

Hombre y Naturaleza: la crisis espiritual del hombre moderno



Seyyed Hossein Nasr

Índice

Prólogo por Hashim Ibrahim Cabrera:

Reflexiones a partir de un texto de Sayyed Hossein Nasr

Capítulo 1

El problema

Capítulo 2

Las causas intelectuales e históricas

Capítulo 3

**Algunos principios metafísicos
pertenecientes a la naturaleza**

Capítulo 4

Aplicaciones a la situación contemporánea

Prólogo por Hashim Ibrahim Cabrera

Reflexiones a partir de un texto de Sayyed Hossein Nasr

Hace poco más de un mes, a principios de Junio, la ONU hizo un llamamiento mundial para que las naciones y organismos intergubernamentales de todo el planeta se comprometan a incluir en sus planes, proyectos y medidas de protección medioambiental. Por primera vez, este organismo reconoce la gravedad y dimensiones de un problema que, a corto plazo y de no tomarse medidas, califica de irreversible.

Ante la creciente situación de degradación cuyos signos se evidencian con mayor fuerza cada día, existen variadas respuestas que van desde la militancia política más radical hasta el escepticismo. Unos esgrimen un discurso catastrofista y apocalíptico que trata de culpar del problema a la sociedad industrial o al Capitalismo. Otros dicen que no está claro que antes no existieran esos problemas, que ahora surgen porque habrá intereses en ello; pero en los últimos veinte años la discusión sobre el medio ambiente ocupa y preocupa al hombre de la calle y a los especialistas.

No me cabe la menor duda de que el problema existe y es de unas dimensiones hasta el momento desconocidas. Simplemente observando en nuestro entorno podemos detectar cambios profundos en el medio que nos rodea. Densos bosques que hace no más de veinticinco años eran recorridos por ríos y arroyos y estaban poblados de animales, son hoy yermas montañas que se transforman en desierto a velocidad vertiginosa. Especies que convivían con nosotros, han emigrado a otro lugar o simplemente han desaparecido. Pueblos que no pueden beber de sus aguas por la contaminación de sus acuíferos derivada del uso abusivo de agroquímicos. Si hacemos caso de los datos que nos suministran los medios de comunicación, la dimensión del problema se acentúa: destrucción de la capa protectora de ozono, cambio climático, peligrosa contaminación de la atmósfera y de los mares, accidentes nucleares de consecuencias dantescas y un incremento alarmante de enfermedades degenerativas y otras de origen desconocido.

Piensan algunos que hablar del tema, planteándolo de forma cruda y directa, no implica su solución sino, en todo caso, un incremento del miedo y de la alarma social. A fin de cuentas puede mirarse el mundo de otra manera, con unos ojos más positivos, como si aquello que no se ve en primer término, aunque se estén padeciendo sus consecuencias, no tuviese realidad.

Precisamente esa actitud está en la base del problema y responde a un modo de entender la vida que ha provocado una peligrosa e inmensa destrucción.

Si nos remontamos a los orígenes judeocristianos de la moderna y laica sociedad industrial, comprobaremos las interminables disputas y discusiones sobre la naturaleza de la ley. Prácticamente desde los primeros siglos del Cristianismo, las sociedades que estaban bajo su influencia vivieron una profunda contradicción entre los distintos ámbitos de aplicación de las normas. Ha sido fenómeno común la coexistencia, en una misma sociedad, de distintos criterios para establecer las leyes en ámbitos diferentes. Por un lado, una Ley Positiva que fija los límites del comportamiento social, dibujando el marco de relaciones interpersonales de los ciudadanos. Es el caso de los Códigos Civiles inspirados básicamente en el Derecho Romano. Por otro, una Ley Administrativa, que regula las relaciones de propiedad e intercambio de

bienes, y que ha ido adaptando sus pautas a la evolución de las estructuras de poder. También una Ley Natural, inspirada en la concepción científica del momento, y una Ley Divina reducida al ámbito de la privacidad y de la experiencia personal de los individuos, en permanente situación de adaptación a los tiempos, de aggiornamiento. En algunas épocas y lugares hubo una mayor coincidencia entre los códigos, pero la contradicción ha sido una constante histórica. Muchas veces hemos oído el término de "doble moral" referido a comportamientos difícilmente sostenibles en ámbitos distintos.

Pensadores e incluso teólogos cristianos tan significativos como San Agustín, consideraron a la naturaleza como no redimida, es decir, partícipe del mal y del pecado. A aquellos filósofos cristianos que, siguiendo la Tradición, se negaron a considerar este oscuro aspecto y hablaron en términos metafísicos, se les acusó de panteísmo.

Esta falta de criterio unificado nace de la propia indefinición de la Ley Sagrada subyacente en el Cristianismo desde los primeros tiempos. La elaboración de dogmas de carácter religioso, siglos después de que el profeta Jesús, la paz sea con él, desapareciese de la tierra, puede darnos una idea de la falta de acuerdo sobre la naturaleza del mensaje que trajo a la humanidad y sobre el carácter profano de sus fines últimos.

Esta separación de ámbitos existenciales propició una alienación creciente del hombre con respecto a la naturaleza y una desacralización de ésta, considerada finalmente como un puro objeto de dominio y conquista. El individuo, aislado de su entorno, imposibilitado para vivir una existencia integral y unificada, ya no se sintió parte de la Creación, inmerso en ella, sino como un extraño viviendo en un espacio hostil y lejano.

La secularización de los saberes ha llegado a conformar un concepto inamovible sobre qué debe ser la Ciencia y cómo se ha de aplicar. En este proceso, además, se consideran el Saber y la Ciencia, como productos netamente humanos, provenientes de la razón y sin implicaciones trascendentes. Los aspectos trascendentales quedan entonces relegados a un ámbito, la Metafísica, que desde hace mucho tiempo es considerada disciplina dudosa y carente de todo interés práctico.

En una visión semejante, el universo entero, que tradicionalmente estuvo cargado de significado, se vuelve mudo para todo lo que no sea medible cuantitativamente.

El lugar que las ciencias y sus aplicaciones ocupan en el pensamiento y en la vida islámicos es bien distinto. Una de las clasificaciones más completas, la de Ibn Sina (Avicena), hace derivar todas las ciencias de la Filosofía Especulativa (Metafísica). En el nivel superior se sitúa la Teología, debajo la Matemática y en el nivel inferior, la Física. Las Ciencias Teológicas, en el Islam, se ocupan de diferentes aspectos: de la naturaleza de Dios, de la Unicidad (Tawhid) y de sus consecuencias en el pensamiento. Si el objeto de todo Conocimiento y toda Ciencia es alcanzar la Verdad, como ésta se halla contenida en la Revelación, será allí donde habrá que buscar los fundamentos para cualquier quehacer, el Criterio necesario para la discriminación y el análisis. El estudio del Corán mediante el Tafsir -exégesis comparativa y, a veces, interpretativa- arroja luz sobre los aspectos más insospechados de la existencia. En sus versos incomparables aparecen descripciones de la Creación de los Universos que hacen palidecer a los físicos, imágenes de la vida embrionaria y de la naturaleza humana. En numerosas ocasiones, los científicos de la cultura laico-industrial se han sentido tentados a buscar contradicciones en los textos revelados. En aquellos textos que han sido manipulados por los seres humanos, han encontrado hipótesis fácilmente desmontables. En el caso del Corán, cuyo

texto no ha sido alterado, no sólo no han podido encontrar error, sino que, en muchos casos, los ayats han sugerido la solución a problemas no resueltos.

La ciencia laica, en su afán por dar una explicación del Universo desde un punto de vista meramente material, emplea sus energías en conocer los mecanismos que hacen funcionar a las cosas, pero acaba destripando el juguete.

Una de las más brillantes reflexiones sobre esta cuestión, la leí hace poco en un libro interesante escrito por Seyyed Hossein Nasr, integrado por una serie de conferencias y que aparece bajo el título de "Hombre y Naturaleza".

El profesor Hossein Nasr, durante una conferencia en la Universidad de Chicago en el año 66, abordó el problema de una forma clara y aguda:

"La perspectiva muy restrictiva que se asocia con la ciencia moderna hace que, en sentido verdadero, sea imposible conocer la cosmología dentro del molde del moderno criterio científico mundial. La cosmología es una ciencia que se ocupa de todos los órdenes de la realidad formal, de la cual el orden material es sólo un aspecto. Es una ciencia sagrada que está obligada a conectarse con la revelación y la doctrina metafísica, en cuyo vientre se vuelve significativa y eficaz...Una cosmología que se base solamente en el nivel material y corpóreo de la existencia, por lejos que se extienda en las galaxias, y que además se base en conjeturas individuales que cambien de un día a otro, no es cosmología real. Es una visión generalizada de una física y una química terrestres y, como ya lo señalaron algunos teólogos y filósofos cristianos, está realmente desprovista de todo significado teológico directo, a no ser por accidente."

Toda Teoría es un modelo cerrado, un paradigma. Por mucho que se empeñen algunos científicos en negar las implicaciones filosóficas que producen o se derivan de una Teoría, ésta aparecen inevitablemente. Así, el hecho de considerar el Universo como un vasto conjunto meramente material y autocreado, negando la posibilidad de una Realidad Creadora y Trascendente, independiente de él, hace que no exista hoy en día una Filosofía Natural, que sería la herramienta para comprender el papel del hombre en el universo, su función dentro de la Creación, su relación con las otras especies, etc. La desaparición de la Metafísica del panorama de las ciencias y la consecuente ausencia de una Filosofía Natural (que secularmente han estado contenidas en la Revelación y en otros casos en la Tradición) imposibilita un desarrollo unificado de las distintas ciencias y sus aplicaciones.

Para el sabio musulmán –Alim– la Metafísica es, ante todo, la Ciencia de la Realidad, que procura un conocimiento paulatino de lo Absoluto, Allah, al Wahid, y por medio de Su Luz llega al conocimiento de las cosas, de lo relativo y contingente. Trata, sin conseguirlo nunca del todo, de conocer a Dios a través de Su Palabra y, siguiendo Su Mandato, vuelve sus ojos a la Creación donde:

"Entre Sus signos están la creación de los cielos y de la tierra, la diversidad de vuestras lenguas y de vuestros colores. Ciertamente hay en ello signos para los que saben." (Corán, 30-22)
Sin embargo, en la filosofía occidental ya desde Aristóteles, empieza a considerarse a la Metafísica como una rama de la Filosofía para terminar como ciencia marginal y sin ningún interés.

La progresiva desacralización del pensamiento ha sido paralela al desarrollo de la vida profana, desvinculada de los aspectos trascendentes de la existencia, sólo preocupada por los aspectos materiales de la vida sobre la tierra.

Este empobrecimiento intelectual obligó posteriormente a la Teología Cristiana a suplir esta laguna del pensamiento por medio de la Voluntad y el Amor.

Dice Hossein Nasr 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".

En el Islam existe, por el contrario, una visión armónica de la Creación en la que está incluido el ser humano. El conocimiento se estructura por el principio de Unidad –Tawhid– que atraviesa tanto a los distintos modos de conocer como al ser que conoce. En la sociedad islámica ha existido siempre una estrecha conexión entre la Metafísica proveniente de la Revelación y el desarrollo de las Ciencias Naturales. El puente de unión entre el hombre y la naturaleza, la clave que revela la relación entre ambos, se halla contenida en el Corán, que es, en este caso el Logos o Palabra Divina. Es tanto el Corán documentado (Al Qur'án al tadwini) como el Corán de la Creación (Al Qur'án al takwini) donde se contienen los signos y arquetipos de todas las cosas. No es casual que el término que se usa para designar sus versos (ayats) signifique también, según subraya Hossein Nasr, "los acontecimientos que ocurren dentro de las almas de los hombres y los fenómenos en el mundo de la naturaleza."

La Revelación que Dios hace a los hombres por medio de Su Palabra contenida en un texto recitado, es inseparable de la Revelación Cósmica que, como dice el propio Corán:

"Sí, es un Corán glorioso, en una Tabla bien guardada." (85-21.22)

"Está en la Escritura Matriz que Nosotros tenemos, sublime, sabio." (43-4)

"Es, en verdad, un Corán noble, contenido en una Escritura escondida, que sólo tocan los purificados." (56-77,79)

Así pues, el viaje hacia el conocimiento de la naturaleza ha de recorrer necesariamente el Texto Revelado. El sabio penetra en el significado profundo de la Revelación mediante el Ta'awil o discernimiento intuitivo –que no por serlo, ha de ser irracional– que procura sobre todo sentido y significado.

Sigue reflexionando Hossein Nasr que la paulatina desacralización de la vida humana hizo que "al quedarse sólo con el significado externo de 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."

El Islam, en cambio, mantiene una visión unitaria e integral del hombre y la naturaleza, viendo en la armonía cósmica, en su orden mismo, la expresión de la Gracia Divina, de la Barakah contenida en la Creación. El musulmán busca esta Gracia en la naturaleza, no vive "contra" una naturaleza profana, desprovista de contenido trascendente, pues no existe nada que no haya sido creado por Allah, Subhana wa Ta'ala, que no tenga en su raíz y en su existencia el sello de Su Poder.

Así pues, el musulmán puede conocer su papel y sentido en esta vida, que no es otro que el de llegar al conocimiento total de las cosas, llegando a ser finalmente Hombre Universal (Al insan

al kamil), que habrá de reflejar en toda Su Gloria, los Nombres y las Cualidades Divinas como un espejo que ha sido bruñido hasta la reflexión completa.

Allah enseñó a Adam, la paz sea con él, "los nombres de todas las cosas", dándole así a todo el género humano una preeminencia sobre las demás criaturas. Pero sólo es posible ésta condición, si el hombre es el Jalifa de Allah sobre la tierra, su vicario y representante, instrumento consciente de Su Poder. Este poder y preeminencia, como bien sabemos los musulmanes, cesa y se convierte en esclavitud cuando, embriagado con el regalo del intelecto (aql), el hombre se rebela contra su Creador y se coloca a sí mismo como referencia.

Cuando el hombre se vuelve hacia la Luz del Creador, inmediatamente ésta se refleja en su entorno, que se ve beneficiado con ello. Cuando su ser interno se vuelca hacia la oscuridad, la naturaleza que le rodea se oscurece. Ahí reside la gran responsabilidad del ser humano. Al ser el espejo más capaz de reflejar la Luz y la Sombra, su estado tiene las más profundas repercusiones en las demás criaturas. Es la única criatura en la que Allah ha querido reflejar Su Libertad, lo cual conlleva responsabilidad, juicio y resultados. Jardín o Fuego en la Otra Vida, que se anticipan en ésta, y cuyos signos pueden verse en la naturaleza que nos rodea por dentro y por fuera, ya que somos parte y somos criatura.

Algunas veces hemos reflexionado sobre la naturaleza de la Ciencia y sobre las consecuencias éticas y morales de sus aplicaciones.

Cuando leemos o vemos en la televisión algunos ejemplos perturbadores nos hemos preguntado si esta o aquella investigación hubiera sido posible en otro contexto. Más de una vez he oído decir que la Ciencia no tiene color, que su objeto es universal y que es independiente de la creencia o de la ideología de quienes la desarrollan. Nunca lo he creído así. Más de una vez he preguntado a científicos musulmanes si, a su juicio, creen que el actual desarrollo de las ciencias, con sus secuelas de degradación, con sus peligrosos efectos secundarios, hubiera sido concebible en el seno de una sociedad islámica con la capacidad suficiente para producirlo. No he tenido hasta ahora una respuesta satisfactoria, pero pienso que no es casual que la ciencia contemporánea haya llegado a ser como es hoy, precisamente en Occidente. Difícilmente hubiera podido desarrollarse en una sociedad islámica, ni incluso en otros pueblos orientales basados en una Tradición, porque en ambos casos hubiera sido difícil llegar a considerar la naturaleza como algo profano.

De acuerdo con Hossein Nasr en que "Ni el burocratismo oriental de Needham, 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 se desarrollara fuera de la matriz de la ortodoxia intelectual tradicional...el hecho de que la ciencia moderna no se desarrollase en el seno del Islam, no es señal de decadencia como lo afirmaran algunos, sino del rechazo de éste a considerar cualquier forma de conocimiento como puramente secular y divorciada de lo que considera como la meta última de la existencia humana."

En definitiva, la desacralización del medio natural en que el hombre vive, lo hace susceptible de cualquier agresión y degradación. Para el creyente, el mundo no es sólo una suma de materiales codificables, sino un espacio donde conviven energías de distinto tipo. En la mayoría de las tradiciones se considera el carácter no profano de la naturaleza. Tanto en el

naturalismo indoeuropeo –con su Naturgeist o Espíritu de la Naturaleza– como en la Angelología de los pueblos semitas, existe la posibilidad de que el ser humano tenga una experiencia teofánica, una visión de lo trascendente. Ya hemos visto cómo Dios dice en el Corán que en los fenómenos naturales –la sucesión del día y la noche, la lluvia, el trueno o las estaciones– hay signos para los dotados de intelecto, que en ellos se guarda significado, sentido, conocimiento.

Para el ser humano, la pérdida de esta posibilidad supone no sólo un grave empobrecimiento intelectual, sino la desaparición del sentido, del significado trascendente de la vida terrenal. En este proceso, los ángeles, los genios y los demonios, que son la manifestación visible en este mundo de otras tantas cualidades espirituales, desaparecen de la escena, dificultando la posibilidad de una experiencia teofánica.

No debe resultarnos extraño que en un mundo desacralizado las gentes se vuelvan hacia el esoterismo, el ocultismo y las sectas. No hay en la visión del mundo en el que viven, espacio para lo sagrado sino como concepto o abstracción. En un entorno semejante es muy fácil ser presa de mistificaciones y sincretismos. No es ni mucho menos una paradoja que la más racionalista y desacralizada de las sociedades sea al mismo tiempo la que más favorece la superchería. Astrólogos pret a porter, nigromantes de fin de semana y curanderos televisivos tratan de ocupar el espacio vacío que se abre en el corazón humano. El hombre de la sociedad laico-industrial sabe, intuye, que tras la apariencia visible de las cosas, detrás de su mente mecanicista, debe haber otras realidades. Y no se equivoca, porque en la naturaleza humana -fitrah- existe la capacidad de sentir al Creador a través de la Manifestación de Sus Cualidades. No se trata de Cantidad sino de Cualidad, no es un problema de Cálculo, sino de Significado. Pero al no disponer de Criterio, de una visión unificada, la consecuencia más probable es que desemboque en la magia y en la superstición, siendo fácil presa del miedo y la neurosis.

Si miramos a nuestro alrededor con ojos atentos, veremos en toda su crudeza, el reflejo de una actitud equivocada, el fruto de una rebeldía estúpida y, a fin de cuentas, poco inteligente.

La visión de una tierra contaminada y esquilhada, no nos habla bien de su administrador. Poco nos dice en favor de su inteligencia y su capacidad. Puede resultar paradójico el hecho de que la responsabilidad de un error semejante recaiga sobre la más dotada de las criaturas, la que ha sido dotada de intelecto.

Sin embargo, el Intelecto -Aql- a que se refiere Allah en el Corán, no es la sola razón práctica que definieron los franceses ilustrados, sino también el "órgano de la imaginación creadora" que, sirviéndose de la lógica para aprehender humanamente el orden de las cosas, llega a percibir, además, detrás de los fenómenos visibles, su Significado. El sabio siempre consideró a los fenómenos de la naturaleza, a la propia materia, no como una realidad sólida e inmutable –hecho que incluso hoy admite la ciencia laico industrial de vanguardia– sino como Símbolo, imagen de una Realidad que se manifiesta por todos sitios.

Dice el Corán:

"Les mostraremos Nuestros signos fuera y dentro de sí mismos, hasta que vean claramente qué es la Verdad. ¿Es que no basta que tu Señor sea testigo de todo?" (41-53)

Sobre ello, Abu Bakr Siraj Ed-Din ha escrito, en su Libro de la Certeza que:

"...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."

Así, mirando a nuestro alrededor la huella de fealdad impresa por el humano laico industrial, veremos el reflejo de la oscuridad que habita en su interior.

La grave confusión que implica considerar a la Naturaleza como eterna e ilimitada ha podido ser también causa de su degradación.

El musulmán sabe que todos los mundos perecerán, que la Creación tiene un principio y un final, que solo Allah, Subhana wa Ta'ala es el Eterno. Por eso entiende que los límites de la naturaleza no pueden extenderse indefinidamente y por eso mismo también es especialmente consciente del peligro que conlleva una actitud de depredación incontrolada.

Alguna vez hemos recibido la crítica de quienes consideran que el Islam "no debe mezclarse con la Ecología, que son términos incomparables que no pueden situarse al mismo nivel". Incluso ha habido alguien que, a propósito de algunos artículos aparecidos en esta revista, ha creído ver un cierto oportunismo. Decididamente, quienes así opinan no han entendido en absoluto la cuestión.

Vivimos en un mundo cada vez más interconectado. Las acciones que se producen en cualquier sitio, afectan cada vez de forma más evidente, a todo el conjunto. Los musulmanes vivimos en esta tierra y compartimos con el resto de la humanidad los efectos de un problema que ha creado una determinada forma de entender la vida y el mundo que no es precisamente la nuestra. El problema está ahí y los musulmanes estamos obligados, si es cierto que tenemos responsabilidad, que hemos de ser jalifas de Allah en este mundo, a tratar de ofrecer soluciones encaminadas a restablecer un equilibrio, una armonía en el mundo de las criaturas que Allah nos entregó.

Esa es la razón y no otra, que hace que muchos musulmanes seamos sensibles al problema, aunque tengamos conciencia de la manipulación que se ejerce desde el propio sistema sobre los llamados "movimientos ecologistas" o los "partidos verdes".

La diferencia entre lo que el islam propone y muchos de los postulados conservacionistas que surgen en el seno de la sociedad laico industrial, radica en que para nosotros no se trata de invocar una actitud naturalista, o de reivindicar un cierto naturismo, sino de tratar de situarnos en el lugar que Allah nos ha asignado dentro de Su Creación. Los musulmanes no somos herederos de ningún romanticismo ni panteísmo. Sabemos que la cuestión no radica, como decía Schuon, en proyectar "un individualismo desilusionado dentro de una naturaleza desacralizada", sino en encontrar la Sustancia Divina inherente a toda la Creación y que, sin embargo, no se puede confundir con ella. No en vano nos dice el Generoso Corán que:

"De Dios son el Oriente y el Occidente. Adonde quiera que os volváis, allí está la faz de Dios. Dios es Inmenso, Omnisciente." (2-115).

Así pues, que nadie se llame a engaño. Nuestra preocupación no responde a otras afinidades ideológicas que las derivadas de nuestra creencia de forma coherente y consecuente. Nos molesta la fealdad y la insensatez porque anhelamos Su Belleza. Nos desagrade la intolerancia y la injusticia porque esperamos, inshaAllah encontrarnos algún día con Al Rahmán, y

confiamos recibir el bálsamo definitivo de Su Misericordia. No tenemos más Señor que Él, y fuera de Su Soberanía no aceptamos otra obediencia.

Resulta poco comprensible la extrañeza de quien, a propósito de un artículo aparecido en nuestra revista, calificó de oportunista la definición de "ética medioambiental islámica". La ingenuidad de sus argumentos resulta digna de ser señalada. ¿Cómo –se preguntaba nuestro crítico– puede una religión de hace quince siglos disponer de respuestas a un problema que es tan reciente y característico de nuestro tiempo?

De todos es sabido que las Gentes del Libro han sido depositarias durante siglos de un Criterio, con una moral consecuentemente derivada de él. Existe lo lícito y lo prohibido, lo halal y lo haram, lo bueno y lo malo, por mucho que la dimensión moral del ser humano haya sido reducida progresivamente en el ámbito del individualismo laico industrial.

Por otro lado, la relación del hombre con la naturaleza ha sido, es y será inevitable mientras exista la vida humana sobre la tierra.

Cuando Abu Bakr, que Allah esté complacido con él, recomendó no cortar árboles frutales, no diseminar las abejas, no incendiar los campos, no envenenar los pozos, ni siquiera los de los enemigos, estaba expresando en términos prácticos la conciencia ética que el musulmán tiene sobre su relación con la naturaleza, principios de índole moral defendibles desde cualquier argumentación razonable, estaba expresando con ello una conciencia previsoras que no tiene en cuenta el resultado inmediato, a corto plazo, sino las consecuencias que, a la larga, se derivan para el conjunto de toda la comunidad. Envenenar un pozo puede, en efecto, ser un arma bélica que asegure el triunfo sobre unos determinados enemigos, pero, una vez conquistado su territorio, es un recurso perdido incluso para los vencedores. No se trataba entonces de un ecologista que velase por la conservación de una naturaleza amenazada, sino de un hombre consciente de las consecuencias que determinadas acciones podían acarrear, sin importar la dimensión del problema. En este caso da igual cuántos hectómetros cúbicos estén contaminados. No es un problema de cantidad sino de calidad. El hecho de envenenar el agua es reprobable, aunque sea el contenido de un solo pozo, porque el agua de toda la tierra es una sola y aparte de ser sustento de la vida orgánica entraña un significado:

"...en el agua que Dios hace bajar del cielo, vivificando con ella la tierra después de muerta, diseminando por ella toda clase de bestias, en la variación de los vientos, en las nubes sujetas entre el cielo y la tierra hay, ciertamente, signos para los que razonan." (Corán 2-164)

Sería un error pensar que, a remolque de los acontecimientos, el islam se camufla de verde. Siempre fue este color especialmente amado de los musulmanes. El propio Enviado de Dios, que Allah le colme de paz y de bendiciones, gustaba de ponerse un turbante de ese color en las ocasiones especiales. Lo verde ha sido durante siglos y en muchos lugares, por evidente analogía, sinónimo de vida y esperanza. No ha existido en nuestro entorno geográfico y cultural otro pueblo que haya usado más frecuentemente ese color que los miembros de la Ummah.

Como un argumento más en favor de la actitud de respeto hacia el medio ambiente que implica el hecho de ser musulmán, bastaría señalar alguna de las condiciones que ha de tener el peregrino –muhrim– cuando realiza su periplo por los Lugares Santos. Metáfora del viaje por este mundo en busca del encuentro con el Creador, la Peregrinación Mayor o Hayy ha de realizarse según determinadas condiciones externas e internas. El peregrino se sacraliza en un

estado de inviolabilidad. Pierde esta condición si, dentro del recinto sagrado, altera en lo más mínimo la Creación de Allah. Agredir a un semejante, generar una riña violenta, cortar un árbol o tan siquiera una simple hoja, matar un animal aunque se trate de un insecto, provocan la cesación de su estado y su peregrinación de nada le sirve. ¿No resulta suficientemente significativo este hecho para quien sepa leerlo correctamente?

¿No es la del peregrino la condición más cierta del ser humano en la tierra? ¿No es por cierto la tierra y el universo entero la expresión de Su Majestad y de Su Gloria?

Dicho todo esto, podemos situarnos en el contexto que nos ha tocado vivir, con una conciencia plena del papel que los musulmanes hemos de jugar en ese mundo interconectado y que afecta de manera creciente a todo el género humano. Fuera de cualquier idolatría hacia el progreso, ajenos a la divinización de las máquinas, pero favoreciendo una Ciencia y una Tecnología no destructivas, no lesivas contra la casa en la que hemos de vivir temporalmente. Manteniendo una relación creativa y humilde hacia nuestro entorno, viendo en los hechos que se producen en la naturaleza la manifestación de Su Poder y Su Sabiduría, siendo capaces de ver en ella los signos –ayats– de ese Corán Celeste que no para de celebrar Sus Alabanzas.

Capítulo 1

El problema

Últimamente, se efectuaron numerosos estudios sobre la crisis que la ciencia moderna y sus aplicaciones producen, pero son pocos los que buscaron las profundas causas intelectuales e históricas responsables de este estado de cosas. Cuando nos invitaron a pronunciar en esta Universidad una serie de conferencias sobre el significado de la guerra y la lucha por la preservación de la dignidad humana bajo condiciones que amenazan la existencia humana misma, creímos que sería más apropiado que más bien nos ocupáramos de los principios y causas que de las contingencias y efectos, uno de los cuales es el problema de la acción moral en el nivel social y humano, junto con la posible consecuencia bélica que la tecnología y la ciencia modernas hicieron total. Por tanto, confiamos en exponer el problema que hoy resultó del encuentro del hombre y la naturaleza, en buscar luego las causas subyacentes que produjeron esta condición, y en citar los principios cuyo descuido agudizó tanto la crisis moderna.

