

COSMOLOGÍA PERENNIS

Titus Burckhardt

En el mundo tal como es realmente, por el hecho de que estamos insertos en él y de él formamos parte, los modos existenciales corpóreos, psíquicos y espirituales se entrelazan en un conjunto que el método puramente analítico de la ciencia moderna no puede captar. La más mínima percepción, el hecho de aprehender con los sentidos un objeto cualquiera, de incorporarlo a la red de imágenes interiores y que el espíritu lo reconozca como verdadero y real, constituye un proceso indivisible que demuestra cómo, en este mundo, condiciones de tipo muy diverso se insertan unas en otras, unas en modo espacio-temporal, otras en modo temporal no espacial y aun otras en modo supraespacial y supratemporal. De ello resulta que la «realidad» no consiste en meras «cosas», sino que representa un orden de inconcebible sutileza y multiplicidad de niveles. Todos los pueblos que no están deformados por la modernidad lo saben. El tener conciencia de la múltiple gradación interna de la existencia forma parte de la experiencia primordial humana. Sólo en virtud de una evolución muy particular del pensamiento podía ignorarse este complejo de experiencias hasta llegar al punto de aceptar una ciencia basada exclusivamente en datos numéricos como explicación satisfactoria del cosmos.

Por nuestra parte, no ignoramos que existen algunos científicos espiritualmente despiertos que no se hacen la ilusión de poder penetrar, con el método analítico propio de la ciencia moderna, más allá de un campo bastante limitado y superficial de la realidad. No obstante, hay una especie de concepción moderna de la realidad con pretensiones totalitarias, condicionada como está no tanto por determinados resultados de la investigación actual como por su punto de vista particular y prácticamente exclusivo de la misma: es por el hecho de que la ciencia moderna se limita a los datos que pueden ser contados, medidos, pesados y, en última instancia, registrados estadísticamente sobre la base de repetidas observaciones, por lo que buena parte de la humanidad contemporánea ha llegado hasta el punto de considerar como «reales» sólo estos elementos.

No es por casualidad por lo que el método empírico de la ciencia obtiene el propio «nihil obstat» de la filosofía cartesiana; ésta, en efecto, divide la realidad en dos esferas, la material y la espiritual, separando al hombre, como un caso especial, del resto del cosmos: sólo en él coincidirán materia y espíritu. Descartes no conoce otra materia que la corpórea, ni otro modo de ser del espíritu que, el conceptual; ello reduce tanto el espíritu como el alma. Por el contrario, según las doctrinas cosmológicas y metafísicas de los pueblos antiguos, el universo, el cosmos, consta de numerosos niveles existenciales que, de acuerdo con la naturaleza humana,

pueden subdividirse en tres esferas, la del cuerpo, la del alma (o psique) y la del espíritu, mas que si se examinan a fondo, constituyen una multiplicidad casi ilimitada. En la esfera corpórea se incluye todo lo que está sujeto a la materia (en el sentido corriente del término), al número, al espacio y al tiempo; la esfera psíquica se substrahe de tales condiciones, sin que por ello se vea libre de otras, también limitativas, pero menos separativas, sólo el espíritu puro, que como tal es incomparablemente superior a la mera razón, se libera por encima de todas estas condiciones existenciales; está, por así decirlo, "hecho de conocimiento", y no está sujeto ni a la forma ni al cambio. La filosofía cartesiana, con su dualismo de la existencia, está, como tal filosofía, casi olvidada, pero aún sobrevive uno de sus aspectos: el de haber limitado el pensamiento científico a lo cuantitativamente verificable.

