita* del Espíritu como la vida de todas las cosas en el Universo. Y así, el hombre tiene también una naturaleza triuna, comprendida por el intelecto (*nous*), la razón (*logos*) y el sentido (*dianoia*).

De hecho, el hombre está entre las creaciones espiritual y material, y participa de la naturaleza de ambas. En él, está contenida la creación toda, en un sentido esencial más que material o sustancial⁵⁹. El hombre es creado a imagen de Dios, pero como un animal, de modo que de un lado el mundo espiritual se refleja en él, y del otro el mundo animal. Su destino está inextricablemente atado a los mundos espiritual y natural. He ahí por qué la *apokatastasis*, o la restauración final, significa el pasaje de la naturaleza espiritualizada hacia Dios y la restauración de todas las cosas, incluidos animales y árboles.

Bajo la luz de esta concepción espiritual de la naturaleza, Erigena poseía una fuerte visión simbólica de las cosas. Hasta en su astronomía, que en ciertos sentidos se asemeja al esquema de Tycho Brahe, acuerda al Sol un lugar más destacado, por su naturaleza simbólica como fuente de toda existencia y vitalidad, como causa universal en el ciclo del mundo⁶⁰. Asimismo, expone una doctrina de los estados del ser, y la interrelación de niveles en la jerarquía de la

⁵⁹ “Como el hombre es el punto medio entre los extremos de espiritual y corpóreo, una unión única de alma y cuerpo, es natural suponer que toda criatura, visible e invisible, desde un extremo al otro, es creada en el hombre, y que todas se reúnen y reconcilian en el hombre”. *Ibid.*, pág. 58.

⁶⁰ Respecto a su astronomía, véase E. von Erhardt-Siebold y R. von Erhardt, *The Astronomy of Johannes Scotus Erigena*, Baltimore, 1940, y su *Cosmology in the ‘Annotations In Marcianum’*, Baltimore, 1940.

existencia. Esta interrelación se parece muchísimo a las doctrinas metafísicas universales de Oriente⁶¹.

Otro ejemplo destacado de la visión contemplativa cristiana de la naturaleza es santa Hildegarda de Bingen, la visionaria cuya exposición de la estructura del cosmos se combina con notables miniaturas que se remontan a ella misma⁶². En sus obras puede verse claramente la unión de la ciencia y el arte, tan característica de la Edad Media. Observamos una cosmografía y una cosmología cristianas expuestas por medio del arte sagrado del cristianismo⁶³, expresado en el simbolismo de colores y formas que sólo podrían transmitirse a través del arte tradicional.

Santa Hildegarda tuvo una visión del Universo, semejante a la de Hugo de Saint Victor, en la que la naturaleza está totalmente en el dominio del Espíritu, manifestándose en todos los productos de la naturaleza. En su visión, el Espíritu se dirige a ella con estas palabras notables: “Yo soy la fuerza suprema y ardiente que exhala todas las chispas de vida. La muerte no tiene parte en mí, pero la reparto; por ello, la sabiduría me ciñe como con alas. Soy la esencia viva y ardiente de la sustancia divina que fluye en la hermosura de los campos. Brillo en el agua, ardo en el sol, la luna y las estrellas. Mía es la fuerza misterio-

⁶¹ Véase G. B. Burch, *Early Medieval Philosophy*, Nueva York, 1951, y “El no dualismo cristiano de Scoto Erigena”, *Philosophy Quarterly*, tomo 26, 1954, págs. 209-214, donde se efectúan algunas comparaciones, más desde el punto de vista filosófico que propiamente metafísico.

⁶² Las obras científicas de santa Hildegarda están contenidas en *Scivias y Liber Divinomm Operum Simplicis Nominis* cuyo manuscrito de Lucca contiene las bellas miniaturas.