Hoy, casi todos los que residen en los centros urbanos del mundo occidental, sienten intuitivamente que en la vida les falta algo. Esto se debe directamente a que se creó un medio ambiente artificial del que, en la máxima extensión posible, se excluyó a la naturaleza. En tales circunstancias, hasta el hombre religioso perdió el significado espiritual de la naturaleza (1). El dominio de ésta se convirtió en una "cosa" carente de significado, y al mismo tiempo el vacío creado por la desaparición de este aspecto vital de la existencia humana continúa viviendo dentro de las almas de los hombres y manifestándose de muchos modos, a veces violenta y desesperadamente.

Además, está amenazado hasta este tipo de existencia secular y urbana, a través del dominio mismo de la naturaleza que lo hizo posible, de modo que la crisis causada a través del encuentro del hombre y la naturaleza y de la aplicación de las ciencias modernas a la tecnología se convirtió en un asunto de interés común (2).

A pesar de todo el clamor oficial acerca del dominio siempre creciente sobre la naturaleza, y del denominado progreso que se supone que es su concomitante económico, muchos advierten íntimamente que los castillos que construyen están sobre arena y que hay un desequilibrio entre el hombre y la naturaleza, que amenaza la aparente victoria del hombre sobre ésta.

Los peligros que produce el dominio del hombre sobre la naturaleza se conocen demasiado bien como para que necesiten ser aclarados. La naturaleza perdió sacralidad para el hombre moderno, aunque este proceso sólo fue llevado a su conclusión lógica en el caso de una pequeña minoría (3). Además, a la naturaleza se la llegó a considerar como algo que hay que usar y gozar al máximo posible. En vez de parecerse a una mujer casada de la que un hombre obtiene beneficio pero hacia la cual también es responsable, para el hombre moderno la naturaleza se volvió parecida a una prostituta, de la que hay que sacar beneficio sin sentido alguno de obligación y responsabilidad hacia ella. La dificultad es que la condición de la

naturaleza prostituida se está volviendo tal que hace imposible todo otro goce de ella. Y, de hecho, he ahí por qué muchos empezaron a preocuparse por su condición.

Precisamente, es el "dominio de la naturaleza" el que causó el problema de superpoblación, la falta de "espacio para respirar", la coagulación y la congestión de la vida de ciudad, el agotamiento de recursos naturales de toda índole, la destrucción de las bellezas naturales, la destrucción del medio ambiente vital por medio de las máquinas y sus productos, el aumento anormal de enfermedades mentales, y mil y una dificultades más, algunas de las cuales parecen completamente insuperables (4). Y finalmente, el mismo "dominio de la naturaleza", limitado a la naturaleza externa y unido al hecho de dar libertad completa a la naturaleza animal existente dentro del hombre, es lo que tornó tan crucial el problema de la guerra, una guerra que parece inevitable, pero que debido a su naturaleza total y casi "cósmica", producto de la tecnología moderna, debe ser evitada.

El sentido de dominio sobre la naturaleza y un concepto materialista acerca de ésta por parte del hombre moderno se combinan, además, con una lujuria y un sentido de codicia que plantean una exigencia cada vez mayor sobre el medio ambiente (5). Incitado por el elusivo sueño del progreso económico, considerado como un fin en sí mismo, se desarrolla un sentido del poder ilimitado del hombre y sus posibilidades, junto con la creencia, particularmente bien evolucionada en América, de posibilidades ilimitadas e ilimitables dentro de las cosas, como si el mundo de las formas no fuera finito y no estuviera limitado por los lindes mismos de esas formas (6).

El hombre no sólo quiere dominar a la naturaleza por motivos económicos sino también por una "mística" que es un residuo directo de una relación espiritual unitemporal respecto a la naturaleza. Los hombres no escalan más montañas espirituales, o al menos lo hacen raras veces. No quieren conquistar todas las cimas de las montañas (7). Desean despojar a la montaña de toda su majestad venciénola, preferentemente siguiendo la línea más difícil de ascenso. Los hombres no disponen más de la experiencia de volar a los cielos, que en el cristianismo es simbolizada por la experiencia espiritual de la Divina Comedia, y en el islamismo por la ascensión nocturna (al-mi'râj) del Profeta Muhammad (la paz sea con él); lo que queda es el impulso de volar al espacio y conquistar los cielos. Por todas partes existe el deseo de conquistar a la naturaleza, pero en ese proceso se destruye el valor del conquistador mismo, que es el hombre, y se amenaza su existencia misma.

En vez de que el hombre decidiera el valor de la ciencia y la tecnología, estas creaciones del hombre se convirtieron en normas del mérito y del valor del hombre (8). En la práctica, la única protesta que se oye es la de los conservacionistas y otros amantes de la naturaleza. Su voz, aunque de mucho valor, no se oye del todo porque sus argumentos se consideran a menudo más bien sentimentales que intelectuales. Teólogos y filósofos muy conocidos guardaron, en su mayoría, silencio o se sometieron para no ofender la tendencia científica que predominaba en su época. Sólo en raras ocasiones se elevó alguna voz para demostrar que creer en el dominio de la naturaleza es, desde el punto de vista religioso, usurpar el papel del hombre como custodio y guardián de la naturaleza (9).

Las mismas ciencias de la naturaleza, que en un sentido son el fruto, y en otro la causa de la crisis actual del encuentro del hombre con la naturaleza, se secularizaron a través de un proceso gradual que examinaremos luego. Y este conocimiento secular de la naturaleza, divorciado de la visión de Dios en la naturaleza, llegó a aceptarse como la única forma legítima de la ciencia (10). Además, debido a la distancia que separa al científico del lego, se creó una

distorsión y una discrepancia mayores entre las teorías científicas y su divulgación sobre las que demasiado a menudo se basan sus supuestas implicancias teológicas y filosóficas (11).

Puede decirse que el problema concierne por completo tanto a las ciencias como a los medios con los que se las entiende, interpreta y aplica. Existen crisis tanto en los dominios de la comprensión como de la aplicación. El poder de la razón dado al hombre, su ratio, que es como la proyección o la prolongación subjetiva del intelecto o del intellectus, divorciado de su principio, llegó a ser como un ácido que quema su trayecto a través de la fibra del orden cósmico y amenaza destruirse en ese proceso. Hay un desequilibrio casi total entre el hombre moderno y la naturaleza, como lo atestiguan casi todas las expresiones de la civilización moderna que busca ofrecer un desafío a la naturaleza más que cooperar con ella.

Es un hecho admitido por la mayoría que la armonía entre el hombre y la naturaleza ha sido destruida. Pero no todos se dan cuenta de que este desequilibrio se debe a la destrucción de la armonía entre el hombre y Dios (12). Abarca una relación que concierne a todo el conocimiento. Y, de hecho, las mismas ciencias modernas son el fruto de un conjunto de factores que, lejos de limitarse al dominio de la naturaleza, conciernen a toda la herencia intelectual y religiosa del hombre occidental. Debido a esto, o a menudo como una reacción contra esto, nacieron las ciencias modernas. Es por esa razón que es necesario que empecemos nuestro análisis volviéndonos primero hacia las ciencias naturales y las opiniones que se sostienen con respecto a su significado filosófico y teológico, y luego hacia las limitaciones inherentes a ellas que son responsables de la crisis que su aplicación y la aceptación de su visión del mundo, causaron en el hombre moderno.

Jamás deberá olvidarse que para el hombre que no es moderno -ya sea antiguo o contemporáneo- la materia misma del Universo tiene un aspecto sagrado. El cosmos habla al hombre, y todos sus fenómenos contienen significado. Son símbolos de un grado superior de realidad que el dominio cósmico vela y revela a la vez. La estructura misma del cosmos contiene un mensaje espiritual para el hombre y, en consecuencia, es una revelación que proviene de la misma fuente que la religión misma (13). Ambas son las manifestaciones del Intelecto Universal, del Logos, y el cosmos mismo es parte integral de ese Universo total de significado en el que el hombre vive y muere (14).

A fin de que las modernas ciencias de la naturaleza nacieran, la sustancia del cosmos tuvo primero que vaciarse de su carácter sagrado y volverse profana. La visión del mundo perteneciente a la ciencia moderna, especialmente como se propagó a través de su divulgación, contribuyó a esta secularización de la naturaleza y de las sustancias naturales. Los símbolos de la naturaleza se convirtieron en hechos, en entidades en sí mismas que están totalmente divorciadas de los otros órdenes de la realidad. Así, el cosmos, que había sido transparente, se volvió opaco y espiritualmente sin sentido -al menos para los que estaban inmersos en la visión científica de la naturaleza-, aunque los científicos individualmente creyeran lo contrario. Las ciencias tradicionales como la alquimia, que puede compararse con la celebración de una misa cósmica, se redujeron a una química en la que las sustancias perdieron todo su carácter sacramental. En ese proceso, las ciencias de la naturaleza perdieron su inteligibilidad simbólica, un hecho que es casi directamente responsable de la crisis causada por la moderna visión científica del mundo y sus aplicaciones (15).

El carácter cuantitativo de la ciencia moderna debe señalarse en particular porque existe como una tendencia general que busca como ideal reducir toda calidad a cantidad y todo lo que es esencial en el sentido metafísico a lo material y sustancial (16). El asfixiante medio

ambiente material creado por la industrialización y la mecanización, al que lo sienten todos los que viven en los grandes centros urbanos de hoy, es una consecuencia de la naturaleza puramente material y cuantitativa de las ciencias cuyas aplicaciones hicieron posible la industrialización. Además, debido a la falta de una visión total del mundo de naturaleza metafísica en la que pudieran integrarse las ciencias modernas, se olvida el aspecto simbólico de número y cantidad. Se hizo aparecer la teoría pitagórica-platónica de los números, a semejanza de tantas otras ciencias tradicionales, como un cuento de comadres.

Además, las ciencias cuantitativas de la naturaleza que son una ciencia posible y, en circunstancias apropiadas, legítima, de hecho vienen a ser las únicas ciencias válidas y aceptables de la naturaleza. Todo otro conocimiento de los órdenes natural y cósmico es despojado del status de ciencia y relegado al rango de sentimentalismo o superstición. Parece como si la ciencia moderna hubiera condicionado su aceptación al rechazo del conocimiento acerca de la raíz de la existencia misma, aunque, nuevamente, muchos científicos, como individuos, no compartan este criterio (17). El impacto total de la ciencia moderna sobre la mentalidad de los hombres ha sido para proveerles de un conocimiento de los accidentes de las cosas, siempre que renuncien a un conocimiento de la sustancia que subyace en todas ellas. Y esta limitación es la que amenaza con las más horrendas circunstancias al hombre como ser integral (18).

La perspectiva muy restrictiva que se asocia con la ciencia moderna hace que, en el sentido verdadero, sea imposible conocer la cosmología dentro del molde del moderno criterio científico mundial. La cosmología es una ciencia que se ocupa de todos los órdenes de la realidad formal, de la cual el orden material es sólo un aspecto. Es una ciencia sagrada que está obligada a conectarse con la revelación y la doctrina metafísica en cuyo vientre se vuelve significativa y eficaz. Hoy en día no hay cosmología moderna, y usar ese vocablo es realmente usurpar un término cuyo significado original ha sido olvidado (19). Una cosmología que se base solamente en el nivel material y corpóreo de la existencia, por lejos que se extienda en las galaxias, y que además se base en conjeturas individuales que cambien de un día al otro, no es cosmología real. Es una visión generalizada de una física y una química terrestres, y como lo señalaran ciertos teólogos y filósofos cristianos, está realmente desprovista de todo significado teológico directo, a no ser por accidente (20). Además, se basa en una física material que tiende a un análisis y una división cada vez más grandes de la materia con el ideal de llegar a la materia "última" en la base del mundo, ideal que, sin embargo, jamás podrá alcanzarse debido a la ambigüedad e ininteligibilidad que yace dentro de la naturaleza de la materia y la frontera del caos que separa la materia formal de la "materia pura" a la que los filósofos medievales llamaban **materia prima** (21).

La desaparición de una cosmología real en Occidente se debe, en general, al descuido de la metafísica, y más particularmente a que no se logró recordar las jerarquías del ser y del conocimiento. Los múltiples niveles de la realidad se reducen a un solo dominio psicofísico, como si de repente se quitara la tercera dimensión de nuestra visión de un paisaje. Como resultado, la cosmología no sólo se redujo a las ciencias particulares de las sustancias materiales, sino que, en un sentido más general, predominó vastamente la tendencia de reducir lo superior a lo inferior, y a la inversa, de tratar de hacer que lo mayor nazca de lo menor. Con la destrucción de toda noción de jerarquía en la realidad, desapareció la relación entre los grados del conocimiento y la correspondencia entre varios niveles de realidad sobre los cuales se basaban las ciencias antiguas y medievales, haciendo que estas ciencias aparecieran como superstición (en el sentido etimológico de esta palabra) y como algo cuyo principio o base fue destruido u olvidado.

De modo semejante, la metafísica se redujo a filosofía racionalista, y esta filosofía se convirtió gradualmente en subordinada de las ciencias naturales y matemáticas, hasta que algunas escuelas modernas consideran que el único papel de la filosofía es dilucidar los métodos y aclarar las coherencias lógicas de las ciencias. La función crítica independiente que la razón debe ejercer respecto a la ciencia, que es su propia creación, desapareció de modo que este hijo de la mente humana se convirtió en juez de los valores humanos y en criterio de la verdad. En este proceso de reducción en el que el papel independiente y crítico de la filosofía se sometió a los edictos de la ciencia moderna, se olvida a menudo que la revolución científica del siglo XVII se basa en una posición filosófica particular. No es la ciencia de la naturaleza sino una ciencia que formula ciertas suposiciones sobre la naturaleza de la realidad, el tiempo, el espacio, la materia, etc. (22). Pero una vez que se formularon estos supuestos y que nació una ciencia que se basaba en ellos, se los olvidó cómodamente y los resultados de esta ciencia hicieron que fuera el factor determinante respecto a la naturaleza verdadera de la realidad (23). Por eso es necesario que volvamos, aunque sea brevemente, a la opinión de modernos científicos y filósofos de la ciencia sobre qué significa la ciencia moderna, especialmente la física, en la determinación del sentido de la naturaleza total de las cosas. Nos guste o no, tales opiniones son precisamente las que determinan gran parte del concepto moderno de la naturaleza, aceptado por el público en general, y por ello son elementos importantes en el problema general del encuentro del hombre y la naturaleza.

Sin entrar en pormenores sobre las diferentes escuelas de la filosofía de la ciencia -tarea para la que hay otros mucho mejor preparados que nosotros, y que de hecho fuera llevada a cabo con plenitud en varias obras recientes (24)- es necesario describir algunas tendencias que pertenecen más directamente al tópico que discutimos. De éstas, tal vez la más influyente, ciertamente en los países de habla inglesa, ha sido el positivismo lógico nacido del círculo vienés de R. Carnap, P. Frank, H. Reichenbach y otros (25). En procura de eliminar el último espectro de significado metafísico de la ciencia moderna, los adherentes de esta escuela creen que a la ciencia no le corresponde descubrir la naturaleza de las cosas o algún aspecto de lo real, sino establecer conexiones entre signos matemáticos y físicos (a los que ellos llaman símbolos) que pueden elaborarse por medio de los sentidos externos y los instrumentos científicos, concernientes a la experiencia que se nos presenta como el mundo externo.

Aunque esta escuela fue instrumental al codificar y aclarar algunas definiciones y algunos procedimientos lógicos de la ciencia moderna, en particular la física, también despojó a la ciencia del elemento más importante que le legara la Edad Media, a saber, la búsqueda de lo real. Opuestos a los astrónomos y matemáticos griegos, para quienes el papel de las ciencias matemáticas era concebir modelos conceptuales que "evitaran los fenómenos", los científicos musulmanes, seguidos luego por los latinos, creían que, hasta en el dominio de la matemática, la función de la ciencia era descubrir un aspecto de lo real. Aplicaban el realismo de la biología y la física aristotélicas al dominio de la exactísima ciencia matemática de la época, a saber, la astronomía, y convertían el sistema epicíclico ptolomeico de configuraciones matemáticas en esferas cristalinas que formaban parte de la textura real del Universo.

En una obra posterior de Ptolomeo, por supuesto, se hace alusión a la naturaleza cristalina de los cielos. Empero, fueron los matemáticos musulmanes, seguidos por los científicos latinos, los que universalizaron esta indicación y la convirtieron en un principio de todas las ciencias para buscar el conocimiento del dominio de la realidad por el que se interesaban. Esta actitud era tan central que, a pesar de la rebelión de la ciencia del siglo XVII, especialmente contra el aristotelismo, la creencia de que la ciencia procura descubrir la naturaleza de la realidad física sobrevivió desde Galileo y Newton hasta los tiempos modernos.

También debe añadirse que los positivistas, quienes afirman que están volviendo al punto de vista de los matemáticos y astrónomos griegos contra el realismo de los peripatéticos, olvidan el hecho de que los matemáticos griegos también estaban en busca de un conocimiento de lo real. Sin embargo, para ellos la realidad no estaba en los fenómenos sino en las relaciones matemáticas que poseían un **status** ontológico gracias a la filosofía pitagórica, que impregnaba su pensamiento.

La interpretación positivista de la ciencia es en realidad un fin para desontologizarla por completo -no mudando el **status** ontológico del dominio físico al mundo pitagórico-platónico de los arquetipos conectado con la matemática, sino negando plenamente su significado ontológico. Es con justicia que un crítico de la escuela positivista, como J. Maritain, la acusa de confundir un análisis empiriológico de las cosas con su análisis ontológico, y añade que la física moderna "desontologiza las cosas" (26). De modo parecido, ciertos filósofos de la ciencia, entre quienes descuella E. Meyerson, insistieron en el aspecto ontológico que todas las ciencias deben poseer por fuerza (27).

Muy afín a la actitud positivista es la de los operacionalistas conectados principalmente con el nombre de P. Bridgman en el dominio de la física. Tomando como base un desdén hacia una visión unificada del mundo y una metodología monolítica para la ciencia, ata todo el significado de la ciencia a las operaciones que puedan definir sus conceptos. La operación misma, más que lo real, es la matriz última del conocimiento científico. En la filosofía operacional hay un dejo del mundo pluralista de William James, a saber, un desdén hacia un fondo filosófico y metodológico total por parte de la ciencia, característico de la mentalidad anglosajona en general, en comparación con la del Continente. Esto hace acordar del famoso dicho: "la ciencia es lo que los científicos hacen". Hay diferentes dominios de la indagación que carecen de una teoría unificada y universal (28); "un multiverso más bien que un Universo", para citar la frase de R. Oppenheimer.

Otra escuela, que también tiene relación con el punto de vista positivista en su negación de una conexión entre los conceptos de la ciencia y lo real, a veces se llama no-realista lógica. Entre sus miembros, los más destacados son H. Poincaré y P. Duhem, ambos célebres matemáticos y físicos. Duhem es también eminente historiador de la ciencia (29), y también lo es en un sentido E. Maeh, físico y filósofo e historiador de la ciencia. No es aquí a propósito la cuestión de si otras formas de conocimiento pueden llegar al nivel de la realidad, pues los diferentes miembros de esta escuela han sostenido distintos criterios sobre la cuestión. La base en la que están de acuerdo es que los aspectos derivados de la intelección, y que constituyen las leyes y el contenido indiscutible de la ciencia moderna, son aspectos no descubiertos de la realidad con un aspecto ontológico. Más bien son irreductibles conceptos mentales y convenciones subjetivas de naturaleza lingüística establecidos por los científicos para que, a su vez, puedan establecer comunicación recíproca. En consecuencia, la ciencia se concibe como un conocimiento de nociones subjetivas más bien que como existencia de una realidad objetiva (30).

Hay otros, como E. Cassirer, a quien H. Morgenau sigue, que aceptan los conceptos irreductibles de la ciencia, y los emplean, pero sólo como conceptos reguladores. Para ellos, estos conceptos se aceptan "como si" existieran, pero en realidad sólo poseen un estado regulador (31). Este grupo, que se llamó neokantiano, precisamente debido a que aceptaba el status als ob -status como si- de los conceptos (punto de vista que, después de Kant, iba a ser sistematizado por Vaihinger), debe, por tanto, considerarse también como no-realista y contrario a conceder a la ciencia la facultad para entender la naturaleza de las cosas.

Está, además, el grupo de los realistas lógicos opuestos a los dos anteriores para quienes los conceptos derivados a través del intelecto tienen un status lógicamente realista; se refieren a un objeto ontológico del conocimiento. Entre este grupo puede mencionarse a A. Grünebaum y F. S. C. Northrop, quienes subrayan la correspondencia entre los conceptos de la física matemática y lo real (32). Northrop procura especialmente demostrar que tanto el mundo newtoniano-kantiano de la física matemática como la visión cualitativa de la naturaleza que subrayara Goethe, a la que él llama histórica natural, y cuyo conocimiento es inmediato y estético más bien que abstracto y matemático, son, en última instancia, reales (33). El mundo es orden o cosmos más bien que caos, un mundo que está vivo como un organismo y que, al mismo tiempo, es gobernado por una ley (34). Pero una vez más se subraya en esta escuela que el conocimiento derivado de las ciencias es el camino que nos conduce hacia un conocimiento último de las cosas. No existe jerarquía del conocimiento; sólo hay un conocimiento del dominio corpóreo que determina al conocimiento como tal.

Entre los científicos -particularmente los físicos- muchos comprendieron que, limitada por relaciones cuantitativas, la ciencia jamás podrá obtener un conocimiento de la naturaleza última y la raíz de las cosas, sino que está obligada a moverse siempre dentro del mundo cerrado y subjetivo de las "lecturas de datos" y los conceptos matemáticos. Esta opinión, popularizada en especial por A. Eddington (35) y, en otra vena, por J. Jeans, la usaron en gran medida los no-científicos para demostrar las limitaciones de la ciencia o el carácter "ideal" del mundo. Sin embargo, tampoco sirvió al propósito de definir el dominio del conocimiento científico dentro de una jerarquía universal del conocimiento. No obstante, es ciertamente significativa la tesis de Eddington en el sentido de que la ciencia es selectiva debido a su método y está ligada a un "conocimiento seleccionado subjetivamente"; empero, sólo se ocupa de un aspecto de la realidad y no de la totalidad de ésta, en la cuestión de la relación entre ciencia, filosofía y religión. Éste es un punto de vista que también expusiera, aunque de modo muy distinto, A. N. Whitehead. Su método filosófico de la naturaleza procuró también poner en evidencia la riqueza de una realidad de la que la ciencia sólo se ocupa en parte (36).

Otros científicos insistieron en que en vez de ser una metodológica búsqueda del conocimiento, la ciencia está tan inextricablemente atada a la práctica y a la historia de la ciencia que sus premisas no pueden formularse independientemente (37). Es una actividad total, y no es atinado hablar de una filosofía y un método claros y explícitos de la ciencia. De modo parecido, algunos científicos insisten en que la física y las otras ciencias no pueden comprobar ni refutar ninguna tesis filosófica en particular, ya sea materialista o idealista, y que no deben buscarse implicancias filosóficas de teorías y opiniones científicas (38). Huelga decir que esta perspectiva no es aceptada totalmente, en especial por los divulgadores no-científicos de la ciencia que a menudo ven implicancias más generales en las teorías científicas que los mismos científicos.

En contraste con este grupo, hay ciertos científicos que han visto las más profundas implicancias en las teorías de la ciencia moderna, ya sea la relatividad o la mecánica cuántica, las teorías corpusculares de la luz o el principio de la indeterminación (39). Sólo que, con demasiada frecuencia, el significado de un descubrimiento científico se eleva muy por encima de los confines del dominio de la física misma, como si fueran inexistentes las autoimpuestas restricciones de la ciencia moderna, que por su elección se limita al aspecto cuantitativo de las cosas. Se hace que la teoría de la relatividad implique que no hay nada absoluto, como si toda la realidad fuera solamente movimiento físico. Se hace que el principio de la indeterminación signifique la libertad de la voluntad humana o la falta de un nexo de causalidad entre las cosas. La hipótesis de la evolución (que es una criatura de la filosofía del siglo XIX) se convierte en

un dogma de la biología que se presenta al mundo como una verdad axiomática y, además, una moda mental que ocupa todos los dominios de modo que no se estudia nada más en sí mismo sino sólo su evolución o su historia.

En esta cuestión, los no-científicos fueron mucho más allá, de hecho, que los mismos científicos, especialmente en biología y en la cuestión de la evolución. A veces, las pruebas más superficiales que se presentan en favor de una particular verdad religiosa o filosófica lo son como si la única prueba aceptable fueran teorías científicas recientemente descubiertas. Cuán a menudo se ha oído en las aulas y desde los púlpitos que la física, a través del principio de la indeterminación, "admite" que el hombre sea libre, como si lo menor pudiera determinar lo mayor, o como si la libertad humana pudiera ser determinada externamente por una ciencia que está contenida en la consciencia humana misma.

Debe añadirse que muchos físicos se interesan seriamente por problemas filosóficos y religiosos, con frecuencia más que los que se ocupan de las ciencias sociales y psicológicas. Además, algunos físicos, al tratar de hallar soluciones a los dilemas que la física moderna les plantea, se volvieron hacia las doctrinas orientales -habitualmente, con interés genuino, pero raras veces con la actitud intelectual necesaria para captar su pleno sentido. Entre los que más seriamente se interesan por este campo se puede mencionar a R. Oppenheimer y E. Schrödinger. Este último, que escribió mucho sobre la filosofía de la física moderna, en su particular interés por el problema de la multiplicidad de consciencias que comparten el mundo, se volvió hacia las doctrinas hindúes en procura de una solución. Para explicar esta multiplicidad, cree que debe ser cierto uno de dos milagros: o la existencia de un mundo externo real, o la admisión de que todas las cosas y todas las consciencias son aspectos de una sola realidad, el Uno (40). El mundo es **maya** que no **me** concierne, la consciencia que dice "yo". Sobre este punto, la metafísica oriental añadiría que no es cuestión de escoger entre los dos milagros. Ambos son ciertos, pero cada uno en su propio nivel. El milagro de la existencia misma es el más grande de todos los milagros para quienes residen en el dominio de las cosas existentes, mientras que desde el punto de vista del Uno, del Absoluto, no hay "alteridad" o "separación". Todas las cosas son una, no material y sustancialmente, sino interior y esencialmente. Además, es cuestión de comprender los niveles de realidad y la jerarquía de los diferentes dominios del ser.

Los científicos tampoco fueron totalmente negligentes respecto de los problemas teológicos y religiosos causados por la divulgación de la opinión científica y por un descuido de sus limitaciones inherentes. Unos pocos, como C. F. von Weizsäcker, hasta se interesan por el escepticismo causado por la ciencia moderna y trataron de ocuparse de modo significativo de los encuentros de la teología y la ciencia moderna (41). En este dominio, estos escritos son a veces más serios y pertinentes que algunas obras de teólogos profesionales. Este último grupo descuidó singularmente la cuestión de la naturaleza, y cuando la consideró, fue conducido, a menudo, a problemas irrelevantes o secundarios. Además, los autores religiosos exhibieron con frecuencia un sentido de inferioridad y de temor ante la ciencia moderna, que llevó a una sumisión aún mayor y a una adopción de opiniones científicas con el fin de aplacar al oponente (42). Sin embargo, unos pocos científicos enfocaron el problema sin estas limitaciones, y en consecuencia pudieron efectuar comentarios pertinentes (43).

Para resumir el examen de la opinión corriente sobre la filosofía de la ciencia, puede decirse que para la mayoría la filosofía, y de hecho el uso general de la inteligencia misma, se sometieron a la ciencia. En vez de seguir siendo juez y crítico de los métodos y descubrimientos científicos, la filosofía se convirtió en un reflejo de la ciencia. Existen, por

supuesto, las escuelas filosóficas continentales del existencialismo y la fenomenología, que, sin embargo, han tenido poco efecto sobre el movimiento científico (44). La interpretación fenomenológica de la ciencia tuvo hasta ahora poca influencia. Esencialmente, el existencialismo cercena las relaciones del hombre con la naturaleza, y las cuestiones científicas le interesan poco. En medio de esta escena, están los que procuran demostrar las limitaciones de la ciencia y otros que exploran con interés genuino los problemas del encuentro entre la ciencia, la filosofía y la religión. Pero a lo largo de todo esta compleja escena, el único factor que está casi por doquier presente es la falta de un conocimiento metafísico, de una *scientia sacra* que es la única que podrá determinar los grados de la realidad y de la ciencia. Sólo este conocimiento podrá revelar el significado, simbólico y espiritual, de las teorías científicas y los descubrimientos cada vez más complejos que, en ausencia de este conocimiento, aparecen como puros hechos opacos y aislados de las verdades de un orden superior (45).