Ni siquiera los progresos de la psicología moderna han aportado ningún cambio a este hecho. Aparecen como un mero oscilar entre dos aspectos irreconciliables de la realidad: mientras que para la ciencia «exacta» la verdad coincide con la efectividad de las cosas exteriores, con lo cual lo conocido no presupone un sujeto que conoce, para la psicología más reciente no hay ya ninguna verdad cierta; amenaza con reducirlo todo a lo subjetivo. Por consiguiente, el hombre moderno se ve privado de un seguro sostén interior y, al mismo tiempo, queda como encerrado en una coraza que lo separa del riquísimo tejido cósmico. Ésta, de cualquier modo, es la situación de quien no comprende los presupuestos conceptuales y las formas artificiosas del mundo moderno, convirtiéndose en su víctima. De hecho, la pretensión totalitaria de la ciencia moderna quizá se explique del modo más eficaz a través del escenario técnico que ella misma ha contribuido a montar; en él se representa el repertorio sensorialmente perceptible de las abstractas tesis científicas, por lo que actúa aún más violentamente sobre el alma. Tal visión exterior y cuantitativa ha llegado a ser tan habitual entre la mayoría de los hombres que viven bajo el influjo de la ciencia moderna, que ahora ya son incapaces de sentir la profundidad inconmensurable de todo lo real. Existe una visión materialista del mundo, aun independiente de la filosofía materialista; y que se encuentra incluso artificialmente conectada con la fe en Dios.

Santo Tomás de Aquino escribía: «Es profundamente erróneo suponer que, en lo que a las verdades de fe respecta, sea indiferente lo que se piense sobre la creación con tal de que se tenga una concepción exacta de Dios ... puesto que un error sobre la naturaleza de la creación siempre se reflejará en una errónea noción de Dios. Habla de «naturaleza» de la creación, no de tal o cual de sus aspectos, puesto que el conocimiento de las cosas creadas es infinito. Una visión exacta de lo creado sólo puede referirse a su naturaleza total, y ésta se volverá, a su vez, cognoscible siempre que no se tome en lugar del todo lo que no es sino una parte, un sector definido de condiciones determinadas. En este sentido será mucho menos

erróneo considerar a la Tierra como centro del universo o incluso considerarla plana, que identificar, por ejemplo, la percepción sensorial con un proceso físico, olvidando así incluso lo que «ven» el ojo y la propia vista. Conocer la naturaleza de lo creado significa percibir íntegramente sus sucesivas gradaciones, que se extienden desde lo corpóreo hasta lo espiritual puro. Una vez comprendidos los inconmensurables niveles de la existencia, el hombre advertirá igualmente la unidad que queda expresada en la coordinación de esos diversos niveles entre sí: si espíritu, alma y cosas corpóreas no estuvieran coordinadas entre sí, no habría ningún conocimiento; objeto y sujeto se escindirían; la conexión de las cosas corpóreas escaparía a cualquier lógica, el alma quedaría encerrada irremisiblemente en su propio sueño y el mundo corpóreo sería incognoscible no sólo parcialmente, sino también en su propia esencia. ¿Cómo se demostraría la verdad si no hubiese más que empirismo? ¿Quién puede garantizarnos que la actividad de las células cerebrales corresponde de alguna manera a las leyes reales del mundo?

... Las cosas todas
guardan entre sí un orden: forma
que, al universo, a Dios hace semejante.

«Las cosas todas»: es decir, no sólo las corpóreas. Por «forma», Dante no entiende una conformación definitivamente delimitada o claramente espacial, sino, en el sentido peripatético de la palabra, la unidad cualitativa inherente a un ser o cosa creada. «Forma» que es ley interior, y este significado es ya intrínseco al término griego kósmos, que ante todo significa orden. Una ciencia que se limite al mundo corpóreo-material no puede, en razón de ello, ser designada como cosmología en sentido estricto, aun cuando pudiera incluir en su propia visión la totalidad del espacio astronómico.

Resulta evidente que la ciencia moderna, con los medios de que dispone, no puede llegar a conocer la unidad cualitativa del universo y la íntima ley de su estructura de múltiples niveles; mas esto no significa finalmente que la capacidad cognoscitiva humana no pueda tener acceso a esa ley. No existe únicamente una razón calculadora; existe, además, una intuición espiritual, que René Guénon define adecuadamente como «intuición intelectual», y que se refiere a las verdades universalmente válidas innatas al espíritu. Esto no tiene nada que ver ni con el sentimiento ni con la «intuición» basada en la fantasía que podría permitir a un científico genial establecer una nueva teoría. La verdadera intuición o visión espiritual tiene un carácter tan poco «subjetivo», como la certeza de que dos por dos son cuatro o que todo triángulo equilátero es inscribible en un círculo: En realidad, la inmediata certeza inherente a estos y otros axiomas

del pensamiento, y sin la cual no existiría ninguna ciencia pragmática, corresponde aún en mayor medida a las verdades a las que se refiere, en última instancia, toda cosmología tradicional.