⁶³ Hay un vínculo estrecho entre la cosmología y el arte sagrado en que ambos escogen de la multitud de formas ciertos elementos que reflejan un particular genio religioso y étnico. Véase T. Burckhardt, *Von Wesen Heiliger Kunst in den Welt Religionen*, 1955. En cuanto a la cosmografía cristiana en su relación con el arte, véase J. Baltrusaitis, *Cosmographie Chrétienne dans l'Art du Moyen-age*. París, 1939.

sa del viento invisible: sostengo el aliento de todo lo que vive. Respiro en el verdor, y en las flores, y cuando las aguas fluyen como cosas vivas, eso soy yo. Fundo las columnas que sostienen toda la tierra... Soy la fuerza que está oculta en los vientos, de mí toman su origen, y tal como un hombre puede moverse porque respira, así un fuego arde pero por mi soplo. Todos éstos viven porque estoy en ellos y soy la vida de ellos. Soy la sabiduría. Mío es el soplo de la palabra retumbante por la que todas las cosas fueron hechas. Impregno todas las cosas para que no mueran. Soy la vida”⁶⁴. He aquí una visión de la naturaleza aún sacra y espiritual, antes de que se volviera profana.

Si Erigena expuso una doctrina metafísica de la naturaleza, y santa Hildegarda una visión de un cosmos cristiano expresada en términos de iconografía y simbolismo cristianos, Roger Bacon fue, lo mismo que místico, un científico y un experimentador. A menudo se le llamó un precursor de la ciencia moderna, junto con Robert Grosseteste, el fundador del método experimental⁶⁵. Lo que habitualmente se olvida es que Roger Bacon fue también un iluminacionista y un pitagórico que trató de cultivar las ciencias de la naturaleza en la matriz del conocimiento sobrenatural, y de concebir la matemática misma en un sentido simbólico. No sólo experimentó con la naturaleza sino también con

⁶⁴ C. Singer, *Studies in the History and Method of Science*, Oxford, tomo 1, 1917, “Las Opiniones Científicas y las Visiones de santa Hildegarda”, pág. 33. Al final de su vida, santa Hildegarda escribió: “Y ahora que pase los setenta años de edad, mi espíritu, según la voluntad de Dios, se remonta hacia la visión del cielo supremo y hacia la extensión más remota del aire y se esparce entre diferentes pueblos hacia regiones muy lejanas de donde aquí me encuentro, y de allí puedo contemplar las nubes cambiantes y las mutaciones de todas las cosas creadas; pues todo esto no lo veo con el ojo o el oído extemos, ni lo creo con las ponderaciones de mi corazón... sino dentro de mi espíritu, estando abiertos mis ojos, de modo que nunca sufrí terror alguno cuando eso me abandonó”. *Ibid.*, pág. 55.

⁶⁵ Véase A. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*, Oxford, 1955.

el Espíritu Santo dentro de él mismo⁶⁶. Poseía una visión de la jerarquía del conocimiento muy similar a la del musulmán Avicena, a quien tanto admiraba. Cultivaba las ciencias matemáticas y naturales dentro de la grey de la intelectualidad cristiana. Es lamentable que no se haya seguido su ejemplo. Si hubiera tenido sucesores, tal vez jamás se hubiera producido el Renacimiento y el desarrollo de la ciencia, en el siglo XVII, totalmente fuera de la grey cristiana, y se hubiera impedido el cisma en la civilización occidental entre la ciencia y la religión⁶⁷. El hecho de que tras Roger Bacon, lo que llegó a conocerse después como ciencia lo cultivaran más bien los teólogos racionalistas y nominalistas que los “iluminacionistas” y esoteristas como Bacon, sólo pudo apuntar a un divorcio inevitable entre ciencia y religión.

En la figura de san Francisco de Asís hallamos también una advertencia muy sobrecogedora de que es posible una actitud reverente hacia la naturaleza, dentro del aura de la santa vida cristiana. Su vida entre aves y bestias, a las que les dirigía la palabra, fue ejemplo concreto de la creencia cristiana de que, por medio de la santidad, el hombre puede conseguir relacionarse con la naturaleza. Este es un retorno a las condiciones existentes antes de la caída, con su consiguiente ruptura de la armonía entre el hombre y la naturaleza⁶⁸.