En la medida en que nos interesamos por el aspecto espiritual de la crisis del encuentro entre el hombre y la naturaleza, es también importante discutir brevemente las opiniones de los teólogos y pensadores cristianos sobre este tópico, además de las de los filósofos de la ciencia antes señalados. Para empezar, debe decirse que entre los teólogos cristianos hubo un singular descuido en este dominio, particularmente entre los protestantes. La mayoría de las tendencias teológicas principales se ocupó del hombre y la historia, y más bien se concentró sobre la cuestión de la redención del hombre como un individuo aislado que sobre la redención de todas las cosas. La teología de P. Tillich se concentra sobre el problema del interés último por el fundamento del ser que abarca lo sagrado y lo profano, y más bien se vuelve hacia el papel existencial del hombre en la historia y su posición como un ser aislado ante Dios que como una parte de la creación y dentro del cosmos mismo considerado como una hierofanía. Más apartados aún de esta cuestión están teólogos como K. Barth y E. Brunner, quienes extendieron un muro de hierro alrededor del mundo de la naturaleza (46). Creen que la naturaleza nada le puede enseñar al hombre acerca de Dios y que, en consecuencia, no es de interés teológico ni espiritual (47). En cuanto a los desmitologizadores como R. Bultmann, más bien que penetrar en el significado interior del mito como símbolo de una realidad trascendente que concierne a la relación entre el hombre y Dios en la historia lo mismo que en el cosmos, ellos también descuidan el significado real de la naturaleza, y la reducen al estado de un antecedente artificial sin sentido para la vida del hombre moderno.

No obstante, hay unos pocos que comprendieron la importancia de la naturaleza como fondo de la vida religiosa, y de una ciencia religiosa de la naturaleza como elemento necesario en la vida integral de un cristiano (48). Ellos entendieron la necesidad de creer que la creación pone de manifiesto la marca del Creador a fin de poder tener una fe firme en la religión misma (49).

Ha pasado el tiempo en que se creía que la ciencia, en su siempre continua marcha hacia adelante, derriba los muros de la teología, cuyos principios inmutables, desde el punto de vista de un dinamismo sentimental, aparecen como dogma rígido y petrificado, al menos en muchos círculos académicos principales (50). Hay científicos que comprenden y respetan la importancia de la disciplina teológica, mientras ciertos teólogos cristianos aseveraron que el criterio científico moderno, debido a su ruptura con el cerrado concepto mecanicista de la física clásica, es más compatible con el punto de vista cristiano (51). Este argumento de hecho avanzó en tantos sectores que la gente empezó a olvidar que el criterio mundial secular de la ciencia moderna, una vez sacado de manos del científico profesional y presentado al público, pone un gran obstáculo ante la comprensión religiosa de las cosas.

Aunque en un sentido la destrucción misma de un concepto monolítico y mecanicista del mundo dio cierto "espacio para respirar" a los otros criterios, la popularización de las teorías científicas y de la tecnología privó hoy a los hombres aún más de un contacto directo con la naturaleza y de un concepto religioso del mundo. "Padre nuestro que estás en los cielos" se vuelve incomprensible para una persona despojada de la autoridad patriarcal de padre por la sociedad industrializada y para quien el cielo perdió su significado religioso y cesó de ser algún "donde", gracias a los vuelos de los astronautas. Es sólo con respecto a la relación teórica entre ciencia y religión que se puede decir en un sentido que la opinión científica moderna es menos incompatible con el cristianismo que las opiniones científicas de los siglos XVIII y XIX.

Sin olvidar el carácter pasajero de las teorías científicas, ciertos escritores cristianos previnieron contra la armonía complaciente y fácil en demasía en la que se efectúan comparaciones superficiales entre los dos dominios. Con demasiada frecuencia, los principios y dogmas de la religión, que son trascendentes e inmutables, se presentan como si estuvieran de conformidad con los últimos hallazgos de la ciencia, siguiendo nuevamente la famosa tendencia de reducir lo mayor a lo menor (52). Además, para el tiempo en que este proceso de conformar la teología a las teorías científicas corrientes se lleva a cabo y la religión se hace "razonable" apareciendo como "científica", las teorías científicas mismas pasaron de moda. En este dominio puede al menos decirse que entre un grupo pequeño pero significativo hay una reacción contra la actitud simplista prevaleciente en ciertos sectores del siglo XIX, aunque en el nivel masivo hay mucho más retraimiento de la religión ante lo que aparece como científico que en cualquier época anterior.

Empero, otros escritores subrayaron la estrecha relación entre el cristianismo y la ciencia señalando que muchos supuestos fundamentales de la ciencia, como la creencia en el orden del mundo, la inteligibilidad del mundo natural y la confiabilidad de la razón humana dependen del criterio religioso, y más particularmente cristiano, de un mundo creado por Dios en el que encarnó el Verbo (53). Algunos relacionaron el problema de la unidad y la multiplicidad de la naturaleza con la Trinidad del cristianismo (54), mientras otros insistieron en que, en un sentido positivo, sólo el cristianismo hizo posible la ciencia (55). Pero en todos esos casos uno se extraña de la validez total de esta aseveración si se toma en consideración la existencia de ciencias de la naturaleza en otras civilizaciones (particularmente, en el Islam). Estas ciencias insisten en la unidad más que en la trinidad. Además, debemos considerar el estrago que la ciencia moderna y sus aplicaciones causaron dentro del mundo del cristianismo.

Más específicamente, dicese que la relación entre sujeto y objeto como lo sostiene la ciencia moderna deriva de la relación entre el espíritu y la carne en el cristianismo (56). El orden del Universo se identifica con la Mente Divina (57), y se dice que el científico está descubriendo, en sus búsquedas científicas, la mente de Dios (58). Al método científico se lo llamó método cristiano de descubrir la mente de Dios (59).

De más interés central en nuestro problema es el intento de unos pocos teólogos, que se mueven contra la marea de las modernas tendencias generales de la teología, para traer a la vida una vez más el carácter sacramental de toda la creación y devolver a las cosas la naturaleza sagrada de la que las despojaron las recientes modalidades de pensamiento. Este grupo reafirmó la importancia del mundo creado como un sacramento que revela una dimensión de la vida religiosa (60), y ya señaló la olvidada verdad de que, desde el punto de vista cristiano, la encarnación implica la naturaleza sacramental de las cosas materiales, sin destruir de modo alguno el nexo causal entre las cosas (61). Se reafirmó que la única relación entre lo espiritual y lo material que, en un sentido profundo, puede llamarse cristiana (62) es

aquella en la que el aspecto externo y material de las cosas actúa como un vehículo de la gracia interior y espiritual que mora en todas las cosas, en virtud de ser creadas por Dios (63). A fin de que Dios sea Creador y también eternamente Él Mismo, Su Creación debe ser sacramental tanto para Sus criaturas como para Él Mismo (64).

El aspecto revelado de todo el Universo fue sacado a luz en los escritos de este pequeño grupo de teólogos que consagraron alguna atención a la cuestión de la relación del hombre con la naturaleza. Si de algún modo la creación no se revelara, no habría revelación posible (65). De modo parecido, toda la creación debe participar, de algún modo, en el acto de la redención como toda la creación es afectada por la corrupción y el pecado del hombre, como lo afirmara san Pablo en la Epístola a los Romanos (capítulo VIII). La salvación total del hombre es posible cuando se redimen no sólo el hombre mismo sino todas las criaturas (66).

Sin embargo, en raras ocasiones entendieron y aceptaron este punto de vista antes propuesto, que podría tener el significado más profundo en la relación del hombre moderno con la naturaleza. Hasta quienes más se consagraron a una teología sacramental fracasaron en su mayoría en aplicarla al mundo de la naturaleza. Como resultado, quienes aún sienten y entienden el significado de lo sagrado, al menos en los ritos religiosos, no logran extenderlo al reino de la naturaleza. El criterio sacramental o simbólico de la naturaleza -si entendemos al símbolo en su sentido verdadero- no fue propagado en general por las modernas escuelas de teología cristiana. De hecho, subsiste lo contrario. En la medida en que lo que prevalecientemente se subrayó fue la redención del individuo y la desatención de la "redención de la creación", la mayor parte del pensamiento religioso moderno ayudó a secularizar la naturaleza y retrocedió sometiéndose a los dictados de la ciencia en el dominio natural.

Al discutir las opiniones de autores cristianos sobre las ciencias de la naturaleza, no se puede dejar de mencionar a la escuela neotomista que puso en tela de juicio las pretensiones de totalidad y exclusividad de los métodos científicos y les aplicó rigurosos métodos lógicos (67). El principal principio de la posición neotomista fue demostrar que la ciencia está limitada por sus métodos y no pueden aplicarse a una solución de problemas metafísicos. No es permisible usar los mismos métodos y proceder de la misma manera en los dominios de la ciencia y la metafísica. Pues, para citar a santo Tomás, "Es un pecado contra la inteligencia querer proceder de manera idéntica en los dominios típicamente diferentes -físico, matemático y metafísico- del conocimiento especulativo" (68).

El conocimiento de todo el Universo no está dentro de la competencia de la ciencia (69) sino de la metafísica. Además, los principios de la metafísica permanecen independientes de las ciencias y de ningún modo pueden ser refutados por ellas (70). Se debe comprender las diferentes formas de conocimiento y poner cada una dentro de sus propios límites. De hecho, el resultado más importante del criterio neotomista no fue tanto proveer una nueva interpretación espiritual de la naturaleza y devolverle su carácter sagrado y simbólico cuanto proveer a la ciencia una filosofía de la naturaleza y demostrar, a través de argumentos filosóficos, las limitaciones existentes dentro del enfoque científico. Fue salvaguardar la independencia de la teología y la metafísica respecto de las ciencias experimentales (71). Sean cuales fueren sus defectos por ser demasiado racionalista y no lo suficientemente simbólica y metafísica en el verdadero sentido, esta escuela al menos afirmó y aseveró una verdad simple que hoy en día se olvida cada vez más, a saber, que la facultad crítica de la inteligencia y de la razón no puede someterse a los hallazgos de una ciencia espiritual que la razón misma hizo posibles.

Si se echa una mirada sobre todo el campo de la relación entre la ciencia, la filosofía y la teología, como lo hemos hecho de modo escaso y resumido, de inmediato se toma conocimiento de la falta de una base común entre estos tres dominios. Se ha olvidado a la doctrina metafísica, o a la gnosis que es la única que puede ser el terreno donde se reúnan ciencia y religión, y como resultado se desmoronó la jerarquía del conocimiento en una masa confusa en la que los segmentos no se unen más orgánicamente. Mientras la filosofía recapituló y se rindió a la ciencia o reaccionó totalmente contra ella, la teología rehusó considerar el dominio de la naturaleza y sus ciencias o, a su vez, adoptó paso a paso los hallazgos y métodos de las ciencias con el fin de crear una síntesis. Con frecuencia, esto fue tan superficial como pasajero. Además, un equívoco entre las ciencias modernas de la naturaleza y un conocimiento del orden natural que es de significado teológico y espiritual condujo a interminables controversias y errores (72).

Por esta mismo razón, y también a pesar de toda la actividad en las ciencias naturales, hoy no hay filosofía de la naturaleza. Mientras la ciencia medieval de la física, que era verdaderamente una filosofía natural, llegó a ser una ciencia entre otras ciencias naturales, nada ocupó su lugar como el fundamento de todas las ciencias particulares de la naturaleza. Aunque la necesidad de una filosofía de la naturaleza la sienten hasta algunos físicos (y muchos vuelven a la historia de la ciencia precisamente a fin de recibir inspiración en procura de métodos y filosofías que pudieran ser de ayuda en la ciencia moderna), aún no existe una filosofía generalmente aceptada de la naturaleza, a pesar de las filosofías que propusieran varios pensadores modernos como Whitehead y Maritain (73).

Puede decirse hasta con mayor pesar que tampoco hay teología de la naturaleza que pudiera proporcionar satisfactoriamente un puente espiritual entre el hombre y la naturaleza. Algunos comprendieron la necesidad de armonizar la teología cristiana y la filosofía natural para proveer una teología de la naturaleza (74), pero tal tarea no se cumplió y no podrá cumplirse hasta que la teología se entienda a la luz intelectual de los primeros Padres de la Iglesia, los metafísicos cristianos de la Edad Media, como Erigena y Eckhart, o en el sentido de la teosofía de Jacobo Boehme. Mientras por teología se entiende una defensa racional de los dogmas de la fe, no hay posibilidad de una teología real de la naturaleza, ni modo de penetrar en el significado interior de los fenómenos naturales y de hacerlos espiritualmente transparentes. Sólo el intelecto podrá penetrar en lo interior; la razón sólo podrá explicar.

Esta falta de sentido de la transparencia de las cosas, de intimidad con la naturaleza como un cosmos que transmite al hombre un significado que le concierne, se debe por supuesto a la pérdida del espíritu contemplativo y simbolista que ve más bien símbolos que hechos. La cercana desaparición de la gnosis, como se la entiende en su verdadero sentido como conocimiento unitivo o iluminativo, y su reemplazo por misticismo sentimental y el descuido gradual de la teología apofática y metafísica en favor de una teología racional, son todos efectos del mismo acontecimiento que tuvo lugar dentro de las almas de los hombres. En Occidente, la mayoría olvidó la perspectiva simbólica de las cosas, y sólo sobrevive entre pueblos de regiones muy distantes (75), mientras la mayoría de los hombres modernos vive en un mundo desacralizado de fenómenos, cuyo único significado es sus relaciones cuantitativas expresadas en fórmulas matemáticas que satisfacen a la mente científica, o su utilidad material para el hombre considerado como un animal de dos piernas, sin destino más allá de su existencia terrena. Pero para el hombre como ser inmortal no tienen un mensaje directo. O más bien puede decirse que aún tienen el mensaje, pero no existe más la facultad apropiada para descifrarlo.

En este movimiento de la mentalidad contemplativa a la apasionada, de la simbolista a la fáctica, parece que hay una caída en el sentido espiritual correspondiente a la caída original del hombre. Del mismo modo que la caída de Adán del Paraíso implica que la creación, hasta entonces inocente y amistosa y también interior, de esa manera se volvió hostil y también exteriorizada, así el cambio de actitud entre el hombre pre-moderno y el moderno respecto a la naturaleza implica otra etapa de esta alienación. Se destruye la relación yo-tú para ser yo-eso, y ninguna cantidad de uso peyorativo de términos como "primitivo", "animista" o "panteísta" podrá hacer olvidar la pérdida implícita en este cambio de actitud. En esta nueva caída, el hombre perdió un paraíso y en compensación de éste descubrió una nueva tierra llena de riqueza aparente, pero ilusoria (76). Perdió el paraíso de un mundo simbólico en cuanto a significado para descubrir una tierra de hechos que puede observar y manejar a su arbitrio. Pero en este nuevo papel de una "deidad sobre la tierra" que no refleja más su arquetipo trascendente, está en el atroz peligro de ser devorado por esta misma tierra sobre la que parece ejercer dominio completo, a menos que pueda recuperar una visión del paraíso que perdió.

Entretanto, el concepto totalmente cuantitativo de la naturaleza que gracias a la tecnología empezó a dominar toda la vida está dando muestras gradualmente de grietas en sus paredes. Algunos están contentos con este acontecimiento y creen que es la ocasión de reafirmar la perspectiva espiritual de las cosas. Pero, concretamente, con suma frecuencia las grietas se llenan con los más negativos "residuos psíquicos" y las prácticas de las "ciencias ocultas" que, una vez cercenadas de la gracia de una espiritualidad viva, se convierten en las más insidiosas influencias y son mucho más peligrosas que el materialismo (77). Son más bien el agua que disuelve que la tierra que solidifica. Empero, estas no son las "aguas de arriba" sino las "aguas de abajo", para usar el muy significativo simbolismo bíblico. Dista de ser accidental que en la mayoría de los círculos pseudo-espiritualistas se dé mucha importancia a la síntesis de ciencia y religión en un "nuevo orden espiritual" como si el hombre pudiera crear por sí mismo una escalera hacia el cielo, o, para hablar en términos cristianos, como si el hombre pudiera unirse con la naturaleza de Cristo a menos que la naturaleza de Cristo se hubiera convertido en hombre.

Lo que se necesita es llenar las grietas de la pared de la ciencia con la luz que proviene de arriba y no con la oscuridad de abajo. La ciencia deberá integrarse en una metafísica de lo alto para que sus hechos indiscutidos puedan también obtener significado espiritual (78). Y porque es imperativa, la necesidad de tal integración se siente en muchos sectores (79) y muchas personas con un grado de perspicacia miran más allá de las peligrosas síntesis psicofísicas de hoy, a las que habitualmente se añade una especie de "sabiduría" pseudo-oriental. Una síntesis real seguiría siendo fiel a los principios más hondos de la revelación cristiana y a las exigencias más rigurosas de la inteligencia. Esta tarea sólo se podrá cumplir redescubriendo el significado espiritual de la naturaleza. Este descubrimiento depende de acordarse de los aspectos más intelectuales y metafísicos de la tradición cristiana que se olvidaron hoy en tantos círculos, junto con el conocimiento de las causas históricas e intelectuales que causan el actual atolladero. Es por eso que primero deberemos ponernos a considerar ciertas fases de la historia de la ciencia y la filosofía de Occidente, en su relación con la tradición cristiana, antes de ponernos a discutir los principios metafísicos y cosmológicos de esta tradición y de las tradiciones orientales que puedan actuar como ayudamemoria de quienes integran el panorama del mundo cristiano.

Notas

1. "La liturgia cósmica, el misterio de la participación de la naturaleza en el drama cristológico, se volvió inaccesible para los cristianos que viven en una ciudad moderna. La experiencia religiosa no está abierta más al cosmos. En postrer análisis, es una experiencia estrictamente privada; la salvación es un problema que concierne al hombre y a su dios; a lo más, el hombre reconoce que no sólo es responsable ante Dios sino también ante la historia. Pero en estas relaciones entre hombre y Dios no hay sitio para el cosmos. De esto parecería, hasta para un cristiano genuino, que al mundo no se lo siente más como la obra de Dios". Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane, the Nature of Religion*, Nueva York, 1959, pág. 179.

2. Durante los dos o tres decenios pasados aparecieron muchas críticas formuladas por naturalistas, filósofos, científicos sociales, arquitectos y hombres de otras profesiones, sobre el peligro de dominación de la naturaleza para el hombre mismo. Los escritos de Lewis Mumford y Joseph Wood Krutch representan dos géneros bien conocidos, pero muy diferentes, de este tipo de literatura que en un sentido se hacen eco en condiciones muy cambiadas de las preocupaciones de William Morris y John Ruskin hace un siglo.

3. "La experiencia de una naturaleza radicalmente desacralizada es un descubrimiento reciente; además, es una experiencia accesible sólo a una minoría en las sociedades modernas, especialmente a los científicos. Para otros, la naturaleza todavía exhibe un encanto, un misterio, una majestad en la que es posible descifrar rastros de antiguos valores religiosos". M. Eliade, *op. cit.*, pág. 151.

4. "En cierto sentido externo puede decirse que el gran mal social y político de Occidente es la mecanización, pues es la máquina la que engendra más directamente los grandes males que sufre el mundo actual. Hablando en general, la máquina se caracteriza por el uso del hierro, del fuego y de fuerzas invisibles. Es cabalmente quimérico hablar de un sabio uso de las máquinas, de que sirvan al espíritu humano. En la naturaleza misma de la mecanización está el reducir a los hombres a la esclavitud y devorarlos enteramente, sin dejarles nada humano, nada por encima del nivel animal, nada por encima del nivel colectivo. Al reino de la máquina lo siguió el del hierro, o más bien le dio su expresión más siniestra. El hombre, que creó a la máquina, termina convirtiéndose en criatura de ésta". F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts* (versión de D. M. Matheson), Londres, 1953, pág. 21.

5. "Sin embargo, lo que es menester entender es que la felicidad depende de la aceptación preliminar de una cantidad de hechos indigestos. Entre esos hechos, el principal es el conocimiento práctico, como distinto de toda teoría, de lo que conduce a la felicidad. Este conocimiento es especialmente difícil que lo obtengamos los de occidente, condicionados como estamos para formular grandes exigencias a nuestro medio ambiente y abrigar la ilusión de que acrecentar el nivel de vida equivale a nutrir el espíritu humano". Don A. Graham, *Zen Catholicism, a Suggestion*, Nueva York, 1963, pág. 38. Lo mismo es de aplicación hoy en día a todos a los que afecta la psicosis del progreso, cualquiera sea el continente en que vivan.

6. Véase J. Sittler, *The Ecology of Faith*, Philadelphia, 1961, pág. 22. El mismo autor escribe

(pág. 23): "La experiencia total de los pueblos de América ha creado y nutrido una visión del mundo que se planta contra la visión del mundo de la Biblia en el más agudo contraste posible".

7. Sobre esta cuestión, véase el magistral análisis de Marco Pallis, en *El Camino y la Montaña*, Buenos Aires, 1973, capítulo I, Editorial Kier S. A.

8. " ... no es más el intelecto humano sino las máquinas —o la física, a la química, o la biología— las que deciden qué es el hombre, qué es la inteligencia, qué es la verdad. Bajo estas condiciones, la mente del hombre depende cada vez más del "clima" que sus propias creaciones producen... Son, pues, la ciencia y las máquinas las que, a su vez, crean al hombre, y si pudiera aventurarse tal expresión, también "crean a Dios", pues el vacío que así queda destronando a Dios no puede permanecer vacío, la realidad de Dios y su huella en la naturaleza humana requiere un usurpador de la divinidad, un falso absoluto que pueda llenar la nada de una inteligencia despojada de su sustancia". F. Schuon, *Understanding Islam* (versión de D. M. Matheson), Londres, 1963, págs. 32-33. "Los valores que hoy aceptamos como permanentes y, a menudo, como axiomáticos surgieron del Renacimiento y de la Revolución científica. Las artes y las ciencias cambiaron los valores de la Edad Media..." J. Bronowski, *Science and Human Values*, Nueva York, 1965, pág. 51.

9. "El hombre abusó de su administración fiduciaria en el mundo de Dios. Empleó su conocimiento científico más bien para explotar a la naturaleza que para usarla sabiamente, de acuerdo con la Voluntad de Dios". G. D. Yarnold, *The Spiritual Crisis of the Scientific Age*, Nueva York, 1959, pág. 168.

10. "La ciencia moderna está bien equipada para proporcionar ciertas clases de información, pero se niega la posibilidad de interpretar esa información; por tanto, la tarea de hacerlo queda librada al juego de la opinión, individual o colectiva, informada o ignorante. En consecuencia, su error cardinal reside en su afirmación de que ella es la ciencia misma, la única ciencia posible, la única ciencia que existe". Lord Northbourne, "Pictures of the Universe", *Tomorrow*, Otoño, 1964, pág. 275. "...antes de que la ciencia se separara y se la aceptara como el único modo válido de aprehender la naturaleza, la visión de Dios en la naturaleza parece haber sido el modo normal de contemplar el mundo, y no podía señalarse como una experiencia excepcional". F. Sherwood Taylor, *The Fourfold Vision*, Londres, 1945, pág. 91.

11. Los mismos científicos afirmaron frecuentemente este hecho. Por ejemplo, respecto al falso concepto popular sobre la teoría de la relatividad, escribe R. Oppenheimer: "Los filósofos y divulgadores que confundieron la relatividad con la doctrina del relativismo, interpretaron que las grandes obras de Einstein reducían la objetividad, firmeza y consonancia a la ley del mundo físico, mientras es claro que Einstein vio en estas teorías de la relatividad una confirmación adicional del criterio de Spinoza de que la función suprema del hombre es conocer y entender el mundo objetivo y sus leyes". R. Oppenheimer, *Science and the Common Understanding*, Londres, 1954, págs. 2-3.

12. "L'équilibre du monde et des créatures dépend de l'équilibre entre l'homme et Dieu, donc de nôtre connaissance et notre volonté à l'égard de l'Absolu. Avant de demander ce qui doit faire l'homme, il faut savoir ce qu'il est (El equilibrio del mundo y de las criaturas depende del equilibrio entre el hombre y Dios, por consiguiente de nuestro conocimiento y nuestra voluntad respecto al Absoluto. Antes de preguntar qué debe hacer el hombre, es menester saber lo que él es)". F. Schuon, "Le comandement suprême", Etudes Traditionelles, Septiembre- Octubre, 1965, pág. 199.

13. "Podría decirse que la estructura misma del cosmos conserva la memoria del ser supremo celestial vivo. Es como si los dioses hubieran creado al mundo de modo tal que éste no pudiera sino reflejar la existencia de aquéllos; pues no es posible mundo alguno sin verticalidad, y esa sola dimensión basta para evocar la trascendencia". M. Eliade, op. cit., pág. 129.

14. "Para el hombre religioso, la naturaleza jamás es solamente "natural"; está siempre cargada de valor religioso. Esto es fácil de entender, pues el cosmos es una creación divina; viniendo de manos de los dioses, el mundo está impregnado de sacralidad". Ibid., pág. 116.

15. "...nuestro conocimiento (de los fenómenos cósmicos) deberá ser simbólicamente verdadero o físicamente adecuado; en el segundo caso deberá retener para nosotros una inteligibilidad simbólica, pues sin ésta toda la ciencia es vana y dañina". (F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds* (versión de Lord Northbourne), Londres, 1965, pág. 105.

16. En cuanto a un análisis profundo de esta cuestión en todos sus aspectos, véase René Guénon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* (traducción de Lord Northbourne), Londres, 1953.

17. "La ciencia moderna nos pide, por tanto, que sacrifiquemos buena parte de lo que constituye para nosotros la realidad del mundo, y nos ofrece a cambio esquemas matemáticos cuyo único beneficio es ayudarnos a manejar la materia en su propio plano, que es el de la cantidad". (T. Buckhardt, "Cosmology and Modern Science", *Tomorrow*, verano de 1964, pág. 186.

18. "También podría demostrarse que la ciencia, aunque en sí misma neutral -pues los hechos son hechos- es nada menos que simiente de corrupción y aniquilación en manos del hombre, quien en general no tiene bastante conocimiento de la naturaleza subyacente de la Existencia para poder integrar -y con ello neutralizar- los hechos de la ciencia en una visión total del mundo". Schuon, op. cit., pág. 38.

19. "...toda cosmología genuina se vincula a una revelación divina, aunque el objeto considerado y el modo en que se expresa estén aparentemente situados fuera del mensaje que esta revelación aporta. Tal es el caso, por ejemplo, de la cosmología cristiana, cuyo origen parece a primera vista algo heterogéneo, puesto que por un lado se refiere al relato bíblico de la

Creación aunque, por el otro, se base en la herencia de los cosmólogos griegos". T. Burckhardt, "Cosmology and Modern Science", Tomorrow, verano de 1964, pág. 182.

20. Véase por ejemplo E. C. Mascal, *Christian Theology and Natural Science*, Londres, 1956, capítulo IV.

21. "La ciencia moderna jamás alcanzará la cuestión que está en la base de este mundo. Pero entre el mundo cualitativamente diferenciado y la materia indiferenciada hay algo parecido a una zona intermedia: Esto es el caos. Los siniestros peligros que acompañan a la fisión atómica son sólo un indicador que señala la frontera entre el caos y la disolución". T. Burckhardt, "Cosmology and Modern Science", Tomorrow, pág. 190.

22. Por supuesto, este hecho lo advirtieron ciertos historiadores de la ciencia y la filosofía, como E. A. Burtt en su *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Londres, 1925; y A. Koyré en sus muchas obras maestras sobre el Renacimiento y la ciencia del siglo XVII, pero también en no menor medida lo olvidó demasiado a menudo una gran cantidad de filósofos e historiadores de la ciencia.