Hablamos de cosmología «tradicional» porque sin una tradición que aporte los necesarios puntos de apoyo, el espíritu humano difícilmente podría superar el plano del pensar consuetudinario a fin de extraer las verdades universalmente válidas, subyacentes al propio pensamiento, para cristalizarlas en la conciencia. Este proceso no consiste en repetir simplemente algunos esquemas conceptuales, puesto que las verdades de las que aquí se trata son conceptualmente inagotables; su manifestación se limitará siempre a un reflejo incompleto que sólo podrá estimular una nueva expresión de la intuición más profunda.

Las máximas intuiciones de que sea capaz el espíritu humano -y en este sentido es más que humano, pues coincide con la fuente luminosa interna de todo conocimiento- se refieren a la esencia de Dios mismo, llegando a cubrir un campo, por lo tanto, más amplio que el teológico en el sentido moderno de la palabra. En realidad y sobre todo, compete a la teología comentar determinados dogmas revelados: ella deduce y enseña. La intuición espiritual, por el contrario, no está como tal ligada a ninguna forma prefijada. En segundo lugar, la teología se limita por norma al puro Ser, correspondiente a la visión personal de Dios como creador, conservador y redentor. La intuición espiritual, en cambio, tiene la virtud de penetrar hasta el fondo primordial suprapersonal de la Divinidad, fondo que es, de suyo, absoluto: precisamente por el hecho de ser, el puro Ser ya está limitado a una primera aunque omnicomprensiva condición; por eso está, en cierto modo, autocondicionado, distinguiéndose así del Absoluto.

Llamaremos metafísica a la visión espiritual que se abre a lo Absoluto y a lo Infinito.

La cosmología no se refiere, como tal, ni al Absoluto ni al puro Ser, antes bien a la existencia, a la totalidad de los mundos creados o manifestados. Sin embargo, como sin origen divino no habría cosmos, y éste, desde un punto de vista existencial, no puede ser más que una imagen limitada de lo divino, la cosmología se interesa también, indirectamente, por las verdades metafísicas, extrayendo de ellas sus certezas últimas.

Rigurosamente hablando, una teología puede subsistir aun sin una infraestructura cosmológica. En las religiones monoteístas, por ejemplo, la conciencia de la omnipotencia divina es suficiente para colocar al mundo en su justo lugar, mientras que la conciencia de la omnipresencia de Dios desmonta, por así decirlo, la estructura cosmológica del mundo: siendo Dios omnipresente en su totalidad, y teniendo la virtud de revelarse en cualquier momento y de una manera conforme a quien reza, lo único decisivo es la relación entre

el hombre y Dios. Esto presupone, sin embargo, que el conocimiento de la omnipotencia y omnipresencia divinas no se vea invalidado por una falsa valoración del mundo, como ocurre inevitablemente cuando se le atribuye al mundo material una realidad prácticamente autónoma. Lo que obstaculiza la conciencia de Dios no es el hecho de tomar los progresos materiales por lo que son, sino el trastorno metódico de las jerarquías visibles de este mundo, la subordinación de los aspectos cualitativos de la existencia a los cuantitativos, el hecho de hacer derivar a los seres superiores de los inferiores, de reducir datos psíquicos a datos meramente fisiológicos, y otros juicios erróneos que pueden surgir de la ciencia moderna. No se presentan aisladamente: actúan en conjunto como un muro impenetrable que se opone a cualquier visión realmente espiritual de las cosas. En realidad, son los aspectos más sutiles, indivisibles, y no cuantitativamente mensurables del mundo los que sugieren su origen divino. Sugerencia que necesita sostenes conceptuales: el hombre no puede referir el mundo a Dios sin entenderlo -al menos en principio- como un orden lógico. La distancia entre el mundo y Dios hace, así, que en aquél nunca falten elementos sin sentido aparente; pero ningún hombre puede tolerar vivir totalmente en el absurdo, porque ello corta las alas de su espíritu. Para el hombre, vivir en el absurdo es la mayor de las desdichas, ya que se ve obligado a evadirse con sofisticaciones terrenas. Lo cual nos autoriza a decir que una civilización que no posea una cosmología en el verdadero sentido de la palabra, no es una auténtica civilización.