⁶⁶ Con referencia a Roger Bacon, A. E. Taylor escribe: “En el fondo no hay diferencia entre conocimiento natural y sobrenatural. Su teoría sería es que todo conocimiento cierto es experimental, pero el experimento es de dos clases, experimento hecho sobre la naturaleza y conocimiento experimental de la obra del Espíritu Santo dentro del alma, la fuente del conocimiento de las cosas celestiales que culmina en la visión de Dios”. *European Civilization*, tomo III, Londres, 1935, pág. 827.

⁶⁷ F. Picanet escribe que si se hubiera seguido el camino de R. Bacon, “no hubiera tenido cabida un Renacimiento totalmente separado del catolicismo, ni una lucha abierta y una ruptura total entre teología, filosofía y ciencia”. Citado por C. Raven, *Science and Religion*, pág. 87.

⁶⁸ “Cualesquiera que sean los episodios reales, es significativo que los santos y el hagiógrafo sintieran que sólo a través de la recuperación de la santidad prístina el hombre podría deshacer la ferocidad introducida en el mundo por la desobediencia primordial del hombre en el primer Paraíso”. Williams, *Wilderness and Paradise*, pág. 42.

En el *Cántico del Sol* y en muchos otros sermones, san Francisco da muestras de una visión contemplativa de la naturaleza, fuera de toda utilidad humana. En su conversación con los animales y hasta con los elementos, como con el fuego, al que se dirigió cuando lo cauterizaban, ilustra la relación interior y la intimidad que el santo logra con la naturaleza, en virtud de identificarse con el Espíritu que alienta dentro de ella.

De modo similar, en Dante vemos un ejemplo destacado de la integración de todo conocimiento, científico, filosófico y teológico, en la estructura total del cristianismo. Una síntesis cuyo significado supremo sólo se revela a los que pueden desentrañar el significado anagógico oculto dentro de la *Divina Comedia*. El cosmos es un cosmos cristiano, las siete artes liberales corresponden a otros tantos niveles de la existencia que el alma debe realizar y el vuelo desde la cima del monte del Purgatorio simboliza la partida del alma, desde el pináculo de la perfección humana o los “Misterios Menores”, hacia los estados que son verdaderamente transhumanos y pertenecen a los “Misterios Mayores”⁶⁹. La *Divina Comedia* contiene, en esta catedral de la intelectualidad cristiana, doctrinas metafísicas y cosmológicas de valor duradero, no debido al simbolismo de la astronomía aristotélica que emplea, sino debido a la delineación de la estructura de la realidad, tanto externamente como dentro de las almas de los hombres. Esto sigue siendo cierto con independencia del simbolismo que se emplea para expresarlo. Uno debe atravesar realmente el cosmos, o los niveles de la existencia, para comprender que la fuerza que penetra todas las cosas es el “amor que mueve al sol y las estrellas”.

⁶⁹ Véase R. Guènon, *L'Esotérisme de Dante*, París, sin fecha.

Contemporáneos de Dante y sus seguidores durante los pocos siglos posteriores son los alquimistas cristianos, que integraron las doctrinas hermético-alquímicas de origen alejandrino, como luego las desarrollaran los musulmanes dentro de la perspectiva del cristianismo. Con hombres como Nicolás Flamel, que fue un cristiano santo y devoto, y Basilio Valentino, el apego de las doctrinas alquímicas al cristianismo no pudo negarse más. En los escritos de estos alquimistas uno encuentra, muy significativamente, una vasta doctrina de la naturaleza en la que está infuso el espíritu cristiano.