23. "Cualquiera que esté familiarizado con los escritos y expresiones verbales contemporáneos sabe que la gente está más dispuesta a aceptar a la física como verdadera y a usarla para construir un "filosofía" que a investigar el método de la física, sus presupuestos y su base filosófica". E. F. Caldin, *The Power and Limits of Science, a Philosophical Study*, Londres, 1949, pág. 42.

24. Véase por ejemplo, M. White, *The Age of Analysis*, Nueva York, 1955; A. W. Levi, *Philosophy and the Modern World*, Bloomington, 1959; Ch. Gillispie, *The Edge of Objectivity*, Princeton, 1960, y A. Danto y S. Morgenbesser (edit.), *Philosophy of Science*, Nueva York, 1960.

25. Respecto al círculo de Viena y la escuela del positivismo, véase P. Frank, *Modern Science and its Philosophy*, Cambridge, 1950, y Levi, op. cit.

26. Véase su ensayo "Ciencia, Filosofía y Fe", en *Science, Philosophy and Religion, a Symposium*, Nueva York, 1941, pág. 166. Respecto a la escuela de Viena, escribe: "El error esencial de esta escuela es confundir lo que es verdadero (con ciertas restricciones) de la ciencia de los fenómenos, y lo que es verdadero de toda ciencia y todo conocimiento en general, de todo conocimiento científico. Es aplicar universalmente a todo conocimiento humano lo que sólo es válido en una de sus esferas particulares. Esto conduce a una negación absoluta de la metafísica, y a la pretensión arrogante de negar que las afirmaciones metafísicas tengan significado alguno". Págs. 169-170. Describe esta actitud en "La superstición positiva relativa a la ciencia positiva", pág. 170.

27. Véase en particular su *De l'explication dans les sciences*, 2 tomos, París, 1921.

28. Esta tendencia a hablar de "universos de indagación" y esta oposición a toda "hipótesis mundial unificada" derivada de las ciencias la subraya también J. B. Conant en su *Modern Science and Modern Man*, Nueva York, 1952, especialmente págs. 84 y siguientes. En cuanto a la filosofía "operacional" de la ciencia, véase P. Bridgman, *Logic of Modern Physics*, Nueva York, 1927.

29. Véase H. Poincaré, *Science and Hypotesis*, Nueva York, 1952, particularmente los capítulos IX y X; y su *La Valeur de la science*, París, 1948. También, P. Duhem, "Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée", *Annales de philosophie chrétienne*, París, 1908; *Origines de la statique*, 2 tomos, París, 1905-1906; y *The Aim and Structure of Physical Theory* (traducción de P. Wiener), Princeton, 1954. Aunque algunos han interpretado la posición de Mach como si afirmara que se ocupa más bien de conceptos que de hechos objetivos, los positivistas sostienen que el mensaje principal de sus principales obras *Beiträge zur Analyse Empfindungen* y *Die Mechanik In ihrer Entwicklung* es eliminar de la ciencia toda huella de la metafísica y con ello unificarla, ¡una unificación de la ciencia a través de la eliminación de la metafísica! Uno se pregunta cómo es posible confundir unidad con uniformidad e intentar unificar todo dominio de la multiplicidad sin un principio que trascienda esa multiplicidad. Respecto a Mach, véase C. B. Weinberg, *Mach's Empirio-Pragmatism In Physical Science*, Nueva York, 1937.

30. Como lo expresara Poincaré, "Tout ce qui n'est pas pensée est le pur néant" (Todo lo que no es pensamiento es nada pura), *La Valeur de la science*, pág. 276. Ésta es una clara indicación del subjetivismo tan característico del pensamiento moderno porque "pensée" aquí en cuestión de ningún modo se vincula al Intelecto objetivo sino que es puramente subjetivo y mutable como la naturaleza externa del hombre mismo.

31. Véase E. Cassirer, *The Problem of Knowledge* (traducción de W. Woglom y S. Hendel), New Haven, 1950; *Substance and Function*, La Salle, 1923; y H. Morgenau, *The Nature of Physical Reality*, Nueva York, 1950.

32. F. S. C. Northrop, *The Meeting of East and West*, Nueva York, 1946; y *Man, Nature and God, a Quest for Life's Meaning*, Nueva York, 1962.

33. "Uno de los resultados más importantes de la filosofía de la ciencia natural de nuestro tiempo es su demostración de que el conocimiento de la naturaleza de la historia natural sensual y estéticamente inmediata que subrayara Goethe, y el conocimiento de la naturaleza designado teóricamente, verificado experimentalmente, que recalcaran Newton y Kant, son ambos igualmente últimos, irreductibles y reales". *Man, Nature and God*, págs. 153-154. Respecto a los criterios de Kant y Goethe en relación con la naturaleza, véase E. Cassirer, *Rousseau-Kant-Goethe*, Princeton, 1945.

34. "La naturaleza es un organismo universalmente legal. Es un cosmos, no un caos..." Man, Nature and God, pág. 229.

35. Véase J. Jeans, *Physics and Philosophy*, Cambridge, 1942, y *The New Background of Science*, Nueva York, 1933; A. Eddington, *The Philosophy of Physical Science*, Nueva York, 1958, y especialmente su *The Nature of the Physical World*, Cambridge, 1932, que es probable que sea la obra más vastamente influyente que cualquier otra de su género, escrita por un científico moderno. En contraste con Eddington, ciertos físicos volviéronse hacia la física misma en procura de pruebas de la existencia y la naturaleza de Dios. Véase, por ejemplo, E. Whittaker, *Space and Spirit, Theories of the Universe and the Arguments for the Existence of God*, Londres, 1946.

36. Véase especialmente A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Nueva York, 1929; *The Concept of Nature*, Cambridge, 1920; y *Science and the Modern World*, Nueva York, 1948. Whitehead censura la pobreza de; concepto científico de la naturaleza que excluye las realidades de la religión y del arte y trata de construir una visión omnipenetrante de la naturaleza. "Así, la ciencia de la naturaleza se alza contra los presupuestos del humanismo. Donde se intenta alguna conciliación, asume con frecuencia alguna suerte de misticismo. Pero, en general, no hay conciliación", *Nature and Life*, Chicago, 1934, pág. 4.

37. "...Las premisas de la ciencia no pueden formularse explícitamente, y sólo podrán hallarse manifestadas auténticamente en la práctica de la ciencia, como lo sostiene la tradición de la ciencia". M. Polanyi, *Science, Faith and Society*, Chicago, 1964, pág. 85.

38 "De modo que la ciencia, ya sea vieja o nueva, nunca podrá sin contradecirse, demostrar una tesis idealista y permitirse ser una base para atacar una punto de vista empírico-realista. Los pensadores idealistas deberán buscar otros modos de cumplir su noble misión. Pero entonces la ciencia tampoco podrá utilizarse para respaldar una tesis materialista". P. J. Chaudhury, *The Philosophy of Science*, Calcuta, 1955.

39. W. Heisenberg, destacado físico moderno, escribe: "Como los cuerpos elementales regulares de la filosofía de Platón, las partículas elementales de la física moderna son definidas por las condiciones matemáticas de la simetría; no son eternas e invariables y por ello difícilmente son lo que puede llamarse "real" en el verdadero sentido de la palabra. Son más bien simples representaciones de las estructuras matemáticas fundamentales a las que se llega en los intentos de seguir subdividiendo a la materia; representan el contenido de las leyes fundamentales de la naturaleza. Para la ciencia natural moderna el objeto material no existe más al comienzo, sino la forma, la simetría matemática. Y puesto que la simetría matemática es, en última instancia, un contenido intelectual, podríamos decir con las palabras del Fausto de Goethe: "En el principio fue el verbo, el logos". Conocer este logos en todas sus particularidades y con completa claridad con respecto a la estructura fundamental de la materia es la tarea de la física atómica de la actualidad...". W. Heisenberg, M. Bom, E. Schrödinger, P. Anger, *On Modern Physics*, Nueva York, 1961, pág. 19. Aunque esta afirmación es en cierto grado verdadera en que todas las leyes naturales y la comprensión inteligible de su contenido

proviene del Logos, con seguridad, confundir el reflejo con la cosa es identificar el contenido Intelectual de la simetría matemática con el Logos mismo. El significado de esta simetría existe y los físicos lo sienten, pero sólo la metafísica podrá demostrar que es una aplicación de un principio más universal. Sin metafísica, se cae de nuevo en el error de reducir lo superior a lo inferior, de reducir el Verbo a la inteligibilidad matemática de la forma de los objetos materiales.

40. Respecto a la doctrina de la identidad, que ofrece un contenido ético superior y un consuelo religioso más hondo que el materialismo, E. Schrödinger escribe: "El materialismo no ofrece ni lo uno ni lo otro; aunque hay muchas personas convencidas de la idea que la astronomía nos da sobre miríadas de soles con planetas quizás inhabitables, y una multitud de galaxias, cada una con miríadas de ellos, y en última instancia sobre un universo probablemente finito, nos proporciona una suerte de visión ética y religiosamente consoladora, mediatizada a nuestros sentidos por el panorama indescriptible de los cielos estrellados en una noche clara. Para mí todo eso es maya, aunque maya en una forma interesantísima, que exhibe leyes de gran regularidad. Tiene poco que ver con mi herencia eterna (para expresarme de un modo cabalmente medieval)". E. Schrödinger, *My View of the World*, Cambridge, 1964, pág. 107.

41. "El escepticismo ha sido el privilegio de unos pocos hombres de erudición que pudieron sobrevivir porque alrededor de ellos se alzaba un mundo de fe incommovida. Hoy, el escepticismo entró en las masas, y sacudió los cimientos de su orden de vida. Los que ahora tienen miedo son los hombres de erudición". C. F. von Weizsäcker, *The History of Nature*, Chicago, 1949, pág. 177.

42. "Prácticamente, todos los intentos que se efectuaron para tender un puente en la brecha entre la teología y las ciencias provinieron del lado teológico". Yarnold, *The Spiritual Crisis of the Scientific Age*, págs. 54-55.

43. El tipo de obra de científicos a los que aquí nos referimos lo ejemplifica C. F. von Weizsäcker en *The Relevance of Science*, Londres, 1964.

44. Ha habido ciertas obras de fenomenólogos que se interesan por la ciencia pero que hasta ahora no recibieron mucha atención de parte los científicos. Véase, por ejemplo, E. Ströker, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Franfort del Meno, 1965, sobre la noción del espacio como perteneciente a la filosofía, la física y la matemática. También véase M. Scheler, *Man's Place In Nature*, (traducción de H. Meyerhoff), Boston, 1961, la última de las obras de Scheler, en la que se expresa la visión unificada del hombre y del mundo que le rodea, característica de la fenomenología. En cuanto a un resumen de la interacción de la fenomenología y la ciencia, especialmente en lo concerniente a la posición del hombre en el mundo, véase A. Tyminiecka, *Phenomenology and Science In Contemporary European Thought*, Nueva York, 1962.

45. "Así, el cuadro del universo que presenta la ciencia moderna se torna cada vez más complejo, oscuro y remoto respecto del cuadro natural. No obstante, con independencia de toda

cuestión correspondiente a su validez relativa, existe como un factor influyente en el pensamiento contemporáneo; siendo ese el caso, es parte de nosotros y parte del universo. En consecuencia, su causa última no podrá ser otra que la causa última de todas las cosas, y como todas las cosas, incluido el cuadro natural, el cuadro científico podrá verse como un símbolo de su causa, es decir, como un reflejo parcial de esa causa en el plano de las apariencias. Pero cuando se considera la forma externa sola, esa forma se convierte en un velo más o menos impenetrable, que oculta las causas, aunque si puede descubrirse su significado simbólico, lo mismo puede revelar la causa". Lord Northbourne, "Pictures of the Universe", pág. 275.

46. Uno de los adherentes de esta escuela, K. Heim, demostró algún interés por la ciencia como se aprecia por su *Christian Faith and Natural Science*, Nueva York, 1953. Pero en los problemas más hondos abarcados, apenas se profundizó, especialmente en lo que concierne a la cuestión del significado simbólico de los fenómenos naturales y su sentido religioso.

47. De paso, podría señalarse que, con seguridad, no es accidental que la teología de Barth se muestre desatenta respecto del estudio de la naturaleza y de las religiones comparadas. Así, tanto el cosmos como las otras religiones aparecen como un dominio "natural" aislado del dominio de la gracia por el que debería interesarse la teología cristiana.

48. Véase, por ejemplo, J. Oman, *The Natural and the Supernatural*, Cambridge, 1936.

49. "Sólo una creencia completa de que "las cosas creadas", a pesar de la Caída y sus consecuencias, manifiestan la verdadera naturaleza de su Hacedor, podrá dar todos los fundamentos para una fe razonable". C. E. Raven, *Natural Religion and Christian Theology*, Cambridge, 1953, pág. 137.

50. Nos referimos al punto de vista tan característico de los escritos de fin de siglo, como la obra de A. D. White, *A History of the Warfare of Science and Theology In Christendom*, 2 tomos, N. York, 1960.

51. "Pero es de inmediato evidente que el perfil general de la estructura del universo, como hoy en día lo presenta la ciencia, congenia muchísimo más con la hipótesis teísta, como la hemos estado considerando, que las teorías científicas predominantes en los siglos XVIII y XIX". W. Temple, *Nature, Man and God*, Nueva York, 1949, pág. 474.

52. "Pienso que no podría someterse mayor perjuicio contra la religión cristiana que atarla con argumentos basados en confusiones verbales o con criterios científicos que son meramente temporarios". Mascall, *Christian Theology and Natural Sciences*, pág. 166.

53. Véase Smethurst, *Modern Science and Christian Belief*, págs. 17-18. "Sólo la plena fe cristiana católica podrá proveer las creencias teológicas y filosóficas necesarias sobre la naturaleza del universo, que se requieren para justificar que se la estudie mediante el método

científico, y asimismo el impulso y la inspiración que impulsarán a los hombres a emprender este estudio". *Ibid.*, pág. 20.

54. Véase por ejemplo R. G. Collingwood, *Essay on Metaphysics*, Oxford, 1940, pág. 227.

55. "Estoy convencido de que sólo el cristianismo posibilitó la ciencia y la técnica". N. Berdiaeff, *The Meaning of History*, Londres, 1935, pág. 113.

56. Véase W. Temple, *Nature, Man and God*, pág. 478, donde el autor añade que el cristianismo puede dominar la materia precisamente porque en contraste con otras religiones como el hinduismo, es "la más reconocidamente materialista de todas las grandes religiones". "Creo que la distancia que en la mente moderna existe entre el sujeto y el objeto es un legado directo de la distancia cristiana respecto del mundo". Von Weizsäcker, *The History of Nature*, pág. 190.

57. Este punto de vista lo desarrolló particularmente G.F. Stout en su *God and Nature*, Cambridge, 1952.

58. Véase, por ejemplo, a Yarnold, *The Spiritual Crisis of the Scientific Age*, págs. 54 y siguientes.

59. "Así, al método científico debe considerárselo como el que los cristianos emplean para obtener una mejor comprensión de la sabiduría de Dios y los prodigios de Su Creación..." Smethurst, *Modern Science and Christian Belief*, pág. 71.

60. Uno se acuerda de la expresión de Oliver Chase: "Para la humanidad hay dos únicos sacramentos que revelan el significado y transmiten la experiencia de la realidad: Son el Universo creado y la persona de Jesucristo" (citado por Raven, *Natural Religion and Christian Theology*, pág. 105). Esto recuerda a primitivos teólogos protestantes norteamericanos como Jonathan Edwards, que se interesaron por el significado teológico de la naturaleza.

61. Véase A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Capítulo I.

62. "No es simplemente la relación de principio y consecuencia, ni de causa y efecto, ni de pensamiento y expresión, ni de propósito e instrumento, ni de fin y medios; sino que es todo esto a la vez. Para ello necesitamos otro nombre; y en algunas tradiciones religiosas hay un elemento que, en la creencia de los adherentes de esas religiones, es tan estrechamente afín a lo que queremos que, muy adecuadamente a este concepto de la relación de lo eterno con la historia, del espíritu con la materia, podemos llamarlo el concepto sacramental". Temple, *Nature, Man and God*, págs. 481-482.

63. A través de los sacramentos, "La señal externa y visible es un medio necesario para la transmisión de la gracia interior y espiritual". Ibid., pág. 482.

64. "Su creación es sacramental de Él hacia Sus criaturas, pero, al cumplir efectivamente esa función, se toma sacramental de Él hacia Él Mismo -el medio por el que Él es eternamente lo que Él es eternamente". Ibid., pág. 495.

65. "El mundo, que es la declaración autoexpresiva de la Palabra Divina, se convierte en una revelación verdadera, en la que lo que ocurre no es la verdad concerniente a Dios, sino Dios Mismo". Ibid., pág. 493. "O todo lo que ocurre es, en algún grado, revelaciones de Dios, o semejante revelación no existe; pues las condiciones de la posibilidad de toda revelación requieren que no haya nada que no sea revelación. Sólo si Dios se revela en la salida del sol en el cielo, Él podrá revelarse en el surgimiento de un hijo del hombre de entre los muertos". Ibid., pág. 306.

66. "El teatro de la redención es el teatro de la creación". J. Sittler, *The Ecology of Faith*, pág. 25.

67. Véase, por ejemplo, los escritos de J. Maritain, J. Weisheipl y A. G. Van Melsen, especialmente, de este último, *The Philosophy of Nature*, Pittsburg, 1961; también V. E. Smith (ed.), *The Logic of Science*, Nueva York, 1963, que contiene ensayos de M. Adler, J. A. Weisheipl y otros, sobre la teoría neotomista de la naturaleza y la ciencia.

68. Citado por J. Maritain en su ensayo "Ciencia, Filosofía y Fe", en *Science, Philosophy and Religion*, a Symposium, pág. 171.

69. "Pero describir todo el cosmos, en su completa complejidad, es una tarea que no radica propiamente dentro de la competencia de la Ciencia". F. R. S. Thompson, *Science and Common Sense*, Londres, 1937, pág. 54.

70. "...en principio, las tesis de una naturaleza genuinamente metafísica no son temas verificables por los sentidos, de modo que ninguna cantidad de investigación experimental podrá desalojarlas de su posición jamás". H. J. Koren, *An Introduction to the Philosophy of Nature*, Pittsburg, 1960, pág. 181.

71. Esto puede verse particularmente en los escritos de un principal vocero de esta escuela, J. Maritain. Véase particularmente su *Philosophy of Nature*, Nueva York, 1947, y *The Degrees of Knowledge* (versión de B. Wall y M. Adamson), Nueva York, 1938.

72. "En verdad, en gran medida, nuestras controversias surgen de entender mal entre el orden

de la naturaleza y el campo de la ciencia". Raven, *Natural Religion and Christian Theology*, I, *Science and Religion*, pág. 6.

73. Dejando de lado a Whitehead y a su escuela, y a unos pocos filósofos individuales como Collingwood, que mostraron interés por la naturaleza, ninguna otra escuela filosófica insistió tanto sobre la necesidad de una filosofía de la naturaleza y sobre que se procure proveer tal filosofía basada en el tomismo. La fenomenología proporciona también en sí misma una filosofía de la naturaleza, pero ninguna de estas escuelas halló una aceptación vasta o total.

74. Véase por ejemplo, Yarnold, *The Spiritual Crisis of the Scientific Age*, pág. 23.

75. "El sentimiento de la santidad de la naturaleza sobrevive hoy en Europa, principalmente entre las poblaciones rurales, pues es entre ellas que aún existe un cristianismo vivido como una liturgia cósmica". Eliade, *The Sacred and the Profane...*, pág. 178.

76. "Esta transición del objetivismo al subjetivismo refleja y repite a su modo la caída de Adán y la pérdida del Paraíso; al perder una perspectiva simbolista y contemplativa, fundada en la inteligencia impersonal y en la transparencia metafísica de las cosas, el hombre ganó la riqueza falaz del ego; el mundo de las imágenes divinas se convirtió en un mundo de palabras. En todos los casos de esta índole, el cielo -o un cielo- se nos cierra desde lo alto sin que advirtamos ese hecho, y descubrimos en compensación una tierra largo tiempo no apreciada, o así nos lo parece, una patria que abre sus brazos para dar a sus hijos la bienvenida y quiere hacernos olvidar todos los Paraísos perdidos...". Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, pág. 29. Véase también Eliade, op. cit., pág. 213.

77. Respecto a este tema, véase Guénon, *The Reign of Quantity*, especialmente capítulo XXV, "Fisuras en la Gran Muralla".

78. "Sugerí que la explicación científica, 'desde abajo', deberá suplementarse con algo mucho más vasto y profundo, por una interpretación desde arriba. Hasta que logremos eso, nuestra captación de la verdad esencial cristiana es débil y a menudo ineficaz". Yarnold, *The Spiritual Crisis of the Scientific Age*, pág. 7.

79. "La división del trabajo en la adquisición del conocimiento, aunque engendra ciencias nuevas, es, empero, un reconocimiento de la unidad y la integridad de todo conocimiento y un desafío a ponerlo en evidencia. Ésta es una empresa muy diferente a tratar de juntar como partes de un todo los resultados específicos de las ciencias específicas o de usar los resultados de una de ellas para modelar los intereses de las otras. Es la naturaleza, no el genio del hombre, lo que da al conocimiento su carácter integral. Esto sugiere una ciencia de la naturaleza que no es física ni química ni nada parecido, ni ciencias sociales y similares...". F. J. E. Woodbridge, *An Essay on Nature*, Nueva York, 1940, pág. 58.

Capítulo 2

Las causas intelectuales e históricas

La censura por descuidar otros conceptos científicos y el fracaso por no captar el verdadero significado de las cosmologías antiguas y medievales y de otras ciencias de la naturaleza estriban, en gran parte, en la manera en que hoy se estudian estas ciencias. La investigación de la historia de la ciencia, que durante este siglo llegó a ser importante disciplina académica, se concentró más en glorificar a la ciencia moderna o buscar sus raíces históricas que en efectuar un estudio en profundidad de los conceptos de la naturaleza en diferentes civilizaciones y épocas de la historia o en penetrar en el significado metafísico de las ciencias antiguas y medievales. Los eruditos en este campo, en su mayoría volcaron únicamente su atención sobre los elementos y factores de la ciencia antigua y medieval o, en cuanto a este asunto, renacentista, que se parecen o anticipan a la ciencia moderna, o influyen en ella. (1) De hecho, los historiadores de la ciencia consideraron, en su mayoría, a la ciencia moderna como la única forma legítima y posible de la ciencia de la naturaleza, y a todas las demás ciencias cosmológicas las consideraron como primitivas anticipaciones de esta forma de ciencia o como desviaciones que obstaculizaron a la ciencia moderna. El uso de la palabra “ciencia” en inglés significa e indica particularmente el punto de vista en cuestión. (2)

Sin embargo, no minimizamos el significado de los estudios efectuados en el dominio de la historia de la ciencia en los que, a través del enfoque histórico, se aclaran las raíces de una ciencia particular y su formación pasada. El trabajo precursor de hombres como Berthelot, Mach, Duhem, Sarton, Tannery, Thorndike y otros contribuyó inmensamente a que entendiéramos la actividad científica de otras épocas. Pero pocas de estas obras pueden ayudar a resolver el problema de la crisis moderna del encuentro del hombre y la naturaleza. Esto obedece a que en vez de ser jueces independientes de las ciencias antiguas y medievales, y observadores objetivos o incluso críticos de la ciencia moderna, adoptaron completamente el punto de vista de que la única forma posible y legítima de la ciencia es la moderna.

En las filas profesionales de los historiadores de la ciencia, particularmente antes de 1950, hubo un singular descuido del significado simbólico de las ciencias antiguas y medievales, y una tendencia a leer, en los textos más viejos, significados y conceptos propios de la ciencia moderna. Acerca de los conceptos del mundo antiguo sobre materia o movimiento, muchos escribieron como si en aquellos tiempos la gente sostuviera, acerca del mundo físico, las mismas opiniones que los contemporáneos. A los filósofos presocráticos se los aclamó como precursores de los físicos modernos, como si el agua de Thales fuera el agua de la química moderna; o a los babilónicos se los tiene como los primeros astrónomos de la ciencia moderna, mientras se olvida por completo el significado religioso de sus observaciones astronómicas. Sin duda, la matemática babilónica es un capítulo brillante de la historia de la matemática, pero nos preguntamos si es “científicamente” correcto hablar de ciencia babilónica como si su único significado fuera lo que los matemáticos entienden por eso. El significado simbólico de los siete planetas, su movimiento y su relación con el dominio terrestre es tan exacto, para quienes lo entienden, como la parte de la ciencia babilónica que es tratada como “ciencia exacta” a través de las normas que le imponen los estudiosos modernos que sostienen un criterio totalmente ajeno al de los babilónicos.

Alternativamente, podríamos preguntar si la ciencia islámica es sólo el elemento que contribuyó al surgimiento de la ciencia moderna; o, cuando hablamos de ciencia medieval, si sólo deberíamos concentrarnos en los teólogos y filósofos de los siglos XIII y XIV, como Ockham, Oresme, Buridan, Grosseteste y otros que anticiparon los trabajos matemáticos y físicos de Benedetti, Galileo y otros fundadores de la ciencia moderna. Con seguridad, es importante que exista interés por la dinámica y la mecánica entre los nominalistas medievales tardíos, pero con la misma certeza podemos también aseverar que ésta no es la totalidad de la ciencia medieval sino que es tan sólo el criterio de los historiadores modernos de la ciencia en cuanto a lo que, de hecho, fue la ciencia medieval. Si deseamos usar la historia de la ciencia beneficiosamente para resolver los agudos problemas que la ciencia moderna y sus aplicaciones causarán, no podremos contentarnos meramente con el método corriente de estudiar la historia de la ciencia. También deberemos estudiar las ciencias de la naturaleza pertenecientes a otras civilizaciones y otros períodos, independientemente de su contribución, o falta de ésta, a la ciencia moderna. Deberemos considerar a estas ciencias como criterios independientes acerca de la naturaleza, algunos de los cuales pueden ser de ayuda considerable en la solución de problemas contemporáneos, (3) y como aporte de base para la crítica de ciertos aspectos de la ciencia moderna. Es bajo esta luz que, en consecuencia, nos volvemos hacia la historia de la ciencia con la esperanza de descubrir las causas intelectuales e históricas de la situación actual.

El trasfondo histórico tanto de la ciencia misma como de la filosofía y la teología griegas y cristianas es importante para toda discusión de hoy en día, porque el individuo, lo mismo que la cultura en que vive, llevan inevitablemente consigo las hondas raíces de su pasado. El encuentro del día de hoy entre hombres y naturaleza, y todos los problemas filosóficos, teológicos y científicos conectados con eso, llevan consigo elementos asociados con la civilización cristiana (4) y con la de la antigüedad que el cristianismo vino a reemplazar. A fin, pues, de descubrir las causas profundas de los problemas contemporáneos nos vemos obligados a volver al comienzo y considerar las causas, intelectuales e históricas, que hoy todavía existen.

Los viejos helenos poseían una cosmología similar a la de otros pueblos arios de la antigüedad. Los dioses aún habitaban en los elementos y en la naturaleza misma. La materia estaba viva con el espíritu, y aún no había diferencias entre sustancias espirituales y corpóreas. En el siglo VI a. de C., el nacimiento de la filosofía y la ciencia no fue tanto el descubrimiento de un nuevo reino cuando un intento de llenar un vacío creado por el hecho de que los Dioses del Olimpo habían abandonado su morada terrena. Las ideas básicas de *physis*, *dike*, *nomos* y similares –fundamentales para la ciencia y la filosofía helénicas- son todos términos de significado religioso que gradualmente fueron vaciados de sus sustancia espiritual (5). Los filósofos presocráticos, lejos de ser los primeros ejemplos de naturalistas y científicos modernos, buscaban aún la sustancia universal que es tanto espiritual como corpórea, y muy legítimamente puede comparárselos con los cosmólogos hindúes de la escuela del Sámkhya. El agua de Thales no es la que corre por ríos y arroyos, sino el *substratum* psico-espiritual y el principio del mundo físico.