En verdad, sólo la visión metafísica de Dios es independiente de la cosmología y al mismo tiempo inmune a cualquier error cosmológico; para aquélla, el mundo no es sino un reflejo del Absoluto: no se puede oponer el mundo al Absoluto, como si coexistiera junto a él; frente al Absoluto, el mundo es simplemente nada; pero en la medida en que posee realidad, en su esencia, el mundo es el propio Absoluto. Esta visión es quizá más directamente explícita en el Vedanta hindú, si bien informa también al Budismo Mahâyana en su doctrina de la unidad última de samsâra y Nirvâna. Entre las religiones monoteístas, esta verdad, aun estando contenida en ellas, sólo se pone en evidencia en la dimensión esotérica; la encontramos expresada en sufíes como Muhyi-l-din Ibn 'Arabi, 'Abd-al-Karin al-Yili, al-Sabistari y otros, así como en ciertos esoteristas hebreos y algunos maestros cristianos representantes de la gnosis en el sentido auténtico, no herético, de la palabra.

La enunciación vedántica por la cual el mundo no sería sino apariencia o ilusión, no debe entenderse como si con ello se pusiera en duda la realidad empírica del Mundo en sí; tomado en sí mismo, el mundo es lo que es; sólo que este -tomar en sí mismo- incluye un engaño o, mejor dicho, cierto punto de vista provisional, casi onírico, en la medida en que el mundo no posee ninguna realidad autónoma; es totalmente relativo, un mero reflejo que, sin el Sí divino que en él

se contempla y sin el espejo divino que lo manifiesta no sería del todo.

La concepción metafísica no caerá nunca en la tentación de considerar un aspecto parcial del cosmos, por ejemplo, el mundo corpóreo, como algo independiente, ni se dejará inducir a atribuir al pensamiento una realidad mayor de la que efectivamente le corresponde: el espíritu humano no podría comprender del todo el universo si no fuera, en su más profunda esencia, idéntico al Origen de éste.

Por esta razón, la clave de cualquier auténtica cosmología es la doctrina de la Esencia universal del espíritu: en realidad, sólo tiene garantía una ciencia cuando se la puede llevar hasta el punto en que ser y conocer, objeto y sujeto, coincidan: esto es lo que ocurre con la Esencia universal del espíritu.

No pretendemos decir con ello que la cosmología como tal tenga por objeto el espíritu puro; su ámbito más real es la existencia, el mundo «objetivo» en su estructura, aun permaneciendo siempre en conexión con la doctrina de la Esencia universal del espíritu. Un ejemplo muy claro de esto es la cosmología hindú representada por la escuela; o, mejor dicho, el «punto de vista» doctrinal (darshana) del Sânkhya: el fundamento de todo lo que se contempla, desde este punto de vista, es Prakriti, la materia prima que, aun siendo de suyo indefinible-, lleva en sí todos los posibles modos de existencia; Prakriti es la raíz de toda multiplicidad; todos los niveles y todos los contrarios se desarrollan a partir de ella. Sin embargo, es totalmente pasiva y los modos que contiene potencialmente se despliegan sólo por intervención de su polo complementario «esencial» y activo, Purusha. Este no interviene personalmente en el devenir cósmico; no participa en ninguna de las transformaciones determinadas por su presencia; a través de todos los estados cósmicos permanece inmóvil en sí mismo, aun siendo acción pura, así como Prakriti por sí sola es siempre pasividad imperturbable e inmutable. En cierto modo, todo «tomar forma» parte del polo activo, Purusha; mientras que el polo pasivo, Prakriti, se limita a reflejar; y desde otro punto de vista, todo cambio y limitación vienen determinados sólo por la materia prima, Prakriti, mientras Purusha, el contenido puro de todas las cosas, permanece intacto.