La alquimia no es una química prematura ni una psicología en el sentido moderno, aunque estas dos se hallen en los escritos alquímicos⁷⁰. La alquimia es una ciencia simbólica de formas naturales, que se basa en la correspondencia entre diferentes planos de la realidad y que hace uso del simbolismo mineral y metálico para exponer una ciencia del alma. Para la alquimia, la naturaleza es sagrada, y el alquimista es el guardián de la naturaleza, considerada como una teofanía y un reflejo de realidades espirituales⁷¹. Una química puramente profana sólo pudo nacer cuando las sustancias de la alquimia se vaciaron completamente de su cualidad sagrada. Por esta mismísima razón, un redescubrimiento de la visión alquímica de la naturaleza, sin negar, de modo alguno, las ciencias químicas que se ocupan de las sustancias desde otro punto de vista, podría restablecer el carácter espiritual y simbólico de las formas, los colores y los procesos que el hombre encuentra a lo largo de toda su vida en el mundo corpóreo.

⁷⁰ Cualesquiera que hayan sido los servicios prestados por las obras de C. G. Jung para hacer que se conociera mejor a la alquimia, son inadecuados pues limitan a la alquimia a una psicología que está desprovista de un origen trascendente y espiritual para los símbolos que aparecen a la *psiquis* humana.

⁷¹ Véase Burckhardt, *De Alchemie. Sinn und Weltbild* donde se dan ejemplos de alquimistas cristianos; véase también M. Eliade, *The Forge and the Crucible*, Nueva York, 1956.

Aunque después de la Edad Media, la tradición cristiana del estudio de la naturaleza basado en una doctrina metafísica es más difícil de observar, prosigue, no obstante, hasta el siglo XIX. Hombres como John Ray y otros historiadores naturales cristianos se internaban aún en los campos en busca de los vestigios de Dios, *vestigia Dei*. En Alemania, el alquimista y teósofo, Jacob Boehme, uno de los últimos gnósticos cristianos, continuó la tradición alquímica del estudio de la naturaleza. Habló de las fuerzas internas de ésta, y de la naturaleza primordial en su pureza prístina, aún presentes aquí y ahora, pero que los hombres no pueden ver debido al alboroto y las tinieblas que hay dentro de sus almas, que los distraen de ella⁷². Boehme invitó a los hombres a recuperar una visión de esta naturaleza pura y primordial. Tras él, Goethe continuaría en su *Farbenlehre* el interés por el simbolismo de los colores y la armonía dentro de la naturaleza, mientras los seguidores de la *Naturphilosophie* libraban una batalla perdedora contra la concepción mecanicista de la naturaleza. Pero en la actualidad, ni siquiera esta batalla se libró más desde el campo del cristianismo oficial.

La larga tradición de la visión espiritual de la naturaleza, con las doctrinas metafísicas en las que se basa, debe ser traída nuevamente a la vida dentro del cristianismo si el encuentro de hombre y naturaleza no ha de resultar un desastre completo. Los teólogos y filósofos fueron, en su mayoría, responsables, o por lo menos contribuyeron, durante los pocos siglos pasados, a hacer profana a la naturaleza, armando así el escenario para que se la profanara a través de la revolución industrial y las interminables aplicaciones de las ciencias modernas. De esta manera, son también responsables de restablecer una actitud más sana e integral hacia la naturaleza. Demasiados pensadores religiosos y

⁷² Respecto a Boehme, véase A. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, París, 1928; y la parte consagrada a Boehme en *Hermès*, 3, Invierno 1964-1965.

teólogos modernos han hecho a un lado la cuestión de la naturaleza y considerado la salvación del hombre con una desatención total del resto de la creación de Dios. En la situación actual, sin embargo, la existencia humana en esta tierra, para no mencionar la salvación última del hombre, se ha convertido en un asunto precario. Debido a esta insensible desatención de los derechos de la naturaleza y otras cosas vivas, ya es hora de que los realmente preocupados por el estado del hombre se vuelvan hacia esta larga tradición del estudio de la naturaleza dentro del cristianismo y procuren restaurar las doctrinas metafísicas de éste con la ayuda de la metafísica oriental. Sólo la resurrección de un concepto espiritual de la naturaleza, que se base en doctrinas intelectuales y metafísicas, es de esperar que podrá neutralizar el estrago causado por las aplicaciones de la ciencia moderna e integrar esta misma ciencia dentro de una perspectiva más universal.