Al aumentar gradualmente la decadencia de la religión olímpica helena, la sustancia de la naturaleza misma se divorció cada vez más de su significado espiritual, y la cosmología y la física tendieron al naturalismo y al empirismo. Tal como de la dimensión órfica-dionisíaca de la filosofía y la matemática, así del cuerpo de los conceptos religiosos olímpicos, vaciado de su significado, surgieron una física y una filosofía natural que procuraban llenar el vacío y proporcionar una explicación coherente de un mundo al que los dioses no habitaban más. (6) El

movimiento general era de la interpretación simbólica de la naturaleza al naturalismo, de la metafísica contemplativa a la filosofía racionalista.

Con el nacimiento de Aristóteles, empezó la filosofía como se la entiende en Occidente y terminó como se la entiende en Oriente. (7) Después de Aristóteles, en el imperio romano prevaleció un racionalismo como se lo expresaba en la escuela estoica, epicúrea y otras tardías, un racionalismo que, si embargo, poco contribuyó directamente a las ciencias naturales (8) y que mostró poco interés por el significado metafísico y teológico de las ciencias. Sin embargo, en Alejandría se desarrollaron escuelas filosóficas místicas y religiosas, durante un período de intensa actividad en las ciencias matemáticas y físicas. Fue aquí donde se desarrollaron la metafísica neoplatónica, la matemática neopitagórica y el hermetismo, y donde con frecuencia el estudio de las ciencias matemáticas y naturales se llevó a cabo en la matriz de una metafísica que era consciente de la naturaleza simbólica y transparente de las cosas. Es significativo que sea romano el trasfondo inmediato de la civilización occidental en su aspecto externo y formal, mientras que lo que el Islam recibió de la herencia greco-helenística provenga en su mayor parte de Alejandría. El cristianismo, cuando se lo llamó para que salvase a una civilización más bien que a unas pocas almas, se enfrentó con un mundo en el que se generalizaban el naturalismo, el empirismo y el racionalismo, donde se había divinizado el conocimiento de un orden humano, y donde para el ojo cristalino la atracción hacia la naturaleza parecía una blasfemia que a los hombres les cegaba la visión de Dios.

Por tanto, el cristianismo reaccionó contra este naturalismo haciendo hincapié sobre el límite entre lo sobrenatural y lo natural, y haciendo tan estricta la distinción entre lo natural y lo sobrenatural hasta casi despojar a la naturaleza del espíritu interior que alienta a través de todas las cosas. Para salvar las almas de los hombres en la particular atmósfera en la que se hallaba, el cristianismo tuvo que olvidar y descuidar, o por lo menos minimizar, el significado teológico y espiritual de la naturaleza. De allí en adelante, el estudio de la naturaleza desde un punto de vista teológico no ocupó un lugar central en el cristianismo. (9)

Para preservar una teología correcta, el cristianismo se opuso a la “religión cósmica” de los griegos, y algunos teólogos llamaron *massa perditionis* a la naturaleza. En el diálogo entre cristianos y griegos, en el que ambas partes expresaban un aspecto de la verdad –pero cada cual la mitad de ésta-, los primeros hacían hincapié en la naturaleza de Dios, el alma humana y la salvación, mientras que los segundos recalcaban la cualidad “divina” del cosmos y el estado “sobrenatural” de la inteligencia misma que al hombre le permite conocer al universo. (10) A esta cosmología, el cristianismo le contrapuso su teología, y a este énfasis sobre el conocimiento le contrapuso su acento sobre el sendero del amor. Para vencer el peligro del racionalismo divorciado de la gnosis, convirtió a la cognición en sierva de la fe, e ignoró la esencia sobrenatural de la inteligencia dentro de los hombres. Sólo de este modo pudo salvar una civilización e instilar una nueva vida espiritual en un mundo decadente; pero en este proceso tuvo lugar una alineación respecto de la naturaleza, que dejó su marca en la historia subsiguiente del cristianismo. Esta es una de las profundas raíces de la actual crisis del hombre moderno en su encuentro con la naturaleza.

Es necesario recalcar particularmente el carácter del cristianismo más bien como camino de amor que como conocimiento. Al contemplar al hombre más bien como voluntad que como inteligencia, el cristianismo subrayó la influencia de la fe sobre el conocimiento y la certidumbre. El conocimiento iluminativo o la gnosis (11) existió en el cristianismo, pero principalmente en la periferia, en especial en lo que concierne al cristianismo occidental. El conocimiento derivado de la inteligencia sin el auxilio de la fe llegó a considerarse como

“conocimiento según la carne”, de conformidad con el concepto cristiano del hombre como una voluntad esencialmente desviada, cuya herida debe ser curada a través del rito bautismal. Ese acento no existía sobre la esencia sobrenatural de la inteligencia ni sobre esa gnosis o conocimiento iluminativo que es, a la vez, la fuente y el sitio de encuentro tanto de la fe como de la razón. En la natural aptitud cognoscitiva del hombre, el gnóstico griego veía un medio de alcanzar la Verdad Absoluta misma. También puede añadirse que el islamismo, en el cuadro del monoteísmo abrahámico, centralizó de modo similar la gnosis y puso el acento, no tanto en la voluntad del hombre, cuya herida tenía que ser curada, cuanto en la inteligencia que sólo tenía que ser recordada a través de la revelación de su esencia sobrenatural.

En todo caso, debido a su carácter de camino de amor, y el trasfondo excesivamente naturalista al que se le llamara para que llenara el vacío espiritual causado por la decadencia de las religiones greco-romanas, el cristianismo trazó una línea bien marcada entre lo sobrenatural y lo natural, o entre la gracia y la naturaleza. La teología oficial dejó fuera de su interés central el problema de la naturaleza como dominio positivo de la vida religiosa, especialmente luego de formularse los Credos y exteriorizarse ese camino esotérico que es el cristianismo; eso siguió inevitablemente, puesto que, después de sus primeros tiempos, el cristianismo fue llamado no sólo a salvar a unos pocos escogidos sino a toda una civilización que se caía en pedazos. El elemento gnóstico siguió existiendo, pero sólo como un desarrollo lateral que, a través de la historia, se manifestó periódicamente de diferentes formas. Fue el único elemento que, en la Edad Media, permitió al cristianismo desarrollar una cosmología propia y adaptar a sus necesidades aquellas formas de la cosmología y las ciencias que fueron acordes con su perspectiva.

Debe aclararse la relación existente entre los principios metafísicos y teológicos de una tradición religiosa como el cristianismo y las ciencias cosmológicas. Las ciencias cosmológicas se basan en las fuentes metafísicas de la religión o se extraen de ellas, o bien se adoptan de una tradición extranjera pero se integran en la perspectiva de la tradición en cuestión. Las ciencias cosmológicas tradicionales –la serie total de ciencias que se ocupan de cifras, números, formas, colores y correspondencia entre varios órdenes de la realidad- sólo podrán entenderse y descubrirse su significado simbólico, a la luz de una espiritualidad viva. Sin la luz de una tradición viva con su metafísica y su teología, las ciencias cosmológicas se vuelven opacas e ininteligibles. Vistas bajo esta luz, estas ciencias se convierten en cristales brillantes que iluminan los múltiples fenómenos del Universo y los tornan inteligibles y transparentes. (12) Fue de este modo que tanto el islamismo como el cristianismo integraron la cosmología hermética en sus dimensiones esotéricas y le dieron vida y significados nuevos.

El origen ambivalente de la cosmología cristiana se ve en el hecho de que tanto los conceptos cosmológicos bíblicos o hebreos como los griegos están juntos. Está la cosmogonía bíblica basada en la creación *ex-nihilo* y en un drama que ocurre en el tiempo. Luego, están las cosmologías griegas que ocurren en el “espacio”, sin considerar el cambio temporal y secular, en el que el tiempo es cíclico y el mundo parece carecer de un comienzo temporal. El cristianismo adoptó elementos de estos dos criterios cosmológicos y las largas disputas entre teólogos y filósofos respecto a la creación o la eternidad del mundo y la naturaleza del tiempo y del espacio, reflejan este doble origen de la cosmología dentro de la perspectiva cristiana. Esta absorción de elementos greco-helenísticos dentro de la civilización occidental, directamente al comienzo de la era cristiana y luego de nuevo en la forma modificada que le diera el islamismo durante la Edad Media, fue la que hizo posibles las artes y las ciencias en el período medieval, y sirvió también del fundamento de la revolución científica. Por tanto, debería recordarse siempre el carácter de las ciencias del mundo griego como las llegaron a

conocer las edades posteriores, y la actitud y la reacción del cristianismo mismo respecto a esta herencia. Ambos son de importancia básica en la actitud del hombre de Occidente hacia la naturaleza en todos los períodos subsiguientes de la historia occidental, incluido el contemporáneo.

Cuando el cristianismo evolucionó de religión de unos pocos a fuerza vital espiritual de una humanidad, y empezó a moldear una civilización que era claramente cristiana, tuvo que desarrollar su arte, su cosmología y sus ciencias del mundo natural. (13) Si teológicamente el cristianismo subrayaba un rechazo de la “vida de este mundo” y una búsqueda de un reino que no era de este mundo, en su visión total de las cosas tenía también que poseer el medio de igualación de las técnicas de los artesanos con la actividad cristiana y el mundo en el cual el hombre cristiano vivía con un Universo cristiano. En ambos cálculos se impuso al crear una tradición artesanal que pudo construir las catedrales medievales que son un modelo microcósmico del cosmos cristiano, y una ciencia total del Universo visible que describió a este Universo como cristiano. Cuando un hombre está de pie en una catedral medieval se siente en el centro del mundo. (14) Esto sólo puede producirse a través de la relación entre el arte sagrado y la cosmología, que existía en el cristianismo medieval como existió en otras tradiciones. La catedral recapitula el cosmos y es su réplica en el plano humano, del mismo modo que la ciudad medieval con sus murallas y pórticos es un modelo del limitado Universo medieval. (15)

La ciencia de los objetos naturales y las técnicas de la fabricación de cosas, o el arte en su sentido más universal, se desarrollaron juntas en la nueva civilización cristiana, y ambas se integraron como un conocimiento oculto y secreto en las dimensiones esotéricas del cristianismo. El conocimiento popular se basaba en restos de obras como la *Historia naturalis* de Plinio y otras tardías enciclopedias populares, en los escritos de Isidoro de Sevilla, Gregorio, Beda y similares autores medievales, y en elementos de la cosmología platónica como los derivados del *Timeo* y citados con frecuencia en los escritos de algunos Padres, lo mismo que por autores más populares. Empero, los elementos más profundos del conocimiento cristiano de la naturaleza y las cosas iba a hallarse en las sociedades, cofradías y asociaciones secretas conectadas con el aspecto esotérico del cristianismo. No formuladas, como entre el gremio de los albañiles, o articuladas como en el caso de la asociación secreta de los *Fedeli d'amore* a la que pertenecía Dante, las ciencias de la naturaleza y la cosmología conectadas con este aspecto de la civilización cristiana medieval representan los aspectos más profundos de la cristianización.

Para alcanzar este fin, el cristianismo integró, en sus ámbitos más internos, elementos de las ciencias cosmológicas hermético-pitagóricas. La ciencia pitagórica de la armonía, de los números, las formas geométricas y los colores, impregnó la ciencia y el arte de la Edad Media. Muchas catedrales medievales, de las que Chartres es ejemplo destacado, son síntesis de arte y ciencia medievales en los que el principio-guía es el elemento de la armonía. Las proporciones de tantas de estas estructuras sagradas son notas musicales en piedra. (16)

En cuanto al hermetismo, surtió al cristianismo con una ciencia sagrada de los objetos materiales. Las materias elementales del mundo se convirtieron en otros tantos bloques de edificación que conducían al alma desde las tinieblas de la *material prima* hacia la luminosidad del mundo inteligible. La perspectiva hermética y alquímica, que en forma articulada ingresó en el mundo cristiano por medio de fuentes islámicas, extendió a la naturaleza toda el concepto sacramental presente en la misa cristiana. A través de aquél, el artesano fue capaz de

transformar la sustancia del mundo corporal que le rodeaba, para que éste pudiera poseer y transmitir eficacia y significado espirituales.(17)

Cuando echamos una mirada a la Edad Media, por un lado vemos una historia natural popular, imbuida cada vez más de valores cristianos de orden ético, como se reflejan en libros medievales de animales, y, por el otro, una ciencia de la naturaleza asociada íntimamente con los gremios de artesanos. En estos últimos se subrayaba en primer lugar un conocimiento operativo de la naturaleza, mientras que, para la mayoría, el conocimiento teórico quedaba sin escribir o formular. Ocasionalmente, se daría una expresión intelectual de esta ciencia religiosa de las cosas y del cosmos con una totalidad. Esto lo hallamos en las obras de Dante, y, un poco antes de él, en la escuela de Chartres.

El tipo de ciencia de la naturaleza que es profundamente cristiano, en sus fines y en sus presupuestos, se asocia, si embargo, más con la dimensión contemplativa y metafísica del cristianismo que con la teológica. De hecho, la perspectiva cosmológica sólo puede integrarse en la dimensión metafísica de una tradición y no en el aspecto teológico como habitualmente se entiende este término. La teología es demasiado racionalista y de orientación humana como para ocuparse de la esencia espiritual y del simbolismo de los fenómenos cósmicos, a menos que por teología entendamos la teología apofática y contemplativa, que es más metafísica que racionalista y filosófica. Y así, con ciertas excepciones como en el caso de Erigema o la escuela de Chartres, en los círculos teológicos hubo poco interés por la visión simbólica y contemplativa de la naturaleza. Quedó para san Francisco de Asís expresar, dentro del seno de la espiritualidad cristiana, las profundísimas intuiciones de la calidad sagrada de la naturaleza. Unos pocos científicos y filósofos del norte de Europa, como Roger Bacon, iban a combinar la observación de la naturaleza con una filosofía mística basada en la iluminación, pero esto fue más una excepción que una regla. Ni siquiera se interesaron particularmente por el estudio de la naturaleza franciscanos posteriores, como el gran teólogo san Buenaventura, que expresaban la necesidad de una *sapientia* como fundamento de *la scientia*.

En el siglo XI, una nueva forma de erudición oriunda del Islam ingresó en el mundo cristiano medieval primitivo, dominado por la teología de san Agustín, la angelología de san Dionisio, y una cosmología cristiana extraída de elementos platónicos, pitagóricos y herméticos. Además de la difusión de ciertas ciencias ocultas, como la Alquimia, y hasta el contacto exotérico entre el islamismo y el cristianismo por medio de la Orden Templaria y otras organizaciones secretas, (18) el resultado principal de este contacto fue una familiarización con la filosofía y la ciencia peripatética como los musulmanes las desarrollaran durante varios siglos.

No nos interesa aquí cómo tuvo lugar esta transmisión ni las distintas ciencias que el mundo latino llegó a conocer a través de este proceso. Más bien, deseamos volvernos hacia el efecto de este nuevo cambio de la visión general de la naturaleza. Los musulmanes habían desarrollado durante varios siglos la ciencia y la filosofía peripatéticas, lo mismo que la matemática, pero, a la vez, la dimensión gnóstica, iluminacionista, asociada con el sufismo, había estado viva desde el comienzo y continuaba como la fuerza vital interior de esta tradición. (19) De hecho, durante su historia posterior, el islamismo se volvió cada vez más en esta dirección.

Sin embargo, en Occidente, la traducción de obras árabes al latín, que causara un importante cambio intelectual de los siglos XI a XIII, dio por resultado, gradualmente, la aristotelización de la teología cristiana. El racionalismo vino a reemplazar a la más antigua

teología cristiana basada en la iluminación y la visión contemplativa de la naturaleza fue crecientemente desplazada cuando la dimensión gnóstica y metafísica del cristianismo se ahogó cada vez más en un medio ambiente crecientemente racionalista.

Un uso pertinente es la carrera filosófica de Ibn Sînâ –el Avicena de la versión latina-, el más grande de los peripatéticos musulmanes de Occidente. Hasta hoy, Avicena siguió ejerciendo influencia sobre la vida intelectual islámica. Sin embargo, Ibn Rushd, o Averroes, que revivió posteriormente la filosofía peripatética, ejercía mucha menos influencia sobre sus correligionistas. En Occidente, durante el siglo XIII, un Averroes un tanto mal entendido llegó a ser el maestro de los averroístas latinos que estaban asociados con la erudición precristiana. Empero, Avicena nunca ganó en Occidente bastantes discípulos como para tener siquiera el honor de que llevara su nombre una escuela del “Avicenismo Latino”. (20)

El aristotelismo de Averroes era mucho más puro y radical que el de otros filósofos musulmanes, mientras Avicena había combinado esta filosofía con los principios fundamentales del islamismo e incluso en su vida desarrolló después una “filosofía oriental” basada en la iluminación. (21) La interpretación de Averroes, en Occidente, como un filósofo más racionalista aún de lo que realmente fue, y la falta de una aceptación sistemática de Avicena, son la mejor indicación del pensamiento hacia el racionalismo en el mundo cristiano. Esta inclinación es traída a la luz particularmente cuando se compara la situación de Occidente con la vida intelectual de su hermana civilización islámica durante el mismo período. A través de este proceso, la teología vino a reemplazar a la metafísica, o más bien, la teología racionalista reemplazó a la teología contemplativa de los siglos anteriores. El resultado de este cambio iba a ser evidente tras un período intermedio de equilibrio relativo.

La carrera de la cosmología de Avicena es particularmente pertinente en este cambio. Para Avicena, la cosmología estaba íntimamente conectada con la angelología. (22) El Universo estaba poblado por fuerzas angélicas, criterio que concordaba perfectamente bien con el concepto religioso del mundo. El agente espiritual en forma de ángel era, un aspecto integral y real de la realidad cósmica. Sin embargo, cuando la cosmología de Avicena se difundió en Occidente, aunque aceptada en sus líneas generales, fue criticada por hombres como Guillermo de Auvergne, quien quería proscribir del Universo a los ángeles. Haciendo caso omiso de las avicénicas almas de las esferas, estos eruditos habían hasta cierto punto secularizado ya al Universo, preparándolo para la revolución de Copérnico. (23) De hecho, ésta sólo pudo haber ocurrido en un cosmos al que se le había quitado el significado simbólico y espiritual; un cosmos que había llegado a ser un hecho puro, sacado del seno de la metafísica, y sometido a una ciencia puramente física.

Mientras el siglo XIII era la edad dorada del escolasticismo y producía la síntesis de santo Tomás y unos pocos hombres como Alberto Magno, Roger Bacon y Robert Grosseteste, que dentro del molde la filosofía cristiana se interesaban intensamente por las ciencias de la naturaleza, el dominio mismo del racionalismo destruyó pronto, en este período, el equilibrio que se estableciera durante el siglo XIV indujo al ataque contra la razón y un escepticismo que marcó el fin de la Edad Media. En esta época, pueden verse dos movimientos diferentes pero complementarios. El primero consiste en que fueron destruidas las organizaciones esotéricas existentes dentro de la cristiandad, como es el caso de la Orden Templaria. El resultado fue que, el elemento gnóstico y metafísico hasta esa época continuamente presente, empezó a dispersarse y desaparecer de modo gradual, al menos como una fuerza que vivía y estaba activa en la estructura intelectual del Occidente cristiano. (24) El segundo movimiento consistió en que el racionalismo se hundió por su propio peso y se empezó a negar que la razón tuviese

poder para alcanzar la verdad. Si los místicos como Meister Eckhart procuraban trascender la razón desde arriba, los teólogos nominalistas rechazaban la filosofía racional, podría decirse que desde abajo, rehusando a la razón la posibilidad misma de conocer lo universal.

Todo el debate acerca de los universales, que se remonta a Abelardo, llegó a ser en esta época el arma favorita para atacar a la razón y demostrar las incoherencias de sus conclusiones. Ockham, y los ockhamistas crearon una atmósfera de duda filosófica que trataron de llenar con una teología nominalista que iba a representar el papel de la filosofía. Ockham creó un teologismo que destruyó la certidumbre de la filosofía medieval y condujo al escepticismo filosófico. (25) Entretanto, al subrayar las causas universales particulares y criticar a la filosofía y la ciencia peripatética, Ockham y sus adherentes, como Oresme y Nicolás de Autrecourt, realizaron importantes descubrimientos en mecánica y dinámica, descubrimientos que forman la base de la revolución del siglo XVII en física. Sin embargo, es importante notar que este interés por las ciencias de la naturaleza iba de la mano con la duda filosófica y se apartaba de la metafísica. A ésta la sustituyó una teología nominalista. Una vez que se debilitó el elemento de la fe, a este desarrollo científico se lo dejó sin elemento alguno de certidumbre filosófica. Más bien, quedó unido a la duda y al escepticismo.

Así, la Edad Media llegó a su término en un clima en el que la visión simbólica y contemplativa de la naturaleza había sido reemplazada, para la mayoría, por una visión racionalista, y esto, a su vez, a través de la crítica de los teólogos nominalistas, había conducido al escepticismo filosófico. Entretanto, con la destrucción de los elementos gnósticos y metafísicos dentro del cristianismo, las ciencias cosmológicas se volvieron opacas e incomprensibles, y el cosmos mismo se secularizó gradualmente. Además, dentro de los círculos cristianos en general, ni los dominicos ni los franciscanos mostraban particular interés por el estudio de la naturaleza. (26) Así, en todo sentido, se preparó la base de la revolución y levantamiento que puso término a la civilización cristiana integral del período medieval y creó una atmósfera en la que las ciencias de la naturaleza empezaron a ser cultivadas fuera del criterio cristiano del mundo y donde el cosmos cesó gradualmente de ser cristiano.

Con el Renacimiento, el hombre de Europa perdió el paraíso de la era de la fe para ganar, en compensación, la nueva tierra de la naturaleza y las formas naturales hacia las que, a la sazón, volcara su atención. Empero, fue una naturaleza que vino a ser cada vez menor un reflejo de una realidad celestial. El hombre del Renacimiento cesó de ser el hombre ambivalente de la Edad Media, mitad ángel, mitad hombre, desgarrado entre el cielo y la tierra. Más bien llegó a ser totalmente hombre, pero a la sazón una criatura totalmente atada a la tierra. (27) Ganó su libertad a expensas de perder la libertad para trascender sus limitaciones terrestres. Para él, la libertad se convirtió, a la sazón, más bien en cuantitativa y horizontal que en cualitativa y vertical, y fue con ésta, abriendo nuevos horizontes en la geografía y la historia natural. Sin embargo, aún existía un significado religioso en el yermo y la naturaleza, que había descendido a través de la tradición cristiana. (28)

Esta nueva concepción de un hombre atado a la tierra, que está estrechamente ligada al humanismo y al antropomorfismo de este período, coincidía con la destrucción y la desaparición gradual de lo que quedó de las organizaciones iniciáticas y esotéricas de la Edad Media. El Renacimiento era testigo de la destrucción de organizaciones como la Sociedad de la Rosa Cruz, mientras al mismo tiempo empezaban a aparecer todo género de escritos asociados con organizaciones y sociedades secretas, como las obras herméticas y cabalistas. La vasta cantidad de estas obras durante este período se debe, sin embargo, primero y principalmente, a la destrucción de los depósitos de este tipo de conocimiento, facilitando así su profanación y

vulgarización. Segundo, se debe a un intento por parte de ciertos pensadores de descubrir una tradición religiosa primordial, antecesora del cristianismo, por lo que se volvían hacia todo lo que hablaba de los antiguos misterios. (29)

Además, cuando echamos una mirada a las ciencias del Renacimiento, vamos que amén de nuevos descubrimientos en geografía e historia natural y ciertos avances en matemática, la estructura es esencialmente la de la Edad Media. La ciencia del Renacimiento es continua con la del período medieval, a pesar de su acento sobre el naturalismo. Esto es porque son las ciencias cosmológicas y ocultas del período medieval, a las que, a la sazón, se las hace conocer y se las elabora públicamente, aunque a veces con confusión y deformación. Agrippa, Paracelso, Basilio Valentino, Meier, Bodin y tantas otras figuras pertenecen más a la tradición antigua y medieval de la ciencia que a la moderna. Empero, las escuelas herméticas y mágicas del Renacimiento habían tenido un papel tan significativo en la creación de la ciencia moderna como la escuela matemático-física más frecuentemente estudiada, conectada con el nombre de Galileo. Demasiado poca atención se había prestado a este importantísimo elemento debido a un juicio *a priori* en cuanto a lo que la ciencia es. (30)

Sin embargo, como es de esperar en un período del eclipse del conocimiento metafísico y hasta de la duda filosófica, ciencias como la alquimia se tornaron cada vez más incomprensibles, opacas y confusas hasta que gradualmente cesaron de ser ciencia como tal y se convirtieron en la preocupación de los ocultistas o los curiosos. Paracelso estaba aún en el centro del escenario científico de su tiempo. Para entonces, Fludd y Kepler intercambiaban notas, la tradición hermético-alquímica por la que abogaba Fludd había perdido la batalla, y lo que se consideraba ciencia pasó a manos de Kepler y sus iguales.

Esta pérdida de la intuición y del conocimiento metafísico del significado simbólico de las ciencias cosmológicas se ve también en la rápida transformación de las cosmología en cosmografía, un movimiento que va del contenido a la forma. Las numerosas cosmografías del Renacimiento no se ocupan más del contenido y del significado del cosmos, sino de su forma y descripción externas, aunque todavía describen al cosmos medieval. (31) Todo lo que queda es el cuerpo sin su espíritu y significado interiores. De estas cosmografías al derrumbamiento del cuadro cósmico hay sólo un paso que llega con la revolución de Copérnico.

La revolución de Copérnico causó todas las rebeliones espirituales y religiosas que sus contrarios previeron que ocurrirían precisamente porque advino en una época en la que la duda filosófica reinaba por doquier, y un humanismo, de más de un siglo ya, había quitado al hombre su posición de "imagen divina" sobre la tierra. La proposición de que el sol está en el centro del sistema solar no era nueva en sí misma, pues la conocían algunos filósofos y astrónomos griegos, islámicos e indios. Pero proponer eso en el Renacimiento, sin que lo acompañara una nueva visión espiritual de las cosas, sólo puede significar una dislocación del hombre en el cosmos.

La teología y la formulación externa de la religión empiezan con el hombre y sus necesidades como ser inmortal. La metafísica y el aspecto esotérico de la tradición se ocupan de la naturaleza de las cosas como tales. La astronomía ptolomeica-aristotélica corresponde a la estructura más inmediatamente aparente del cosmos y al simbolismo profundo de que las esferas concéntricas presentan al hombre como el aspecto visible de los estados múltiples del ser. En este esquema, el hombre está, desde mi punto de vista, en el centro del Universo en virtud de su naturaleza teomórfica, y desde otro punto de vista está en el nivel más bajo de la existencia, desde el que tiene que ascender hacia lo divino. El ascenso a través del cosmos,

como lo vemos tan claramente en la Divina Comedia, corresponde también al ascenso del alma a través de los grados de purificación y de conocimiento. Necesariamente, corresponde a la existencia misma. Por tanto, desde el punto de vista espiritual, la cosmología medieval tenía la ventaja de presentar el cosmos visible a los hombres como un símbolo concreto de una realidad metafísica que en todo caso sigue siendo verdadera, independientemente de los símbolos usados para transmitirla. Asimismo, en virtud de seguir siendo fiel a la apariencia inmediata de las cosas como se presentan al hombre, la astronomía ptolomeica-aristotélica correspondía más a una verdad teológica y exotérica, mientras, al mismo tiempo, seguía siendo un símbolo potentísimo de una realidad metafísica.