Purusha puede ser equiparado al espíritu, así como Prakriti puede considerarse como materia prima; sin embargo, la relación entre los dos polos existenciales, tal como los concibe la cosmología hindú, no tiene nada en común con el dualismo cartesiano de «espíritu» y «materia»: Purusha no consiste en pensamiento, y Prakriti no tiene extensión ni masa; Purusha es ciertamente cognoscitivo, pero su conocer es esencial, y como tal no sólo comprende a la existencia, sino que, además, la determina en su esencia.

Purusha y Prakriti, por otra parte, sólo se distinguen entre sí en lo que respecta a sus efectos cósmicos; en su origen, en el Ser puro, están unificados, no teniendo la acción pura otro objeto que la

pasividad pura, ni ésta otro contenido que la acción pura, determinada sólo por sí misma.

Tomando al cosmos como tal, se puede considerar cada campo o cada modo existencia, bien desde la perspectiva de la esencialidad activa y formativa, Purusha, bien desde la perspectiva de la materia prima, Prakriti. Considerando los impulsos de la esencia de las cosas, su configuración material parece accidental, y, partiendo de ésta, la esencia no puede captarse simultáneamente. Es como si de una casa se dijera que consiste en piedras, cimientos, vigas y tejas y presupusiéramos tácitamente la forma global de la propia casa. Volvemos a encontrar estos dos puntos de vista o «dimensiones» de la realidad cósmica en la distinción peripatética entre «forma» y «materia». La «forma» en este sentido esencial se refiere al polo existencial, activo, Purusha; mientras la materia primordial, la hyle o materia prima, corresponde a Prakriti .

La cosmología del Sânkhya parece ocuparse sólo de lo que nace de Prakriti, como conviene a una visión anclada en la existencia «objetiva», aunque siempre presupone la presencia de Purusha.

En realidad, a toda auténtica ciencia le corresponde una visión más o menos limitada y tiene el derecho a limitarse a esa visión con tal que reconozca los principios de una visión más amplia. El objeto de la cosmología es la existencia diferenciada; su presupuesto es la doctrina del Ser unitario, comprendida a su vez en la doctrina del Infinito y del Absoluto de la metafísica pura.

En virtud de sus tres niveles, espíritu, alma y cuerpo, el hombre es como una imagen del universo entero. Aunque no puede captar los diversos planos de la existencia en todo su alcance y en todas sus variaciones, puede saber, en principio, mediante la contemplación de sus propias «dimensiones» externas e internas, cómo está «construido» el universo; su espíritu, que «hacia abajo» se ramifica en los sentidos y «hacia arriba» alcanza con su raíz al Ser indiferenciado y al Ente supremo, le permite captar, de algún modo, el eje entero del universo. El saber tradicional garantiza, por lo tanto, conocimientos incomparablemente más profundos y reales que todas las enseñanzas de la ciencia moderna, aunque a veces, en el plano meramente empírico, sus representaciones sean «ingenuas», es decir, simplemente humanas. En el terreno de los fenómenos infinitamente múltiples y al mismo tiempo limitados, todo conocimiento no puede ser, de cualquier modo, más que provisional.

De acuerdo con la visión cristiana del mundo, el conocimiento de la esencia universal absoluta del Espíritu, en que se basa cualquier auténtica cosmología, viene dado por la doctrina joanea del Logos, «por el que todas las cosas han sido hechas»; y que, al mismo tiempo, es la luz que «ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Juan, I, 3-9); el Logos es el origen del universo, la quintaesencia de la existencia en la que se contienen las posibilidades de todas las cosas creadas; y al propio tiempo es la fuente luminosa de todo conocimiento, sin la cual ninguna percepción, ningún paso del

«objeto» al «sujeto», serían posibles. El Logos es el Verbo divino; en su ser determinado se determina y se manifiesta también la multiplicidad de sus posibilidades, y, sin embargo, todo permanece en él y, con él, en Dios.