El sistema heliocéntrico posee también su simbolismo espiritual. Poniendo la fuente de la luz en el centro, argumento al que el mismo Copérnico se refiriera en la introducción de su libro *De revolutionibus orbium coelestium*, esta astronomía simboliza claramente la centralidad del Intelecto Universal para el cual el sol, el Apolo supremo, es el símbolo más directo. Además, quitando los lindes del cosmos y presentando al hombre la vastedad del espacio cósmico, que simboliza la vastedad ilimitable del Ser Divino y la nada del hombre ante esta Realidad, este criterio corresponde más a la perspectiva exotérica basada en la naturaleza total de las cosas que a la exotérica y teológica que se ocupa de las necesidades del hombre a fin de que se salve. Pero esta astronomía no se acompañaba de una nueva visión espiritual, aunque ocasionalmente un hombre como Nicolás de Cusa señalara el profundo significado del “universo infinito”, “cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no está en ninguna”. (32) El efecto total de la nueva astronomía semejó la profanación de una forma esotérica de conocimiento, (33) algo similar a nuestras observaciones en el caso de las ciencias alquímicas y cabalísticas. Presentó una nueva visión del Universo físico sin proveer también su interpretación espiritual. La transformación del universo limitado al “universo infinito” tuvo también, en consecuencia, profundísimas repercusiones religiosas en las almas de los hombres y se entrelazó estrechamente con el desarrollo religioso y filosófico total del Renacimiento y del siglo XVII. (34)

Al principio, tal vez parezca como si la revolución de Copérnico se desplazara contra el humanismo predominante de la época, sacando al hombre del centro del Universo. Este es sólo un efecto aparente; su efecto más hondo ayudaría al espíritu humanístico y prometeico general del Renacimiento. En la cosmología medieval, el hombre había sido colocado en el centro del Universo, no como un hombre puramente terrestre y atado a la tierra sino como la “imagen de Dios”. Su centralidad no se debía a cualidades antropomórficas sino teomórficas. Sacándolo del centro de las cosas, la nueva astronomía no le confirió al hombre la dimensión trascendente de su naturaleza; más bien afirmó la pérdida de la naturaleza teomórfica en virtud de la cual él había sido puesto en el centro. Por tanto, aunque superficialmente achicó la posición del hombre en el esquema de las cosas, en un nivel más hondo ayudó a la tendencia hacia el antropomorfismo y la rebelión prometeica contra la voz del cielo.

Con la destrucción de un conjunto inmutable de principios que son el juez tanto del conocimiento como de la virtud, y con la aparición de un hombre puramente terrestre que se convirtió en la medida de todas las cosas, en la civilización occidental se inició una tendencia desde el objetivismo hacia el subjetivismo, que continúa hasta hoy. No existían más una metafísica y una cosmología para juzgar la verdad y la falsedad de lo que los hombres decían, sino que los pensamientos mismos de los hombres de cada época llegaron a ser los criterios de la verdad y la falsedad. El Renacimiento, aunque todavía seguía a las ciencias medievales formales, produjo un nuevo concepto del hombre que, de allí en adelante, hizo en cierto sentido antropomórfica toda forma de conocimiento, incluida la ciencia. De la visión de las cosas que

tenía “el hombre caído”, para usar la terminología cristiana, hizo la verdad misma y quitó en la máxima extensión posible todo criterio objetivo del conocimiento intelectual. De allí en más, la ciencia era sólo lo que lo mental podía captar y explicar. No podía servir a la función de trascender lo mental mismo a través del poder del simbolismo.

La revolución científica misma no ocurrió en el Renacimiento sino durante el siglo XVII, cuando el cosmos ya se había secularizado, la religión hacía tiempo que se había debilitado a través de largos conflictos internos, la metafísica y la gnosis se habían casi olvidado en el sentido real, y descuidado el significado de los símbolos, que pueden verse en el arte de este período. También ocurrió tras más de dos siglos de escepticismo filosófico del que los filósofos del siglo XVII trataban de escapar y de recuperar el acceso a la certidumbre. Descartes fue el heredero de los humanistas cristianos de fines de la Edad Media y del Renacimiento, de hombres como Petrarca, Gerhard Groot y Erasmo, lo mismo que de todo el grupo de filósofos renacentistas como Telesio, Campanella y Adriano di Corneto. Estos últimos dudaban que el poder de la filosofía llegase a la certidumbre sobre los principios últimos y, como compensación, se volvían habitualmente hacia la ética y la moral. Descartes era también, más que todos, heredero del escepticismo expresado en los *Ensayos* de Montaigne, para el que su *Discurso* es una respuesta en más de un sentido. (35)

A fin de alcanzar la certidumbre en el conocimiento a través de su famoso método, Descartes tuvo que reducir la rica diversidad de la realidad externa a cantidad pura y la filosofía a matemática. Fue un matemático, para usar el término de Gilson, (36) y de allí en adelante el matematicismo cartesiano se convirtió en un elemento permanente del criterio científico mundial. La física que Descartes construyó a través de su método fue rechazada por Newton. Su zoología, en la que procuró reducir animales a máquinas, fue atacada y refutada violentamente por Henry More y John Ray. Pero su matematicismo, el intento de reducir la realidad a la cantidad pura que entonces pudiera tratarse de modo netamente matemático, se convirtió en la base de la física matemática e, inconscientemente, de muchas otras ciencias que, con desesperación, procuran hallar relaciones cuantitativas entre las cosas, descuidando su aspecto cualitativo. La distinción que en los *Discorsi*, Galileo hace entre cualidades primarias y secundarias es una afirmación de la reducción de la realidad a la cantidad que Descartes formulara, aunque Galileo se impuso y creó una nueva física donde Descartes fracasó.

El genio de Newton pudo crear una síntesis de las obras de Descartes, Galileo y Kepler, y presentar un cuadro que Newton –un hombre religioso- creyó que era una confirmación de un orden espiritual del Universo. De hecho, la base del pensamiento de personajes como Isaac Burrows y los platónicos de Cambridge, distaba de estar divorciada de interés por el significado metafísico de tiempo, espacio y movimiento. Empero, la visión newtoniana del mundo llevó a la famosa concepción mecánica del Universo y totalmente lejos de la interpretación holística y orgánica de las cosas. El resultado fue que, después del siglo XVIII, la ciencia y la religión se divorciaron totalmente. Newton fue uno de los primeros en advertir los efectos teológicos contrarios de sus descubrimientos. No debemos olvidar cuánto esfuerzo prodigó y cuántas páginas escribió sobre las ciencias alquímicas y cabalistas de su época. Tal vez la nueva física, con su destacado triunfo en el nivel matemático-físico, era para él tan sólo una ciencia de las cosas materiales. Para quienes le seguían llegó a ser *la* ciencia, el único conocimiento legítimo del mundo objetivo.

También en el siglo XVII tuvo lugar el último paso en la secularización del cosmos en manos de los filósofos y científicos. En el Renacimiento, sobrevivían aún elementos de la filosofía tradicional. La anatomía de la existencia consistía no sólo en los mundos físicos y los

puramente inteligibles, sino también en el mundo intermedio entre la material y el espíritu puro, el “mundo imaginal” (*mundus imaginalis*). Sin embargo, esto de ningún modo deberá considerarse irreal o hacerse corresponder al significado moderno de “imaginario”. Tal mundo intermedio era el principio inmediato de la naturaleza y a través de él se possibilitó la ciencia simbólica de la naturaleza. Entre los pensadores cristianos (aunque lejos del centro de la ortodoxia teológica), inclusive después del Renacimiento, un hombre como Swedenborg pudo escribir un comentario hermenéutico sobre la Biblia que fue también una exposición de una ciencia simbólica de la naturaleza y pudo confiar en este mundo intermedio como el sitio de reunión de las formas espirituales y materiales. (37) Los platónicos de Cambridge, particularmente Henry More, fueron, sin embargo, los últimos filósofos europeos que hablarían de este dominio de la realidad, del mismo modo que Leibnitz fue el último filósofo mayor de Occidente que hablaría de los ángeles.

De allí en adelante, la operación quirúrgica cartesiana en la que espíritu y materia se separaron totalmente, dominó el pensamiento científico y filosófico. El dominio de la ciencia era asunto de un “eso” puro divorciado completamente de todo aspecto ontológico distinto de la cantidad pura. Aunque aquí y allá hubo protestas, especialmente entre los pensadores ingleses y alemanes, este criterio llegó a ser el factor mismo que determinó la relación entre hombre y naturaleza, científica y filosóficamente. Este racionalismo del siglo XVII es la base inconsciente de todos los pensamientos científicos posteriores hasta hoy. Cualesquiera sean los descubrimientos efectuados en las concepciones del tiempo, espacio, materia y movimiento, la base del racionalismo del siglo XVII permanece. Por esta misma razón, nunca se consideraron y aceptaron seriamente otras interpretaciones de la naturaleza, especialmente las simbólicas.

En el siglo XVII, el hermetismo aún continuaba vigorosamente, en particular en Inglaterra. Estaba también Jacobo Boehme, el notable zapatero remendón y teósofo de Alemania, cuya aparición en esta época es muy significativa y que influyó hondamente en la escuela de *Naturphilosophie* que reaccionó tan severamente contra la predominante filosofía mecanicista. Estas evoluciones son de importancia, pues revelan la continuidad de ciertos círculos, especialmente del norte de Europa, de una concepción espiritual de la naturaleza. Estas escuelas seguían siendo aún periféricas en lo que concierne a su influencia sobre la ciencia moderna. El centro del escenario lo seguía ocupando la filosofía y la ciencia mecanicistas.

Durante el siglo XVIII, si bien teóricamente la ciencia siguió los lineamientos establecidos en el siglo XVII, su efecto filosófico fue más pronunciado. La filosofía de Descartes fue llevada a su conclusión lógica por los empiristas, por Hume y por Kant, quién demostró la incapacidad de la razón puramente humana para alcanzar el conocimiento de la esencia de las cosas, abriendo con ello la puerta a las filosofías irracionales que siguieran desde el advenimiento de aquél. A través de los “enciclopedistas”, Rousseau y Voltaire, se popularizó una filosofía del hombre sin una dimensión trascendente, y la verdad se redujo a utilidad. (38) Si el siglo XVII consideraba aún los problemas en el nivel de su verdad o falsedad teóricas, la cuestión era ahora la utilidad del conocimiento para el hombre, que a la sazón se había convertido en nada más que una criatura de la tierra y sin otro fin que explotar y dominar la riqueza de ésta. Esta tendencia práctica y utilitaria, cristalizada por la Revolución Francesa, acentuó el efecto de la nueva ciencia mecanicista, volcando más la atención sobre las ciencias empíricas y procurando destruir todo vestigio de una visión contemplativa de la naturaleza que aún sobrevivía. (39) Con la ayuda de la nueva ciencia, el único papel que le quedó al hombre fue conquistar y dominar a la naturaleza y servir a sus necesidades como animal dotado, de algún modo, de razón y pensamiento analíticos.

La concepción materialista de la naturaleza no marchó indiscutida durante el siglo XIX, particularmente en arte y literatura, donde el movimiento romántico procuró restablecer un lazo más íntimo con la naturaleza y el espíritu que reside en ésta. Poetas filosóficos románticos como Novalis se consagraron principalísimamente al tema de la naturaleza y su significado para el hombre. Uno de los principales, entre ellos Wordsworth, pudo escribir en la *Excursión* (Libro IX):

“A cada Forma del ser le es asignado”
-Así, calmosamente habló el Sabio venerable-
“Un Principio activo; por apartado que esté
De los sentido y la observación, subsiste
En todas las cosas y naturalezas; en los astros
Del cielo azul, en las nubes fugaces,
En la flor y el árbol, en cada pedregullo
Que pavimenta arroyos, en las peñas solitarias,
En las aguas matutinas y el aire invisible.
Cuanto existe tiene propiedades que se esparcen
Más allá de sí, y comunican el bien,
Una simple bendición, o se mezclan con el mal;
El espíritu no conoce sitios aislados,
Abismo ni soledad; de un eslabón a otro
Circula, el alma de los mundos.
Esta es la libertad del universo.”

De modo parecido, un hombre como John Ruskin vio a la naturaleza como algo divino (40) y habló del “poder espiritual del aire, las rocas y las aguas”. (41)

Sin embargo, la actitud romántica hacia la naturaleza era más sentimental que intelectual. Wordsworth habla de “sabia pasividad” y Keats de “capacidad negativa”. Esta actitud pasiva no podía crear y moldear el conocimiento. Cualquiera sea el servicio que el movimiento romántico prestó en el redescubrimiento del arte medieval o de la hermosura de la naturaleza virgen, no pudo afectar la corriente científica ni añadir una nueva dimensión dentro de la ciencia misma, por lo que el hombre pudiera entender los aspectos de la naturaleza que la ciencia del siglo XVII y sus consecuencias no habían logrado considerar.

En cuanto a la filosofía del siglo XIX, se sometió a la posibilidad de conocer las cosas en su aspecto inmutable y así, con Hegel, se ligó al proceso y al cambio. Al mismo Absoluto se lo hizo entrar en la corriente del proceso dialéctico que se igualó a una nueva lógica del proceso y del devenir. La visión de una realidad incambiada e inmutable se olvidó por completo en un universo en el que, a la sazón durante algún tiempo, la realidad suprasensible había perdido su estado objetivo y ontológico. Las intuiciones de hombres como Schelling o Franz von Baader poco pudieron hacer para alejar la marea de un nuevo hundirse en el mundo del devenir y el cambio puros.

En cuanto a la ciencia, el principal acontecimiento ocurrió en la biología, en la que la teoría de la evolución refleja más el “*zeit geist*” que es una teoría científica. En un mundo en el que los “múltiples estados del ser” habían perdido su significado, en el que la realidad arquetípica de la especie no tenía significado, en el que no había base metafísica y filosófica que a los hombres les permitiera interpretar la aparición de diferentes especies sobre la tierra

como otros tantos “sueños” sucesivos “del Alma del Mundo”, en el que las manos del Creador habían sido amputadas de la creación a través de la difusión del Deísmo, no podía haber otra explicación de la multiplicidad de la especie que la evolución temporal. La vertical “cadena del ser” tenía que hacerse temporal y horizontal, (42) cualesquiera fueran los absurdos que tal criterio implicara metafísica y teológicamente. El resultado de esta teoría, además de causar interminables disputas entre divulgadores de la evolución y teólogos, aportó otra alineación del hombre respecto de la naturaleza, quitando del mundo de la vida la forma o esencia inmutable de las cosas, que es la única que puede contemplarse intelectualmente y convertirse en el objeto del conocimiento y la visión metafísicos. Asimismo, condonó todo género de excesos al usurpar el derecho de otras formas de vida en nombre de la “sobrevivencia de los más aptos”.

La teoría de la evolución no proporcionó a las ciencias físicas una visión orgánica sino que procuró a los hombres un modo de reducir lo superior a lo inferior, una fórmula mágica que se aplicaría por doquier a fin de explicar las cosas sin necesidad de tener que recurrir a ninguna causa o principio superior. También marchó de la mano con un historicismo predominante que es una parodia de la filosofía cristiana de la historia, pero que, no obstante, sólo pudo tener lugar en un mundo cristiano en el que la verdad misma había encarnado en el tiempo y la historia. Una reacción es siempre contra una afirmación y una acción existentes.

Con el derrumbamiento de la física clásica al final del siglo XIX, no existía una fuerza espiritual lista para reinterpretar la nueva ciencia e integrarla en una perspectiva más universal. En este derrumbamiento, algunos hallaron una posibilidad de reafirmar otros puntos de vista que la concepción mecanicista monolítica del Universo anteriormente impidiera. Asimismo, ese derrumbamiento significó, por un lado, una reinterpretación de la ciencia que destruyó inclusive un contacto ulterior con el mundo macrocósmico y el simbolismo inmediato de las cosas. (Esto puede verse en el caso del cambio de la geometría euclidiana a las de Riemann o Lobachevski.) Por otro lado, significó la apertura de la puerta a todo género de movimientos seudoespirituales y ciencias ocultas que se injertan en las novísimas teorías de la física, pero que habitualmente son residuos degenerados de ciencias cosmológicas más viejas, que ahora no se entienden más, o simplemente invenciones peligrosas y perniciosas. Desde los sectores genuinamente religiosos, el derrumbamiento de la física clásica no produjo una respuesta vigorosa que pudiera conducir a una síntesis significativa. Para la mayoría, la respuesta teológica había sido un débil eco que con frecuencia adoptó desechadas ideas de la ciencia misma y, en ocasiones, como en el caso de Teilhard de Chardin, buscó una síntesis que metafísicamente es un absurdo y teológicamente una herejía. (43)

Esta larga historia, algunos de cuyos rasgos hemos señalado aquí, es la que finalmente condujo a la crisis actual en el encuentro entre el hombre y la naturaleza. Como se señalara en el capítulo I, es sólo a través de un redescubrimiento de la metafísica verdadera, especialmente las doctrinas sapienciales del cristianismo y la resurrección de la tradición existente dentro del cristianismo que hiciera justicia a la relación entre hombre y naturaleza, que una jerarquía del conocimiento podrá afirmarse nuevamente y restablecerse una ciencia simbólica de la naturaleza que complemente efectivamente a las ciencias cuantitativas de hoy. Sólo de este modo podrá crearse un equilibrio, del que la evolución de los pocos siglos pasados se alejó con velocidad cada vez mayor hasta que hoy el desequilibrio y la falta de armonía entre el hombre y la naturaleza amenazan con destruirlos a los dos juntos. Así deberemos volver a discutir la metafísica y la tradición del estudio espiritual de la naturaleza dentro del cristianismo.

Notas

1. “Los historiadores de la ciencia cometieron hasta hace poco el mismo error que los historiadores de la Iglesia primitiva, en los siglos IV y V; escribieron como si los únicos sucesos importantes del período anterior fueran lo que anticiparon y promovieron directamente la corriente ortodoxa de su época” Raven, *Natural Religion and Christian Theology*, I, pág. 7.

2. Mientras ciencia en inglés debe significar lógicamente la *scientia* del latín o *Wissenschaft* del alemán, llegó a adquirir un significado muy restringido en la mayoría de los sectores, dejando al idioma inglés sin un término general correspondiente a *Wissenschaft*, o *scientia*. Recientemente, en ciertos círculos el significado pleno de “ciencia” se restableció, pero este significado más universal dista de ser aceptado o empleado vastamente.

3. Por fortuna, en estos últimos años, algunos historiadores de la ciencia volvieron su atención hacia el estudio de la ciencia antigua y medieval en su relación con la visión mundial total de las culturas de estos siglos, más bien que como preludios simplemente históricos de la ciencia moderna. Debido a falta de conocimiento metafísico y a desatención de la ciencia del simbolismo, este enfoque no se difundió.

4. Apenas se necesita reafirmar cuántos eruditos modernos insisten en el estrecho nexo entre la ciencia y el pensamiento cristiano. Algunos toman en consideración las relaciones positivas y otros las reacciones entre las dos. Véase, por ejemplo, Smethurst, *Modern Science and Christian Belief*; J. MacMurray, *Reason and Emotion*, Londres, 1935; J. Baillie, *Natural Science and the Spiritual Life*, Londres, 1951, y S. F. Mason, *Main Currents of Scientific Thought*, Nueva York, 1956.

5. Véase F. Cornford, *Principium sapientiae*, Cambridge, 1952, y X. Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947.

6. Véase Cornford, *From Religion to Philosophy*, Nueva York, 1958. Asimismo, G. Di Santillana, *Foundations of Scientific Thought*, Chicago, 1961.

7. Véase F. Schuon, *Light on the Ancient Words*, pág. 64.

8. Por supuesto, el estoicismo tuvo mucha importancia durante el Renacimiento y el siglo XVII como arma contra el aristotelismo, y contribuyó al surgimiento de la física del siglo XVII, como lo demuestra S. Sambursky en *Physics of the Stoics*, Nueva York, 1959. Pero, no obstante, no puede negarse que los logros científicos de los estoicos, epicúreos y similares escuelas posteriores que se difundieron en el Imperio Romano, difícilmente se comparan con el de Aristóteles o la escuela de Alejandría en general. También es interesante notar que tras Aristóteles mismo, su escuela pasó principalmente de un estudio del aspecto orgánico de la naturaleza, como lo testimonian las obras de Aristóteles y la botánica de Teofastro, a un interés por la mecánica y las máquinas simples, como se observa en la *Mecánica* pseudoaristotélica.

9. Véase B. Bavink, “Las Ciencias Naturales”, en *Introduction to the Scientific Philosophy of Today*, Nueva York, 1932, donde el autor escribe que, salvo unos pocos teutones, san Francisco de Asís, los místicos alemanes y Lutero, el cristianismo descuidó el estudio de la naturaleza fuera del ser humano, Véase particularmente pág. 576.

10. Con respecto al debate y al diálogo entre los cristianos y los helenistas, Schuon escribe: "...una verdad a medias que tienda a salvaguardar la trascendencia de Dios a expensas de la inteligibilidad metafísica del mundo es menos errónea que una verdad a medias que tienda a salvaguardar la naturaleza divina del mundo a expensas de la inteligibilidad de Dios." *Light on the Ancient Words*, pág. 60. Sobre la lucha entre la teología cristiana primitiva y la "religión cósmica" de los griegos, véase J. Pépin, *Théologie cosmique et théologique chrétienne*, París, 1964.
11. Por supuesto, con gnosis significamos el conocimiento unitivo que salva e ilumina y que es inseparable del amor, y no el gnosticismo que fue anatematizado como herejía por los concilios cristianos.
12. Sobre esta cuestión, véase T. Burckhardt: "Naturaleza de la perspectiva cosmológica", *Etudes Traditionelles*, tomo 49, 1948, págs. 216-219; y en el contexto del Islam, S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge (EE. UU.), 1964, especialmente la Introducción.
13. La cosmología tradicional es muy semejante al arte sagrado que, de las muchas formas del mundo de la multiplicidad, escoge cierta cantidad que él moldea y transmuta para hacer de ellas un símbolo inteligible y transparente del genio espiritual de la tradición religiosa en cuestión. Véase Burckhardt, "*Naturaleza de la perspectiva cosmológica*".
14. Véase "*Estética y Simbolismo en Arte y Naturaleza*" de F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, págs. 24 y siguientes.
15. No es accidental que empezaran a destruirse murallas de las ciudades europeas hacia el mismo tiempo en que la astronomía heliocéntrica destruía la idea del mundo como cosmos y "orden" y eliminaba la frontera finita del Universo.
16. Véase el Apéndice de E. Levy en O. Von Simpson, *The Gothic Cathedral*, Nueva York 1956; asimismo, T Burckhardt, *Chartres und die geburt der Kathedrale*, Lausana y Friburgo, 1962. H. Keyser, en muchos estudios como *Akroasis, die Lehre von Harmonike der Welt*, Stuttgart, 1947, redescubrió para el mundo moderno esta olvidada ciencia tradicional de la armonía que es tan importante como principio integrador de las artes y las ciencias. El *trivium* y el *quadrivium*, las artes medievales y las ciencias mismas, provienen de la división pitagórica séptuple de la escala musical.
17. Véase M. Amiane, "*Notas sobre la alquimia, 'yoga cosmológico', del cristianismo medieval*", en *Yoga, science de l'homme intégral*, París, 1953, págs. 243-273; asimismo, T. Burckhardt, *Die Alchemie, Sinn und Weltbild*, Osten, 1960; y S. H. Nasr, "*La Tradición Alquímica*" en *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, EE. UU., 1968.
18. Véase H. Probst-Biraben, *Les Mystères des templiers*, Niza, 1947; asimismo, P. Ponsoye, *Islam et le Graal*, París, 1957.
19. En lo concerniente a la relación entre las ciencias, la filosofía y la dimensión gnóstica y sufí dentro del Islam, véase S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge, EE.UU., 1964; *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* y *Science and Civilization in Islam*.
20. Véase *Three Muslim Sages*, capítulo I.

21. Véase *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, páginas 185-191.
22. Véase H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, parte II; asimismo, S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, págs. 28-31.
23. Corbin, op. cit., págs. 101 y siguientes.
24. Véase R. Guénon, *Aperçu sur l'ésotérisme chrétien*, París, 1954.
25. E. Wilson, *The Unity of Philosophical Experience*, Londres, 1938, págs. 62 y siguientes.
26. “El hecho de que franciscanos y dominicos no lograran establecer una consideración seria del estudio de la naturaleza dentro de la Iglesia, durante el siglo en el que la cristiandad medieval surgió hasta su espléndido cenit, hizo inevitables los levantamientos y las revueltas del Renacimiento y la Reforma.” Raven, *Science and Religion*, pág. 72.
27. Véase F. Guénon, *Light on the Ancient Words*, capítulo II, “Tras la Caída”.
28. Véase G. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, capítulo III.
29. En cuanto al análisis de este aspecto de la cuestión en lo que concierne al hermetismo, véase M. Eliade, “La Búsqueda del ‘Origen’ de la Religión”, *History of Religions*, tomo IV, N° 1, verano de 1964, págs. 156 y siguientes.
30. Sólo una pequeña cantidad de eruditos como W. Pagel y en años recientes A. Debus y F. Yates estudiaron e hicieron conocer la inmensa influencia de la tradición paracelsiana y alquímica del Renacimiento en las ciencias del siglo XVII.
31. Véase T. Burckhardt, *Cosmology and Modern Science*, págs. 183-184.
32. Ya un siglo antes de Copérnico, Nicolás de Cusa, en su *De docta ignorantia*, se refería a la tierra como a una estrella y creía en un Universo ilimitado cuyo significado metafísico y esotérico señaló más de una vez. Véase R. Klibansky, “Copérnico y Nicolás de Cusa”. *En Léonard de Vinci et l'expérience scientifique du XVIe siècle*, París, 1953.
33. “El sistema heliocéntrico mismo admite un simbolismo evidente, puesto que identifica la fuente de la luz con el centro del mundo. Sin embargo, su redescubrimiento por Copérnico no produjo una nueva visión espiritual del mundo; más bien fue comparable a la peligrosa popularización de una verdad esotérica. El sistema esotérico no tiene una medida común con las experiencias subjetivas de la gente, en él el hombre no tenía lugar orgánico; en vez de ayudar a la mente humana a ir más allá de sí y considerar las cosas en términos de la inmensidad del cosmos, sólo alentaba un prometeísmo materialista que, lejos de ser sobrehumano, terminaba de convertirse en inhumano.” T. Burckhardt, *Cosmology and Modern Science*, págs. 184-185.
34. Véase A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Nueva York, 1958.
35. Véase E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, Pág. 127.
36. Gilson, *Ibíd.* , capítulo V.

37. Véase H. Corbin, *Herméneutique spirituelle comparée* (I. Swedenborg, II. *Gnose ismaélienne*), Eranos Jahrbuch, Zurich, 1965.

38. “Con Voltaire, Rousseau y Kant, la burguesa falta de inteligencia se erige en ‘doctrina’ y se atrinchera definitivamente en el ‘pensamiento’ europeo, dando a luz, a través de la Revolución francesa, a la ciencia positivista, a la industria y a la ‘cultura’ cuantitativa. De allí en adelante, la hipertrofia mental del hombre ‘culturizado’ suple la ausencia de penetración intelectual; todo anhelo de absoluto y de principios se ahoga en un empirismo vulgar, al que se injerta un seudomisticismo con tendencias ‘positivistas’ o ‘humanistas’. Quizás algunas personas nos reprochen falta de reticencia, pero nos gustaría preguntar dónde está la reticencia de los filósofos que desvergonzadamente fustigan a la sabiduría de incontables siglos.” F. Schuon, *Language of the Self* (versión de M. Pallis y D. M. Matheson), Madrás, 1959, pág. 8, nota 1.

39. “Para la época de la Revolución de fines del siglo XVIII, la tierra se había convertido definida y excluyentemente en la meta del hombre; el ‘Ser Supremo’ era tan sólo un ‘consuelo’ y, como tal, un blanco del ridículo; la multitud aparentemente infinita de cosas sobre la tierra reclamaba una infinidad de actividades, que proporcionaban un pretexto para rechazar la contemplación..., al fin el hombre estaba libre para ocuparse, del lado de aquí de la trascendencia, del descubrimiento del mundo terrestre y la explotación de su riqueza; al fin estaba desembarazado de símbolos, desembarazado de la transparencia metafísica; no existía nada más que lo agradable y lo desagradable, lo útil y lo inútil, y, por ende, el desarrollo anárquico e irresponsable de las ciencias experimentales.” Schuon, *Light on the Ancient Words*, pág. 30.

40. “Ruskin miraba al universo material con vivacidad y claridad preternaturales, y creía que lo que veía era divino.” J. Rosenberg, *The Darkening Glass, a Portrait of Ruskin’s Genius*, Nueva York, 1961, páginas 4-5.

41. *Ibíd.*, pág. 7.

42. Sobre la cadena del ser y su relación con la teoría de la evolución, véase O. Lovejoy, *The Great Chains Of Being*. Cambridge, EE. UU., 1933.