El aspecto cosmológico del Logos, que no descubre el secreto intrínsecamente divino de las tres Personas, está trazado en la concepción plotiniana del primer espíritu o intelecto (nous), y que escapa a la doctrina cristiana; el espíritu es la primera emanación del Uno supremo; por el hecho de que él mira al Uno y, reflejándolo, objetiviza el contenido inagotable de su visión, de él nace el mundo entero. Si se entiende este nacer del espíritu a partir del Uno y del mundo a partir del espíritu en la manera en que es entendido, es decir, no como un surgir material, sino como una emanación o un reflejo que no añade ni quita nada al Uno supremo, en esta concepción no hay nada que refute la transcendencia divina; al contrario, se inserta como una dimensión cosmológica en la doctrina joanea del Logos, dando así origen, al mismo tiempo, a la teoría de la jerarquía de la realidad como una expresión de la infinitud contenida en la unidad divina. Esta infinitud exige su espejo, el espíritu universal, de cuyo reflejo infinito nace el alma universal (psyche) que, reflejando a su vez al espíritu universal, produce la naturaleza (physis) y, finalmente, al mundo corpóreo; en cada nivel, la realidad se hace más exterior, limitada, fragmentaria, aun estando fundamentalmente contenida en el espíritu universal y, por ello, en el Uno supremo. Todo esto debe interpretarse no en un sentido literal, sino simbólico; no obstante, esta terminología puede dar razón de todas las representaciones concretas de la realidad cósmica.

Que el Cristianismo se vale de la doctrina plotiniana del reflejo o fragmentación gradual de la única luz divina, se evidencia, entre otros, en el siguiente pasaje de la Divina Comedia de Dante:

Lo que no muere y lo que puede morir
no son más que reflejos de aquella idea
que nuestro Señor engendra con su amor.
Porque la viva luz que de su luminar surge,
de él no se separa
ni del amor que a ambos entrelaza.

No hay duda, empero, de que existe una diferencia entre la representación bíblica de la creación y la doctrina plotiniana de la emanación de la existencia a partir del Uno; diferencia fácilmente superable, no obstante, si se miran con perspectiva ambas terminologías y se hace justicia al símbolo; ¿qué puede significar, en efecto, la afirmación bíblica de que Dios ha creado el mundo «de la nada» (ex nihilo) sino que Dios no ha creado el mundo de otra materia que exista fuera de Él? Pero si el mundo no tiene otra

realidad que la que le viene de Dios, en este sentido no es sino su reflejo o su emanación. Mientras que el símbolo del crear evoca la representación de una actividad divina, el símbolo del emanar es estática; recuerda a una luz cuya naturaleza es resplandecer, y que necesariamente resplandece, puesto que es.

En este sentido, los cosmólogos griegos y los filósofos posteriores concibieron el cosmos como expresión necesaria del Ente divino y, por lo tanto, como eterno. A su entender, el cosmos tomado como entidad, no tiene ni principio ni fin temporales, mientras que, según la Biblia, el universo empezó en el mismo momento en que Dios lo creó. La aparente contradicción entre ambas concepciones se resuelve, sin embargo, cuando se considera que el tiempo, como expresión del cambio y del tránsito, no puede ser anterior a la creación. El tiempo fue creado con el mundo; por eso el principio del mundo no es de naturaleza temporal, aunque pueda expresarse en términos temporales con una visión que represente simbólicamente los efectos divinos como acción. Lo que en la teoría de las emanaciones divinas aparece como una jerarquía que va desde una realidad superior hasta una realidad inferior, en el relato de la creación se presenta como un desarrollo temporal. Efectivamente, el mundo corpóreo tiene un principio temporal y un fin temporal; pero en un sentido fundamental o, si se quiere, lógico, el universo empieza y termina fuera del tiempo, desde el momento en que su imprevisible duración es nula respecto a la eterna «hora de Dios».