43. “Como un síntoma de nuestro tiempo, el teilhardismo es comparable a una de esas rajaduras que se deben a la solidificación misma de la caparazón mental, y que no se abren hacia arriba, hacia el cielo de la unidad verdadera y trascendente, sino hacia abajo, hacia el reino del psiquismo inferior: cansada de su visión discontinua del mundo, la mente materialista se deja deslizar hacia una embriaguez seudoespiritual, de la que esta fe falsificada y materializada –o ese materialismo sublimado- que acabamos de describir, marca una fase de particular significación.” Burckhardt, *Cosmology and Modern Science, Tomorrow*, otoño de 1964, pág. 315.

Capítulo 3

Algunos principios metafísicos pertenecientes a la naturaleza

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 habitualmente. (1) 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 dentro 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 fundamente hay una unidad de doctrina que justifica el uso del término “Metafísica Oriental”,(2) aunque la metafísica no sabe de Oriente y Occidente. En Occidente, entre los griegos existió también una metafísica verdadera, del orden más elevado, en los escritos pitagóricos-platónicos, y especialmente en Plotino. En todos estos casos, la metafísica es la exposición doctrinal que fue 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, Jacobo 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, especialmente 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 post-medieval, 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 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 consciencia 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 íconos. 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 consciencia 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. Semeja 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 vacatura 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 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 consciencia de la jerarquía. Pues como lo afirma el *Tao Te-Ching*: “Los caminos de los hombres 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 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 naturaleza(7) 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 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 cosas.(9)

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, 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 lo 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)

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 naturaleza. (12) el hombre debe aceptar y seguir a la naturaleza de las cosas y no tratar de perturbar a la naturaleza por medios artificiales. (13) 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-Tî 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 Tâo 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 estos objetivos?’ 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 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 Tâo 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, taoístas; (15) 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 post-copernicana se basaba en una concepción ilimitada del tiempo y del espacio, y hasta la 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 culto. (16) 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 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 *máya*, 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 seudovedantines modernos, concluiría en que, siendo el mundo *máya*, 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 *máya* 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 *máya*. Pero *máya* es no sólo ilusión, que es su aspecto negativo, sino también el juego o arte divino. (17) 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 *máya*, 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 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 tradición. (18)

Entre los seis *darshánas* 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 anti-religioso. (19) 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 *padárthas*, 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 conocimiento correcto (*tattvajñána*), un conocimiento que sólo podrá alcanzarse a través de la pureza interior y con la ayuda del *drama* o la gracia, pues debe recordarse que, en el sistema *Nyáya-Vaiseshika*, encima de los seis *padárthas* está Isvara, la Deidad Personal, que es la causa del mundo.

Un sistema tan analítico y tan fuertemente interesado en las cosas naturales como el *Vaiseshika*, tiene como su fin la liberación del alma respecto del mundo atomístico al que es atraída por el conocimiento falso. (20) De hecho, al comienzo de uno de los principales tratados de esta escuela, el *Padárthadharmasangraha*, 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 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 *Vaiseshika*, Kanádá, se ha dicho: “Él [Kanádá 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 *padárthas* (predicables), por medio de sus semejanzas y diferencias, es el único camino real hacia el logro de la auto-realización, y que eso lo realizarían fácilmente los discípulos a través del *drama* (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 *darshánas*, el *Sámkhya*, 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 *Sámkhya Káriká*. (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, 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 discriminación. (24) Empieza con *Prakriti*, la maternal sustancia primero 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, expansiva 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 productos. (25)

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 *Ankara*. Del *Ankara* proceden, a su vez, los cinco elementos sutiles (*tanmatra*), que son los principios de los elementos burdos corpóreos. Asimismo del *Ankara* 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 *Ankara*.

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 catarsis. (26) 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-Káriká*: “Tal como una bailarina que se exhibió en el escenario cesa de danzar, así la naturaleza (*Pradriti*) cesa (de producir) cuando se hizo manifiesta para el alma”. (27) Así, tanto en el sistema *Sámkhya* como en el *Vaisesika*, 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.

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 Yoga. 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 Yoghi 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 humano.(28) De hecho, en el método tántrico o *sádhana*, el cuerpo y la carne del hombre y el cosmos vivo son los elementos más fundamentales.(29) El Universo es el “cuerpo del Señor”,(30) y muriendo y sepultándose en su seno, en los brazos de la naturaleza como la Madre Divina, el Yoghi halla su liberación. La muerte y la resurrección del Yoghi son muy parecidos al *salve 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 yoghis tántricos buscaban el “cuerpo del diamante” (*vajrayána*). 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.

La civilización india desarrolló también muchas grandes ciencias que se integraron por completo dentro de la estructura de la tradición. Los *Vedángas*, que consisten en las seis ciencias de la fonética (*sikṣá*); el ritual (*kalpa*); la gramática (*vjākaraṇa*); la etimología (*nirukta*); la métrica (*chandas*) y la astronomía (*jyotiṣha*), nacieron a fines del período

Bráhmāna como ciencias inspiradas (*smiriti*) como comentarios y complementos de los Vedas divinamente revelados (*sruti*). (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 (*Dharmur-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 (*vyaka-ganita*); el álgebra (*bija-ganita*), y la geometría (*rekha-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 (*shunya*). (33) Había así, en cada nivel, un lazo intrincado e inextricable entre las ciencias y los 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 *Umma 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 dentro del cristianismo.(34)

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 analizar y entender. En el nivel metafísico y gnóstico, es el objeto de la contemplación y el espejo que refleja las realidades suprasensibles. (35)

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-Din Shirazi 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 espiritual. (36)

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 tanto la fuente de la revelación, que es la base de la religión, cuando 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 naturaleza.(37)

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 (*asir*) 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 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 él. (39)

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 alkamil*), el espejo que refleja todos los Nombres y Cualidades Divinos. (40) 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 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 objetivo de la creación es, de hecho, para el hombre, llegar a “conocer” a El 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. Enseñándole 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 externo. (41) 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 la belleza hacia el desequilibrio y el desorden. (42) 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 sólo 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 iluminación. (43) Un Nasir al-Din Tusi pudo ser el principal matemático y astrónomo de su época, quién revivió la filosofía peripatética, el autor de la celeberrima obra sobre la teología chiíta y un destacado tratado sobre el sufismo. Su alumno, Qutb al-Din Shirazi, pudo ser la primera persona que explicaría correctamente la causa del arco iris y escribiría el más celebre comentario sobre la Teosofía del Oriente de la Luz (Hikmat al-ishraq) de Suhrawardi. Los ejemplos 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 porqué 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 Needham (44) 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 tradicional. (45) 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.

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 primordiales. (46) 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 nómades, 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 –las 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 ésta, y por ninguna otra razón, la herencia del indio norteamericano contiene un mensaje preciosísimo para el mundo moderno.

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 ellos, (47) 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 revemos 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 hombre. (49) 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 como el reflejo del paraíso. Esta visión y esta tradición del aspecto contemplativo de la naturaleza iba luego a sobrevivir en el judaísmo en las escuelas cabalística y hassidim. En cuanto el 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 distintas. (50) 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 (*apocatástasis 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 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 naturaleza. (52) 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 redimida. (53)

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 naturaleza. (54) Los monjes celtas iban en busca de la *teoría* o visión del cosmos con 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 aquellos. (55)

A Johannes Scotus Erigena, oriundo del norte, le cupo dar la primer formulación metafísica completa de la naturaleza, en la Edad Media latina. Al erudoto 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 Cristo. (56) La primer 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 Cristo. (57)

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 incorpóreas, (58) 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 la creación, la fuente de la existencia, la Trinidad está presente; la *essentia* del Padre 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 sustancial. (59) 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 de otro el mundo animal. Su destino está inextricablemente atado a los mundos espiritual y natural. He ahí por qué la *apocatástasis*, 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 la 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 mundo.(60) Asimismo, expone una doctrina de los estados del ser, y la interrelación de niveles en la jerarquía de la existencia. Esta interrelación se parece muchísimo a las doctrinas metafísicas universales de Oriente. (61)

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 misma.(62) 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 cristianismo, (63) 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 misteriosa 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 muera. 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 cristiano, 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 experimental. (65) 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 el Espíritu Santo dentro de él mismo.(66) Poseía una visión de la jerarquía del conocimiento muy similar a la del musulmán Avicena, a quién 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 religión. (67) 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 naturaleza. (68)

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”.

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 desarrollaron 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 puede 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 alquímicos. (70) 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 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 espirituales. (71) 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.

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 ella. 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 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 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.

Notas

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.” Véase F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, pág. 11.
2. Sobre la metafísica oriental, véase R. Guénon, *La Métaphysique orientale*, París, 1951.
3. L. Giles, *The Saying 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* (version de J. Legge), tomo I, Nueva York 1962, págs. 315-316.
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 “naturalismo” 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.
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* (version de D. Bodde), tomo I, Princeton, 1952, pág. 224.
11. *The Sayings of Chuang Cou* (version de J. Ware), Nueva York, 1963, pág. 88.
12. Véase Needham, op. cit., págs. 49 y siguientes.
13. *Ibid.*, pág. 51.
14. *The sacred Books of China; The Texts of Taoism*, parte I, 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 divinización 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.

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.

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

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. Guénon, *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines* (versión de M. Pallis), Londres, 1945; R. Guénon, *Man and 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.

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 padárthas, y como dice Nyáya, 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. *Padárthadharmasangraha* de Praçastapada (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.

22. *The Sacred Books of the Hindus* (ed. B. D. Basu), tomo VI, *The Vaiseshika Sūtras of Kanádá* (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 Sankhya Karika of Iswar Krishna* (traducción de J. Davies), Calcuta, 1957, pág. 6.

Para este análisis del Sámkhya, empleamos algo de la obra persa de D. Shayegan, actualmente en prensa (Tehran University Press). Respecto al sistema del Sámkhya, véase A. B. Keith, *Sámkhya System*, Calcuta, 1949, y B. N. Seal (*Vrajendranátha-Síla*), *Positive Sciences of the Ancient Hindus*, Londres, 1915.

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

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

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 Sankhya Karika*, pág. 34.

27. *Ibíd.*, 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-Kaumudí* de Váchaspati Mistra (versión de G. Jha), Bombay, 1986, pág. 104.

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

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

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

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

32. Respecto a los Upavedas, véase Guénon, *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.

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*.

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; Nº. 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.

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 ésta es la Verdad.” (XLI; 53) (versión de Pikhall); véase Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, pág. 6.

38. Véase H. Corbin (en colaboración con S. H. Nasr y O. Yahya) *Historie de la philosophie islamique*, París, 1964, págs. 13-30; y H. Corbin, “*L’intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne*”, *Eranos Jahrbuch*, XXVI, Zurich, 1958. Véase también S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Londres, 1966, capítulo II.

39. “Tampoco hay nada que sea más que una sombra. En verdad, si un mundo no lanzase sobras desde lo alto, los mundos de abajo desaparecerían de inmediato completamente, puesto 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 Bark Siraj Ed-Din, *The Book of Certainty*, Londres, 1952, pág. 50.

40. Sobre la doctrina capital, véase al-Jili, *De l’homme universel* (versión de T. Burckhardt), Lyon, 1953; y T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Certainty*, Londres, 1952, pág. 50.

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.

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* (version de W. Trask), Nueva York, 1961; y S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, capítulo I; *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, págs. 177 y siguientes.

44. Véase J. Needham, “*Ciencia y Sociedad en Oriente y Occidente*”, *Centaurus*; tomo 10, Nº 3, 1964, págs. 174-179.

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.

46. Respecto de 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.

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.

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*.

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 Rave, *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 *teoría physike* que no ve a Dios en las esencias o logos 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.

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 El son todas las cosas; y El es el círculo de todos los poderes reunidos y unidos en uno solo”. *Stromata*, IV, 635-639 citado en H. Bett, *Johannes 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.

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 todos 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 Marciandum’*, Baltimore, 1940.

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 divinorum 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*, 1995. En cuanto a la cosmografía cristiana en su relación con el arte, véase J. Baltrusaitis, *Cosmographie chétienne dans l’art du moyen-âge*, París, 1939.

64. C. Singer, *Studies in the History and Method of Science*, Oxford, tomo I, 1917, “*Las Opiniones Científicas y las Visiones de santa Hildegarda*”, pág. 33.

Al final de su vida, santa Hildegarda escribió: “Y ahora que pasé 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 externos, 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.

66. Con referencia a Roger Bacon, A. E. Taylor escribe: “En el fondo no hay diferencia entre conocimiento natural y sobrenatural. Su teoría 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. Picante 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 santísima 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.

69. Véase R. Guénon, *L’Esotérisme de Dante*, París, sin fecha.

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.

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.

Capítulo 4

Aplicaciones a la situación contemporánea

Si fuera a haber un redescubrimiento de la metafísica y el restablecimiento de una tradición metafísica en Occidente, ligada a los métodos espirituales apropiados y dentro de la grey cristiana, entonces podría esperarse el rejuvenecimiento tanto de la teología como de la filosofía, y el nacimiento de un criterio para juzgar y regular las ciencias. A la luz de esta restauración, la teología podría expandirse para abrazar también una teología de la naturaleza. La filosofía, más que ser una nota al pie para los frutos de la ciencia experimental, podría recuperar su independencia y volverse, a la vez, juez y crítico de los métodos e hipótesis de la ciencia. Además, las doctrinas metafísicas mismas podrían actuar como el centro inmutable en torno del cual gira todo esfuerzo intelectual y cuyas aplicaciones a diferentes dominios determina el sendero a seguir en cada uno.

El primer resultado de la aplicación de los principios en cuestión sería la creación de normas con qué juzgar los resultados e implicaciones de las diferentes ciencias; no para dictarlas, sino para señalar el linde dentro del cual funciona cada ciencia, y el significado que sus descubrimientos poseen más allá de esos lindes. En suma, sería la creación de los medios para criticar la ciencia y sus aplicaciones creativa y fructíferamente. Es en verdad curioso que en el mundo moderno, donde todo se critica y cuestiona, donde hay críticos de arte, literatura, política, filosofía y hasta religión, no hay críticos de la ciencia. (1) Aunque se encuentren críticos ocasionales, se los expulsa de la respetada comunidad académica y erudita y no ocupan el mismo status que el crítico de arte o literario.

Alguien podría decir que mientras el arte y la literatura, o inclusive la política y la religión, son asunto de elección y gusto personales, la ciencia tiene valor por sus aplicaciones positivas que nadie puede negar o criticar. Pero esta objeción es falsa no sólo porque descuida las normas y principios objetivos de la religión, del arte y de otros dominios no-específicos sino porque también interpreta mal, por completo, la estructura teórica de la ciencia y sus aplicaciones prácticas en la tecnología y la ingeniería. Los que en el siglo XIX inventaron el motor de vapor usaron una teoría física que hoy en día se considera científicamente falsa. (2) Concretamente, los inventores fueron, hasta épocas muy recientes, para la mayoría, ignorantes de la ciencia de su tiempo, y aplicaron teorías que demostraron ser falsas. Además, inclusive hoy, una teoría física o química puede cambiar mientras su aplicación continúa intacta. Por ello, el logro de la ciencia aplicada no es razón para aceptar la infalibilidad de las teorías científicas que involucre. Debería haber una crítica inteligente y consciente de la ciencia y sus aplicaciones, tanto para los que están comprometidos en las ciencias, como más que todo para los que son los que reciben las versiones popularizadas de las teorías científicas. En ciertos casos, la filosofía de la ciencia trató de apuntar hacia la falta de coherencia lógica en algunas definiciones y métodos científicos. Pero habiéndose rendido a los frutos de los métodos experimentales y analíticos, ella misma no puede ser juez independiente de la ciencia moderna.

La restauración de una doctrina metafísica completa podría servir también a la importantísima función de delinear una vez más el nivel y las etapas de la realidad, y de

presentar la anatomía del ser en sus múltiples grados y estados. Con Descartes, la realidad, en la filosofía occidental, se redujo a mente y materia, y a través de la posterior generación de filósofos como Malebranche, Spinoza y hasta Leibnitz, este empobrecimiento de la realidad se convirtió en hecho aceptado y sirve de fondo a la ciencia y especialmente a la física matemática del día de hoy. El largo debate entre idealistas y realistas no es más que el intento de responder a una cuestión que, desde el punto de vista metafísico, para empezar, está mal planteada.

En este trasfondo en el que se reduce la realidad a dos sustancias totalmente distintas y separadas, la naturaleza se redujo por fuerza a una cantidad, y el microcosmos humano perdió su estructura tripartita de espíritu (spiritus), alma (anima) y cuerpo (hábeas), para convertirse en una mente conectada misteriosamente con un cuerpo con el que no tiene una medida común. De modo similar, todo el que pertenece a los dominios psíquico y espiritual fue proscrito de la naturaleza.

Un redescubrimiento de la anatomía del ser que pone en su lugar cada modo de existencia –el corpóreo, el psíquico y el espiritual, para mencionar las divisiones más fundamentales-, también puede servir para aclarar ciertos fenómenos que la ciencia moderna se ve obligada a rechazar, pero por los que la sociedad en su conjunto evidencia gran interés. Tales son, por ejemplo, los fenómenos conectados con la sustancia sutil o psíquica, que tiene un componente cósmico y humano. La multitud de fenómenos conectados con este orden se dejan para que los traten y manejen los ocultistas. De ningún modo se los hizo desaparecer de la vida y la sociedad humanas porque se los haya proscrito (proscrito) del criterio científico oficial mundial. El excluirlos del dominio de la realidad que la ciencia acepta empobreció el actual concepto de la ciencia total de las cosas e indujo al ejercicio de prácticas peligrosas por parte de todo género de organizaciones ocultistas que sólo aumentan día a día. Podría decirse que el hombre moderno experimentó la sustancia psíquica dentro de la naturaleza en la misma medida que los hombres de otros siglos, debido tanto a una diferente estructura como a la constitución del ambiente que le rodea. Sin embargo, en la medida en que tuvo experiencias de esta índole, se las relega a una categoría cuya negación por parte de los círculos científicos oficiales de ningún modo las vuelve menos reales, ni se siente menos su efecto en la sociedad. Al menos, debería ser motivo de reflexión el alto incremento de sociedades y publicaciones asociadas con el espiritismo y afines, en medio de la era supuestamente más científica de la historia humana.

De modo parecido, la delineación de los grados de realidad podría, además, elucidar y clarificar las ciencias tradicionales como la alquimia, la astrología, etc., cuyo verdadero significado radica en su significado simbólico y la correspondencia y la concordancia entre diferentes estadios de la realidad. La pérdida de este conocimiento metafísico hizo que estas ciencias aparecieran como supersticiones, contrarias tanto a la razón como a la experiencia. Asimismo, su rechazo por parte del criterio científico oficial de ningún modo hizo que desaparecieran. Todos los años se publica sobre ellas una cantidad pasmosa de obras, y en una ciudadela del racionalismo como Francia se editan más obras sobre ocultismo cada año que sobre muchas ramas de la ciencia moderna. Con una desatención total respecto del significado simbólico de estas ciencias –cuyo sentido real se olvidó hace mucho-, este enorme interés sólo fomenta la superstición en el verdadero sentido del vocablo y se suma a la confusión del pensamiento. Los ataques por parte de los científicos, por grandes que sean, no podrán ayudar a vencer ni a detener esto. Sólo un conocimiento metafísico de los grados de la realidad, y las correspondencias basadas en ellos, podría poner de nuevo a estas ciencias en su perspectiva apropiada y neutralizar el daño causado por entender mal sus enseñanzas. (3)

Esta función de la metafísica se relaciona estrechamente con su papel de base de una filosofía de la naturaleza en la que pudieran integrarse las ciencias modernas. Ya hemos aludido a la falta de una amplia filosofía de la naturaleza hoy en día, y a la necesidad de tal filosofía precisamente. Una tradición intelectual revitalizada, que se base en un conocimiento metafísico real podría, en primer lugar librar a la filosofía de una esclavitud total a los sentidos, al fruto de la experimentación y al empirismo, y en segundo término, podría ayudar a la creación de una filosofía de la naturaleza, que delinea la anatomía de la naturaleza y las diferentes ciencias que pudieran asociarse con ella.

Esto no significa que, desde arriba, a una ciencia particular se le imponga una restricción, o un cambio del método, digamos, de la química de inducción a deducción. Más bien significa la creación de una visión total de la naturaleza que pondría los hallazgos de cualquier ciencia particular, como física o química, dentro de un esquema mayor de conocimiento y relacionaría los descubrimientos de cada ciencia con el conocimiento en conjunto. Hoy en día, se formula todo género de conclusiones filosóficas concernientes a teorías y descubrimientos físicos o astronómicos, a menudo con total descuido respecto de las limitaciones y suposiciones formulados originalmente por los científicos. Con Kant, la física se convirtió en la fuente de la filosofía y desarrolló un fisicismo muy similar al matematicismo de Descartes. Con una real filosofía de la naturaleza habría una matriz independiente dentro de la cual pudieran probarse y ensayarse las implicancias de las diferentes ciencias y hacerse conocer su significado sin las aberraciones que con tanta frecuencia acompañan hoy a las interpretaciones filosóficas de las teorías científicas.

La doctrina metafísica podría ayudar también a redescubrir la naturaleza virgen, eliminando la influencia estranguladora que el racionalismo impuso a la visión que el hombre tiene de la naturaleza. Hay necesidad de redescubrir la naturaleza virgen como fuente de la verdad y la hermosura, en el sentido intelectual más estricto, y no meramente en el sentimental. A la naturaleza debe vérsela como una afirmación y una ayuda en la vida espiritual, y hasta como un medio de gracia, más bien que la realidad oscura y opaca a la que llegó a considerársela. (4) Una vez más deberá convertirse en un medio de recordación del Paraíso y del estado de felicidad que el hombre busca naturalmente. (5)

El redescubrimiento de la naturaleza virgen no significa un vuelo del hombre individualista y prometeico hacia la naturaleza. Mientras se halla en el estado de rebelión contra el Cielo, el hombre lleva consigo sus propias limitaciones hasta cuando se vuelve hacia la naturaleza. Estas limitaciones velan el mensaje espiritual de la naturaleza para él, para que no extraiga provecho de él. Es de este modo que el moderno ciudadano urbano en busca de la naturaleza virgen lleva consigo los elementos mismos que la destruyen, y, en consecuencia, destruye lo mismo que está buscando. El redescubrimiento de la naturaleza tampoco es un retorno al paganismo desde un punto de vista teológico. Hay una diferencia profunda entre el paganismo del mundo mediterráneo –esta idolatría de cosas creadas contra la cual luchara el cristianismo- y el “naturismo” de los europeos del norte, para quienes la naturaleza poseía un significado simbólico y espiritual. El redescubrimiento de la naturaleza virgen con la ayuda de principios tradicionales significaría una reunificación del significado simbólico de las formas naturales y el desarrollo de una simpatía espiritual (*sym-pathia*) hacia la naturaleza, que nada tiene que ver con el paganismo antiguo y la idolatría, ni con la moderna rebelión individualista. (6) Significaría la restauración del hombre en su hogar en el cosmos. (7)

Tal actitud podría ayudar también a cultivar un sentido del amor hacia la naturaleza que es la antítesis misma de la actitud predominante del hombre moderno como el conquistador y

enemigo de la naturaleza. Pocos comprenden que, por el hecho mismo de que la naturaleza es finita, sus fronteras no pueden echarse hacia atrás indefinidamente. El hombre simplemente no puede continuar conquistando y dominando a la naturaleza sin término, sin esperar una reacción de parte de ella para que restablezca el equilibrio que él destruyó. Un sentido espiritual de la naturaleza, al menos hasta cierto punto, podría mejorar esta actitud existente y su peligro inherente, y proporcionar un remedio para la enfermedad aguda de la que el mundo moderno sufre. El sufrimiento lo causa la aplicación excesiva de la tecnología y la guerra declarada en la que ambos se unen en su enemistad y agresión contra la naturaleza. El fruto amargo de la actitud puramente antagónica hacia la naturaleza es tan evidente hoy que pocos pueden permitirse el lujo de descuidar cualquier medio que procure una solución a esto.

En cuanto a las ciencias modernas de la naturaleza, una ciencia metafísica arraigada en el intelecto, en la revelación, y una filosofía de la naturaleza basada en ella podría proporcionar la crítica y la evaluación de los descubrimientos e hipótesis científicos. Las dos serían complementarias en la medida en que las ciencias modernas se ocupan del conocimiento pormenorizado, y la metafísica, del conocimiento último de las cosas. Al mismo tiempo la metafísica, siendo independiente de la ciencia, podría examinar sus presupuestos y actuar como su crítico y juez independiente.(8)

La naturaleza es por completo más rica que el conocimiento al que llega la física a través de sus métodos cuantitativos, que son selectivos en sus datos y en la interpretación de éstos. (9) La física es una ciencia de la naturaleza, limitada por las selecciones mismas que ella formula de la realidad externa, de modo muy parecido al ictiólogo con un tamaño particular de red cuyo ejemplo Eddington hizo famoso.(10) De modo similar, el hecho mismo de que sus conclusiones se basen en los experimentos implica que su validez se limita sólo dentro de las condiciones de estos experimentos. (11) La física, pues, como las otras ciencias de la naturaleza, es una ciencia particular de las cosas, legítima dentro de sus propios supuestos y limitaciones, pero no es la única ciencia válida del mundo natural. Es sólo una ciencia posible de la naturaleza entre otras. (12) La física nos da algún conocimiento del mundo físico, pero no todo el conocimiento que se necesita, especialmente en lo que concierne a la relación integral del hombre y la naturaleza. (13) Las mismas cualidades, formas y armonías que la física deja a un lado desde su punto de vista cuantitativo, muy lejos de ser accidentales o despreciables, son los aspectos más estrechamente vinculados con la raíz ontológica de las cosas. He ahí por qué la aplicación de una ciencia que descuida estos elementos causa desequilibrio y produce desorden y fealdad, especialmente en un mundo en el que no existen otras ciencias de la naturaleza y en el que no hay sabiduría o sapientia que pueda colocar a las ciencias cuantitativas en su posición apropiada en el esquema total del conocimiento.

Debido a la falta de esta ciencia total, también se olvida que los fenómenos participan de varios niveles cósmicos, y que su realidad no la agota un solo nivel de existencia, y menos aún el nivel material. (14) Del mismo modo que un tejido vivo puede convertirse en objeto de estudio de la biología, la química o la física, o una montaña típico de la geología, la geofísica y la geomorfología, así cada fenómeno se presta al estudio desde diferentes puntos de vista y sobre diferentes planos de la existencia. Por esta razón, no hay una sola ciencia de la naturaleza sino diferentes cuadros y visiones del mundo, cada cual válido en la medida en que pueda representar cierto aspecto de la realidad cósmica. No es verdad decir que el sol es sólo gas incandescente, aunque éste sea un aspecto de su realidad. Y es tan cierto también decir que el sol es el símbolo del principio inteligible del Universo y este elemento es tanto un aspecto de su realidad ontológica como los rasgos físicos descubiertos por la astronomía moderna.

Vista en la perspectiva de la ciencia total de la naturaleza, la aparición inmediata de la naturaleza con la tierra sólida debajo, el cielo azul arriba y el sol moviéndose regularmente a través del firmamento, las cosmologías aristotélica y la medieval basadas en la apariencia de las cosas, lo mismo que los criterios newtonianos y relativistas del mundo, son todos verdaderos, desde cierto punto de vista. Hablando matemáticamente, la teoría de la relatividad es más general y exacta, la física newtoniana un caso especial de ella, y la cosmología y la física medieval sólo una aproximada estimación cualitativa. Pero el aspecto matemático de las cosas no es todo. Sólo se relaciona con su dimensión cuantitativa, no con lo cualitativo que conecta cada ser ontológicamente con su fuente. He ahí por qué el cuadro del mundo cuando se vuelve matemáticamente más exacto, también se torna simbólicamente menos directo y más apartado del conocimiento metafísico que la apariencia inmediata de la naturaleza transmite a través de su simbolismo. (15) Empero, mientras todo esquema conceptual en física es capaz de explicar coherentemente los fenómenos, posee algún significado simbólico que trasciende su significado fáctico por su misma correlación con un aspecto de la realidad objetiva. Empero, deberá recordarse siempre que el buen éxito de cualquier teoría particular al explicar matemáticamente los fenómenos, no importa cuán exacta sea, no invalida en lo más mínimo el significado simbólico de otros cuadros del mundo, que se basan en las apariencias directas de las cosas o en las doctrinas cosmológicas que reflejan principios metafísicos.