Los Evangelios no hablan de la estructura del universo y no parecen aportar ningún punto de referencia para una cosmología. En realidad, la cosmología cristiana se refiere principalmente al relato de la creación tal como es referida en el Antiguo Testamento, utilizando al propio tiempo la herencia de los cosmólogos griegos. Se la puede definir, por lo tanto, como ecléctica, sin que ello signifique que de suyo esté dividida; las diversas tradiciones no coinciden por azar, sino que se complementan recíproca y providencialmente: a la creación bíblica, que reviste una forma mitológica, es decir, puramente metafórica, se añade, a modo de comentario, la cosmología griega, cuya terminología, relativamente racional, permanece neutra desde el punto de vista de la simbología y del de la doctrina de la salvación.

Todo esto no tiene nada que ver con el sincretismo, que sólo aparece cuando se entremezclan los planes y las terminologías espirituales. El mito bíblico de la creación y la cosmología griega no son ni irreconciliables en sus puntos de vista ni intercambiables; sin embargo, sería imposible mezclar, por ejemplo, la cosmología budista con el lenguaje simbólico de la Biblia. El relato bíblico de la creación adopta la forma de un drama, representando una acción divina que se desarrollaría simbólicamente en el tiempo, de modo que las condiciones primordiales y las condicionadas, es decir, lo eterno y lo efímero, se distinguen como un «antes» y un «después». La cosmología griega, por el contrario, corresponde a una visión estática

del universo; describe su estructura tal como es «ahora» y «siempre», como una jerarquía de condiciones existenciales cuyos grados inferiores estarían determinados por el tiempo, el espacio y el número, mientras que los grados superiores escaparían del transcurso del tiempo, de los límites espaciales y de otras condiciones análogas. Esta teoría se presenta natural y providencialmente como un comentario científico a los símbolos bíblicos. El mito bíblico es revelado; sin embargo, la cosmología griega no es tampoco de origen meramente racional y, por lo tanto, puramente humana; aun en Aristóteles, que con mucha razón puede considerarse como el predecesor del racionalismo occidental, algunos conceptos fundamentales, tales como la distinción entre «forma» (eidos) y «materia» (hyle) no son, de suyo, de naturaleza meramente racional, y derivan, desde luego, de un saber sagrado y, por lo tanto, al margen del tiempo. Aristóteles tradujo una sabiduría transmitida a una dialéctica ontológica, en base a la ley de que, a su modo, la lógica tiene la virtud de reflejar la ontología, la unidad de la existencia (Ninguna cosa puede a la vez ser y no ser); pero la limitación de este método consiste exactamente en el hecho de que sólo representa la realidad en la medida en que ésta sea lógicamente representable, es decir, sólo en el marco de la existencia, con exclusión de las verdades supremas, puramente metafísicas. Platón y Plotino van mucho más allá; superan la cosmología «objetiva» de Aristóteles usando las formas conceptuales como meros símbolos y anteponiendo la visión espiritual al pensamiento lógico. La cosmología cristiana -y esto es válido para la cosmología islámica y la hebrea del medioevo- tomó de Aristóteles el pensamiento analítico y de Platón la teoría de los arquetipos, base de toda simbología. La fusión entre el patrimonio cosmológico griego y el monoteísmo de tipo semítico se completó con el intercambio, vivo entre los espíritus de los mundos cristiano, islámico y hebreo. De hecho, en estos credos la visión del mundo era esencialmente la misma hasta finales del medioevo. Las diferencias sólo se producirían en la medida en que la simbología particular de cada fe se extendía también al campo cosmológico: la teoría de los nombres y de las cualidades divinas tiene sus aplicaciones cosmológicas y, por su contenido, la ciencia de los ángeles forma parte de la cosmología. Los contrastes reales sólo subsisten entre las diversas soteriologías, en las que el saber cosmológico apenas afloraba. No faltan, por otra parte, conexiones que se extienden de toda la cosmología occidental hasta las teorías correspondientes de las civilizaciones asiáticas. Sin embargo, a partir de estas relaciones más o menos históricamente verificables, no puede llegarse a la conclusión de que una cosmología como la occidental de la Edad Media se haya desarrollado por azar y por razones exteriores a las que representa. La correspondencia entre la visión cósmica de los tres credos demuestra ya cómo los elementos antiguos utilizados en la estructura de la cosmología medieval sólo

habían servido para estimular y expresar una visión de por sí unitaria, determinada por la Esencia del espíritu y la naturaleza de las cosas. La cosmología es un modo indirecto de conocimiento de Dios; y aunque lo mismo pueda decirse de la fe, será en un sentido totalmente distinto. Si bien la fe empeña ante todo a la voluntad, como decisión personal hacia un objetivo presentido pero no totalmente conocido, la cosmología tiene desde el primer momento un carácter cognoscitivo y, por lo tanto, impersonal, en virtud del cual se acerca a la gnosis en el sentido real, no herético, de la palabra. Por otra parte, la fe se relaciona con la gnosis por su incapacidad de subsistir desvinculada de una visión espiritual metafísica más sublime, que tenga por objeto, no al universo, sino al propio Dios, y que sepa interpretar la teoría de lo absolutos contenida en las Sagradas Escrituras y aplicarla a todos los aspectos de la realidad.

¿Debe, pues, una cosmología expresarse en los mismos términos forjados por los maestros medievales mediante una síntesis del patrimonio platónico y aristotélico? Si bien no es necesario que se exprese con ellos, sigue siendo indispensable que los comprenda. En nuestros días, se considera con demasiada facilidad que una renovación espiritual pase por un desembarazarse de las formas transmitidas en favor de un contenido que aún no se posee ni se está en condiciones de fijar; sólo se consigue una auténtica renovación espiritual mediante un conocimiento mejor y más en profundidad de lo que encierran las formas tradicionales. Al espíritu no lo sofoca la forma, sino el uso desprovisto de sentido que de ella se hace.

En la visión antigua y medieval del mundo, cosmología y filosofía estaban estrechamente vinculadas entre sí. Se separaron precisamente cuando la cosmología se redujo a una mera descripción del universo visible; así, la filosofía pierde su fondo universalmente válido y asume gradualmente el carácter solitario, oportunista y arbitrario que hoy la caracteriza. Las ciencias naturales y la filosofía moderna son como las dos mitades de una entidad perdida: una de ellas se desarrolla hacia la «objetividad», y la otra hacia la «subjetividad». La entidad se perdió cuando se abandonó su eje seguro, que no es sino la doctrina transmitida del espíritu. Por otra parte, es perfectamente plausible que cualquier investigación sobre la verdad plantee ante todo la siguiente pregunta: ¿Existe alguna razón para que el hombre tenga la facultad de conocer la verdad en cualquier medida o respecto? O la facultad cognoscitiva del hombre participa de una luz que nace a su vez de la fuente de toda verdad y de todo ser, o no existe verdad alguna.

Quizá el mejor modo de demostrar cuáles son los criterios de verdad propuestos por la cosmología tradicional consista en señalar los errores y contradicciones inherentes a la ciencia moderna de la naturaleza y que sólo pueden ser eliminados y superados con la ayuda de una verdadera cosmología. En los capítulos siguientes nos detendremos, por tanto, en tres aspectos típicos de las ciencias

naturales modernas, relativos a la materia inorgánica, a la vida y a la psique humana, arrojando luz, de vez en cuando, sobre las tesis modernas desde el punto de vista de la cosmología tradicional. Para demostrar finalmente qué posibilidades espirituales son inherentes a una visión cosmológica del mundo, añadiremos una interpretación de algunos pasajes del gran poema de Dante. Si con ellos nos desviamos del ámbito propiamente cosmológico, se demostrará, en cambio, cómo, en una «visión del mundo» auténtica y realmente provista de sentido, las cosas están entrelazadas y se produce una conexión entre lo ínfimo y lo más sublime.

Cap.I "Ciencia moderna y Sabiduría Tradicional"