Como una crítica de las filosofías y las conclusiones generales basadas en la física, se podría señalar la exclusividad acordada a la lógica matemática como si ésta fuera la única forma de la lógica. Lo que es matemáticamente satisfactorio se considera cierto aunque viole los principios de la inteligencia y la lógica conectada con la facultad imaginativa. Pero no hay razón alguna para limitar todas las facultadas intelectuales a la lógica matemática y descuidar las exigencias del resto. Tanta filosofía moderna que depende de la física, y tantas generalizaciones dentro de la física misma, se basan en este matematicismo inconsciente que la filosofía cartesiana concedió a la física matemática y que se acentuó en la ciencia contemporánea. En los dominios de la microfísica y de la astrofísica, se quitó el contacto directo con la realidad objetiva, dejando sólo un modelo matemático abstracto como el medio para analizar la estructura de la materia.

El concepto de materia, basado solamente en criterios matemáticos, conduce, inclusive en el dominio de la física moderna, a ciertas conclusiones que filosóficas y metafísicamente parecen incongruentes y, en ciertos casos, contradictorias. Una física puramente matemática tal vez pueda permitirse el privilegio de permanecer indiferente acerca de tales cuestiones, pero para una ciencia total de la naturaleza, y especialmente generalizaciones del criterio mundial de la física, estas cuestiones son de gran significación. Por ejemplo, a menudo se habla de campos de fuerza o de ondas que poseen energía y tienen características específicas pero que se mueven en un vacío. Ahora bien, matemáticamente ese tal vez sea un modelo conveniente sobre el que se basen los cálculos, pero físicamente no se puede aceptar que un vacío total exhiba características. Un vacío es la nada y lo que no existe no puede exhibir nada. (16) De modo parecido, la discontinuidad exhibida en la materia en el nivel subatómico, con toda la significación que la constante de Planck tiene, no invalida un substratum de continuidad que exigen tantos otros fenómenos naturales, especialmente la luz. La naturaleza ambivalente de la luz, si algo señala, es una sustancia subyacente continua, a la que la cosmología tradicional llama el éter, que también exhibe un aspecto discontinuo en virtud de que es indistinto. Hoy en día, el debate en este dominio, si se echa una mirada a los principios abarcados, no es muy diferente del de los adherentes del hilomorfismo y el atomismo en la Edad Media y en la antigüedad.

De modo semejante, en la teoría de la relatividad se habla de la velocidad absoluta de la luz y de la dependencia de la estructura témporo-espacial sobre aquella. Por satisfactorias que sean matemáticamente las transformaciones de Lorenz y las generalizaciones de Einstein respecto a la teoría de la relatividad, no es posible aceptar los conceptos de tiempo y espacio, la noción de simultaneidad y otros aspectos de esta teoría como exclusivos y como agotando la naturaleza de la realidad física como tal. El espacio euclidiano desde el que empezamos continúa poseyendo su validez y su realidad, no sólo como una aproximación o caso especial de las geometrías no-euclidianas, sino independientemente de ellas. Del mismo modo, los conceptos de tiempo y espacio basados en nuestra aprehensión inmediata de ellos son válidos no sólo aproximadamente sino exacta y completamente. La estructura témporo-espacial abstracta es su extensión, alcanzada persiguiendo un tren particular de pensamiento basado en ciertas presunciones sobre la naturaleza de la realidad física. En todos estos casos, la metafísica y una independiente filosofía de la naturaleza no invalidaría las teorías físicas sino que demostrarían exactamente lo quieren decir. Señalarían la realidad de aquellos elementos del mundo físico que dejaran de lado los modelos elevadamente abstractos y matemáticos de la física moderna. Además, señalarían el hecho de que la mecánica cuántica, la teoría de la relatividad y la física atómica se ocupan sin duda de un aspecto del mundo físico, pero añadirían que el cuadro derivado de ellas no es el de la totalidad de la realidad física sino sólo su aspecto más cuantitativo y material. Es más, cuando este análisis cuantitativo de la materia se lleva a su límite conduce al desorden y la disolución bordeando lo que los filósofos medievales llamaban material prima. El desorden y la disolución que acompañan a la explosión de artefactos termonucleares apunta, de hecho, a la misma conclusión

La metafísica distinguiría cuidadosamente entre hechos diligentemente reunidos por científicos e hipótesis, muchas no comprobadas, que se usan para integrar estos hechos en algún modelo significativo. Una ciencia total y completa de las cosas podría juzgar estas hipótesis y sus implicancias. Se alzaría como una norma respecto de la cual la ciencia moderna sería comparada y juzgada. (17) Criticaría las vulgarizaciones de la ciencia y las filosofías populares basadas en ellas, lo mismo que las contradicciones dentro de las ciencias mismas. Además, esto se llevaría a cabo no solamente física sino en todas las ciencias como la biología y la psicología donde, más aún que en la física, las conjeturas disparatadas se hacen desfilar como hechos probados científicamente.

No nos interesa la psicología y algunos de sus yerros y defectos, aunque los errores de la interpretación jungiana de las ciencias y los símbolos tradicionales necesiten señalarse definitivamente. (18) Sin embargo, en el dominio de la biología apenas se puede evitar mencionar la teoría de la evolución de las galaxias, lo mismo que de esta o aquella tribu o sociedad. De hecho, raras veces una teoría conectada con una ciencia particular tuvo tan vasta aceptación, tal vez porque la teoría de la evolución misma, en vez de ser una teoría científica que se popularizó, empezó como una tendencia general que entró en el dominio de la biología. Por esta misma razón, pronto ganó aceptación más como dogma que como una hipótesis científica útil.

Desde el punto de vista metafísico, la realidad de una especie no la agotan sus manifestaciones puramente materiales. Como otras cosas, la especie es una "idea" cuya huella en la forma material no limita ni agota su realidad esencial que permanece independiente de la materia. Una especie no podría evolucionar en otra porque cada especie es una realidad independiente, cualitativamente diferente de otra. Como es cierto acerca del dominio de la cualidad en general, cada cualidad es una realidad independiente aunque materialmente producida por otras, como lo ejemplifica el caso de los colores en los que un color producido

por la mezcla de otros dos colores es una cualidad nueva e independiente. En lo que concierne a las especies, desde el punto de vista metafísico, en última instancia son tantas “ideas” en la Mente Divina que, en un particular momento cósmico, se imprimieron en el mundo corpóreo y retienen su realidad en otros planos de la existencia -cualesquiera que sean sus cursos e historias en el dominio corpóreo. Más que todo, ni la metafísica y tampoco la lógica pueden aceptar la posibilidad de que lo mayor exista a partir de lo menor, a menos que ya esté allí de un modo u otro. La consciencia o el espíritu no podrían evolucionar de la materia a menos que estuvieran ya presentes con anterioridad a la materia, tal como uno no podría alzar físicamente un objeto contra un campo gravitatorio, a menos que existiera ya una reserva de energía en la parte motora.

Además, desde el punto de vista metafísico, el efecto jamás puede divorciarse de su causa. El mundo jamás puede separarse totalmente de su Creador, y no hay razón lógica o filosófica de ninguna índole para rechazar la posibilidad de una creación continua o de una serie de creaciones como lo sostuvieran todas las doctrinas tradicionales. La comprensión de la metafísica podría al menos aclarar el hecho olvidado frecuentemente de que la plausibilidad de la teoría de la evolución se basa en varios factores no-científicos pertenecientes al clima filosófico general de la Europa de los siglos XVIII y XIX como la creencia en el progreso, el deísmo que amputó las manos del Creador respecto de Su creación, y la reducción de la realidad a los dos niveles de mente y materia. Sólo con tales creencias la teoría de la evolución podría aparecer como “racional”, y como lo más fácil de aceptar para un mundo que perdió completamente de vista los múltiples niveles del ser y redujo a la naturaleza a un mundo puramente corpóreo, totalmente aislado de todo otro orden de la existencia.

A la luz de este antecedente, biólogos y geólogos llegaron a sostener la teoría de la evolución, (19) y habitualmente rehúsan inclusive someterla a un escrutinio metodológico y científico o permitir que se la cuestione como cualquier otra hipótesis científica. (20) En la mayoría de los libros escritos sobre el tema, los hechos se reúnen de modo tal que presentan la evolución como un hecho establecido. Raras veces se presentaron las opiniones de respetados científicos que se opusieron a la evolución, porque ésta llegó a ganar un status en los círculos biológicos y geológicos muy diferente de lo que se encuentra en cualquier otra ciencia.

Pero la oposición a la teoría de la evolución continúa sobre líneas científicas y, de hecho, aumentó en los pocos años pasados. No sólo fueron los naturalistas y biólogos del siglo XIX como Luis Agassiz quienes se opusieron a la evolución darwiniana, sino también algunos científicos contemporáneos como Bounoure, Bertrand-Sernet, Collins, Clark, Caullery, Lemoine, Dewar, Grant-Watson y muchos otros. (21) Los argumentos que tales hombres presentaron son todos de naturaleza científica más bien que teológica o metafísica. En primer lugar está la afirmación formulada por Lemoine y otros de que la evidencia paleontológica sobre la cual los evolucionistas basan sus argumentos contradice de hecho a la evolución, (22) y que el argumento es circular. (23) Los antecedentes geológicos demuestran repentinas explosiones de especies nuevas que algunos evolucionistas trataron de explicar a través de la teoría de los “cuantos de la evolución” (taquigénesis), o de la “supresión sistemática de los orígenes”, propuesta por Teilhard de Chardin. Pero, de estas teorías, ni una ni otra resiste la crítica científica, y subsiste la dificultad de que, contraria a la teoría de la evolución, cada nueva especie hace su entrada en el escenario de la vida muy repetidamente y sobre una extensa región. (24) El hecho establecido de que en los antecedentes geológicos hay una gradación de la fauna tampoco prueba la evolución de una forma en otra, puesto que cada fauna surge de improviso con todas sus características esenciales. (25)

Algunos científicos comprobaron que los grandes tipos zoológicos son independientes entre sí y carecen de ubicación específica en los registros de la paleontología. (26) Los pocos casos en los que los biólogos describieron el proceso real de transformación demuestran que están combinados con obstáculos que los hacen aparecer como milagrosos, para decir lo mínimo. (27) Los árboles genealógicos que primero dibujara Haeckel, y que ahora son principales apoyos de moda en los libros de biología, dejan ver que contienen patentes contradicciones y se basan más en fantasías que en pruebas científicas. Estos y muchos otros argumentos los presenta una minoría de biólogos y geólogos cuya voz, el actual clima mental no permite que se la oiga plenamente.

En toda la cuestión de la teoría de la evolución y sus implicancias, no se efectúa una clara distinción entre los elementos objetivos y los subjetivos. Tomada como dogma, la evolución se presenta sin considerar casos biológicos que ella no puede explicar. (28) De modo parecido, la oposición de la hipótesis de la evolución a la ley de entropía, y las implicancias que tiene a la luz de la creencia sostenida por otras ciencias sobre el desgaste gradual de todo el universo corpóreo, raras veces se subraya en las presentaciones generales de la evolución que se hace aparecer como muy lógica y científica. Lo más importante de todo: pocos se molestan en mencionar que en el mundo en que vivimos no se ha observado evolución alguna. (29) También dieron resultado positivo los experimentos efectuados para proporcionar un caso de laboratorio sobre la transformación de una especie en otra. (30) Lo que es más: hay especies que sobrevivieron desde la primera era geológica sin evolucionar. Si fuéramos a formular una declaración verdaderamente científica sobre el mundo de vida que nos rodea tendríamos que decir, de hecho, que la naturaleza nos presenta especies que son constantes e inmutables pero que ocasionalmente mueren y desaparecen, (31)

Si aquí hemos repetido estas críticas científicas de la evolución, no es para abrir un debate biológico sino para distinguir entre los hechos científicos y las suposiciones filosóficas que subyacen en ellos. Un redescubrimiento de la metafísica sería particularmente pertinente en este caso porque eliminaría este obstáculo filosófico y permitiría que los hechos biológicos y geológicos se discutieran y debatieran, como en otras ciencias, sin confiar en la evolución como un dogma que no puede desafiarse. Además, prevendría el abuso de la teoría evolutiva en otros campos, práctica que está muy difundida al punto que hasta opiniones filosóficas contradictorias apelan a la evolución como su justificación "científica". (32) Esto es particularmente importante en lo que concierne al encuentro del hombre con la naturaleza porque las seudofilosofías de esta índole pueden causar un daño grandísimo a la armonía entre el hombre y la naturaleza, ya sea presentando al hombre como al vencedor inevitable de una larga lucha, quien, en consecuencia, tiene el derecho de conquistar y dominar todas las cosas, o destruyendo el significado espiritual de la naturaleza que depende precisamente del hecho de que refleja una realidad perdurable y permanente más allá de ella misma.

Las seudofilosofías se tornan más peligrosas aun cuando empiezan a incorporar elementos religiosos y a presentarse como una síntesis de la ciencia y la religión, o de una religión basada en hechos científicos, que en realidad no son más que hipótesis sostenidas por una particular actitud filosófica. El caso de Teilhard de Chardin, la muy reciente aventura de este género, es un ejemplo perfecto de la seudometafísica atada a la teoría de la evolución, y está en las mismas antípodas y es la antítesis de la visión espiritual de la naturaleza, que hemos discutido en nuestro capítulo anterior.

Lo que se necesita desesperadamente en biología, como en física, es una filosofía de la naturaleza que, además, no pueda abstraerse de la biología y menos aún de la física. El debate

entre teleología y mecanicismo refleja tan claramente una visión inerte de la naturaleza, extraída de la física forzada sobre las ciencias de la vida. Por esta razón muchos biólogos destacados se rebelaron contra la tesis mecanicista y afirmaron la importancia de la teleología en todos los procesos de la vida. (33) En otras cuestiones de la biología, se encuentran también dificultades porque los supuestos filosóficos son los de un mundo visto a través de los ojos de la física. Todavía no ha habido una filosofía de la biología que haga justicia a este tópico científico incluso menos de lo que se halla en el caso de la física. (34) Y en biología, más aún que en las ciencias que se ocupan de la cantidad, hay necesidad de una visión de la realidad en la que cualidades y formas de vida tengan más bien un status ontológico que accidental. Tal visión sólo podrá hallar su justificación dentro de aquella ciencia última de la realidad que es la metafísica.

Las doctrinas metafísicas pueden ayudar también a eliminar las falsas implicancias de las teorías biológicas, especialmente las de la teoría evolucionista. Por todo el mundo actual, particularmente en Oriente, donde todavía existen sociedades que permanecen fieles a sus principios religiosos y a la estructura social basada en ellos, a los hombres se les pide que evolucionen y cambien simplemente porque la evolución está en la naturaleza de las cosas y es inevitable. Una evaluación más objetiva de los hallazgos de la biología insistiría en que mientras el hombre ha estado viviendo en la tierra no ha evolucionado y su medio ambiente natural tampoco ha cambiado de modo alguno. Todavía nacen, crecen, se marchitan, mueren y se regeneran las mismas plantas y los mismos animales, excepto la infortunada especie que el hombre moderno –que cree pertenecer al proceso de la evolución- ha hecho que se extinga. Podría afirmarse, de hecho, que aunque el nacimiento, el cambio y la decadencia de las sociedades humanas son una verdad inevitable, el único factor que no evolucionó en todo este proceso es la naturaleza misma. La denominada evolución progresiva de la humanidad, lejos de ser la consecuencia inevitable de los procesos cósmicos y naturales, es completamente opuesta a la vida inmediata y contemporánea del medio ambiente natural en el que el hombre vive –un medio ambiente cuyo movimiento es más bien cíclico que evolutivo, y en el que a través de un cambio cíclico reproduce las mismas formas permanentes. (35) Una de las razones de por qué el hombre moderno, partidario del progreso y de la evolución, llegó a una grave crisis en su encuentro con la naturaleza quizá sea que sus creencias evolutivas –con todo lo que éstas implican religiosa, política, social y económicamente- no se ajustan a la vida en ese dominio de la realidad que le rodea pero que él no creó, a saber: la naturaleza virgen y todas las formas de vida que florecen en su seno.

La aplicación de los principios metafísicos a otras ciencias, como la química, la geología, la astronomía o incluso la matemática, (36) podría continuarse según los lineamientos mencionados brevemente, que proporcionan una matriz que lo abarca todo y un criterio para juzgar entre hipótesis y hechos, y entre descubrimientos científicos y sus llamadas implicaciones filosóficas. Sin embargo, en esta breve exposición, los ejemplos citados concernientes a la física y la biología bastan para indicar el principio que tenemos en mente. En cada caso, el conocimiento metafísico no se origina en una ciencia experimental sino que se sitúa como una ciencia universal que proporciona el fundamento general de cada ciencia y que trae a la luz el significado universal y simbólico de los descubrimientos de cada ciencia, un proceso que las ciencias no pueden llevar a cabo en virtud de la autoimpuesta restricción de ocuparse solamente de hechos y generalizaciones o construcciones mentales basadas en aquellos, y no del significado simbólico de hechos o fenómenos.

En este dominio, la metafísica puede también prestar otro servicio de gran valor, a saber, sacar a la luz el significado verdadero de las ciencias tradicionales de la naturaleza que, debido

a que se perdió el conocimiento metafísico, perdieron su significado. Sólo un redescubrimiento de la doctrina de los múltiples estados del ser, de las correspondencias cósmicas y de la ciencia del simbolismo podrá revelar de nuevo el significado de ciencias como la alquimia o la astrología. No hay validez en la aseveración de que el hombre moderno puede ver más a Dios en el sol y en el cielo, salvo si con esto uno significa que el hombre cerró sus ojos a este aspecto de las cosas. De otro modo, la estructura de la realidad no cambió. Sólo se alteró la visión que el hombre tiene de aquélla.

No importa cuán profundamente se perforen las profundidades del espacio cósmico o el corazón del átomo, permanece sin cambio ni afectación la estructura de la realidad que las doctrinas metafísicas enseñaran, y la ciencias cosmológicas tradicionales que son su extensión. Todas las extensiones del conocimiento científico moderno son horizontales en el dominio de la existencia corpórea y material, aunque ésta sea materia galáctica, y de esta manera no afectan en lo mínimo otros planos de la existencia. Además, este extendido conocimiento de las cosas materiales necesita del conocimiento cosmológico sintético proporcionado por las ciencias tradicionales del cosmos. La inteligencia del hombre está creada para que pueda llegar a conocer con certeza el Infinito y el Absoluto, no lo indefinido y lo relativo. El conocimiento que se interesa sólo del mundo material, se ocupa verdaderamente de lo indefinido, o al menos de su aspecto cuantitativo, de lo que los hindúes llaman el laberinto cósmico o *máya*, y los budistas *samsára*. Aunque legítima como todo otro conocimiento, esta forma de la ciencia sólo podrá mantenerse sana cuando se la cultive en el molde de una ciencia que se centró en el Absoluto y el Infinito, y que así, en virtud de este centro inmutable, pueda ubicar y definir la periferia y lo relativo por los que las ciencias modernas se interesan. En esta tarea, las revitalizadas ciencias cosmológicas, que recuperaron su significado a través del conocimiento metafísico, podrían representar un papel vital como el eslabón entre las ciencias modernas y las doctrinas puramente metafísicas, como un puente entre el conocimiento científico moderno de la naturaleza y la gnosis que se ocupa de realidades que están más allá de toda manifestación cósmica.

Sin embargo, tal revitalización de las ciencias tradicionales requiere un redescubrimiento del significado verdadero del simbolismo y la educación del hombre moderno para que entienda el lenguaje del simbolismo, del mismo modo que la matemática. Este siglo fue testigo del redescubrimiento del significado del mito y del símbolo, (37) pero este acontecimiento tuvo aún poco efecto sobre la teología, la ciencia o incluso el arte. El hombre moderno demasiado raramente entiende el significado de los símbolos y debido a esta falta de conocimiento discriminativo tiende a confundir las formas y los símbolos de origen diabólico con símbolos cuya fuente es trascendental y luminosa. Testimonian este hecho mucha poesía, mucha pintura que se denomina simbólica y la búsqueda jungiana del origen de los símbolos en un inconsciente colectivo que semeja el basural de una cultura o de un grupo étnico particular.

El simbolismo, en el significado esencial del término que tenemos en mente, se interesa por el proceso de sacralización del cosmos. Es a través del símbolo que el hombre puede hallar significado en el medio ambiente cósmico que le rodea. (38) Es el símbolo el que revela la realidad objetiva como sagrada; de hecho, todo lo que es realidad objetiva es sagrado y simbólico de una realidad que está más allá de eso. (39) Sólo el Origen y el Uno es completamente real y totalmente Eso Mismo. Todo lo demás es un símbolo de un estado del ser que lo trasciende. Puede decirse que hasta el vacío y el nihilismo que el hombre moderno siente son un símbolo: un símbolo del aspecto trascendente de Dios que, tras otorgar todas las cualidades, las retoma todas para Sí. Incluso lo profano simboliza una realidad religiosa, del mismo modo que “Satán es el remedo de Dios”. Empero, deberá poseerse ya el conocimiento

del simbolismo y los principios que éste abarca, a fin de percibir en toda situación el significado simbólico inherente a ella.

En efecto, entender plenamente el significado del simbolismo, el significado simbólico de las formas, los colores y las figuras, de todo lo que nos rodea, es un modo de ver a Dios por doquier y, así, es un modo de sacralizar todas las cosas. Por esta misma razón, se necesita discriminación metafísica y sumisión al Ser Puro que es la fuente de todos los símbolos. (40) Se necesita una educación en el sentido más profundo del vocablo, una reorientación del hombre para que tome consciencia de la naturaleza trascendente del mundo que le rodea y de la dimensión trascendente que está presente en toda situación cósmica.

Instruir a los hombres para que entiendan de esta manera los símbolos no significa una negación del aspecto fáctico de las cosas. Más bien, que es aún más real y que se vincula más estrechamente con su raíz existencial que las cualidades sensibles y el aspecto cuantitativo por el que se interesa la ciencia moderna. Enseñar el significado del árbol como el símbolo de los múltiples estados del ser, o de la montaña como el símbolo del cosmos, o del sol como el símbolo del principio inteligible del Universo de ningún modo desmerece los descubrimientos de la botánica, de la geología o la astronomía. Pero si la naturaleza ha de poseer de nuevo significado, y si el encuentro del hombre y la naturaleza ha de evitar los desastres y las calamidades que hoy en día la amenazan, deberá presentarse este conocimiento simbólico, no como una fantasía poética sino como una ciencia ligada a la raíz ontológica de las cosas. La naturaleza simbólica del árbol o de la montaña es tan estrechamente parte de su ser como la corteza del árbol o las rocas graníticas de la montaña. Un verdadero símbolo no es de fabricación humana, como tampoco lo son las propiedades de la corteza o del granito. Sólo bajo esta luz, como una ciencia de las formas naturales que contempla el conocimiento científico moderno, es que la ciencia de los símbolos podrá representar un papel vital en el restablecimiento del hombre en su hogar en el Universo. Además, esta ciencia podrá también ayudar a acrecentar la comprensión de aquellos símbolos particulares que el cristianismo, como todas las grandes religiones, santificó –símbolos cuyo olvido obligó a muchas almas inteligentes a buscar las respuestas formulando preguntas fuera de las enseñanzas de la Iglesia.

Empero, otra aplicación de los principios metafísicos no concierne tanto al dominio del conocimiento, sino al de la acción. Concierne a la aplicación de la ciencia moderna, ya sea en la tecnología o en la guerra. De hecho, la ansiedad de la mayoría de los que, al fin, se interesaron por la cuestión de la relación del hombre y la naturaleza no surge habitualmente de consideraciones teóricas sino de observar los increíbles horrores de la guerra, que las aplicaciones de la ciencia moderna hicieron posible. En este dominio, prosiguen debates interminables, y, como ocurre tan a menudo en estos días, se crea una situación en la que no se halla una respuesta definida con claridad, precisamente porque al terreno no se lo preparó del modo adecuado.

Algunos creen que hay cosas por las que vale la pena luchar y hasta morir, y otros para quienes la vida terrestre del hombre es el fin último y, en consecuencia, no creen que valga la pena poner en peligro esta existencia por ninguna razón, aunque el precio sea la pérdida de la dignidad que al hombre lo hace más humano que animal. Además, cuando la cuestión inmediata de esta alternativa concerniente a la guerra no se considera, el foco de la atención se vuelve habitualmente hacia la extensión pacífica de la tecnología que se supone que borrarán toda la miseria de la tierra, pero que usualmente trae consigo problemas mayores de los que logra resolver. En todas estas cuestiones de naturaleza política, social y económica, los principios metafísicos pueden arrojar también alguna luz, proporcionando una solución

indolora a un aprieto particular donde se deba aceptar la reacción de una acción cometida; pero revelando las causas principales que causaron una situación particular. Más que todo, pueden disipar la ilusión acerca de la existencia de ese ser puramente económico cuyo progreso material indefinido se supone que será la meta de todas las organizaciones sociales y políticas. Pueden ayudar a corregir algunos errores de otras ciencias interesadas por el hombre y la sociedad, que aún copian ciegamente los métodos de la física del siglo XVII y estudian al hombre sin saber qué es realmente. Pueden también fijar lindes a la aplicación de la tecnología y, de hecho, a esta tendencia inexorable de satisfacer los deseos animales del hombre y hasta crear nuevas necesidades y nuevos deseos cuando sea posible.

Del mismo modo que el nacer en Occidente una ciencia puramente material y cuantitativa se debe a causas hondamente arraigadas y a ciertas limitaciones en las formulaciones teológicas del cristianismo latino, que en el momento del debilitamiento de la fe condujeron al divorcio entre ciencia y religión, así la aplicación ilimitable e irrestricta de la ciencia moderna en Occidente, en forma de tecnología, depende del hecho de que el cristianismo es una religión sin una Ley Sagrada o como dirían los musulmanes: sin un *Shari'ah*. (41)

Este hecho quizá no sea evidente para un cristiano que ve su religión como la norma con la que compara a otras religiones, pero se patentiza si se efectúa una comparación con las otras religiones monolíticas salidas del “árbol abrahámico”, a saber, el judaísmo y el islamismo. Estas dos religiones tienen una Ley Sagrada, la talmúdica y la coránica, que son inseparables de la revelación de cada religión. De hecho, en ambos casos a la voluntad de Dios se la ve como manifestada en leyes concretas que gobiernan teóricamente todos los aspectos de la vida humana y que son el programa minucioso de la sociedad humana perfecta. La vida política, social y económica del hombre es gobernada por los mandamientos divinos contenidos en la Ley Sagrada.

El cristianismo, por otro lado de conformidad con su carácter esotérico, llegó como un camino espiritual sin una Ley Sagrada. Cristo trajo un camino que no era de este mundo y un conjunto de enseñanzas espirituales elevadas que sólo puede seguirlas plenamente una sociedad de santos. Cuando se convirtió en religión de una civilización, incorporó en su estructura la ley romana e inclusive la común, y mientras duró la unidad de la cristiandad medieval la ley recibió una sanción divina como vemos en las discusiones teológicas de santo Tomas sobre la ley natural y la ley divina. Pero persistió el hecho de que las leyes que gobernaban la vida política, social y económica de los hombres no gozaban de la misma autoridad directa de la revelación como las enseñanzas de Cristo, que conciernen a principios espirituales generales, como la necesidad de ser caritativo. Los hombres continuaron aceptando la virtud de la caridad, pero una vez que se destruyó la unidad de la cristiandad, empezaron a interpretar de diferentes modos exactamente lo que significaba ser caritativo. Es una paradoja de la historia occidental moderna que todos los sistemas políticos-económicos, hasta los que son más seculares y anticristianos, hacen de la caridad la virtud suprema, aunque sea sólo caridad hacia el hombre considerado como un animal. Hasta en el marxismo, la virtud suprema es la caridad que, en este caso, se convirtió en una parodia de la caridad de los santos.

En el cristianismo, la falta de una Ley Sagrada no sólo facilitó las revueltas sociales sino que también ayudó a destruir a la naturaleza a través de su explotación irrestricta e ilimitada. El desarrollo de la economía como una disciplina independiente, cuyo tema es el hombre considerado únicamente con un ser con necesidades materiales, es resultado de una situación en la que no hay instrucción religiosa directa en cuanto a cuáles son los derechos y obligaciones del hombre hacia la naturaleza y Dios. Por supuesto, es cierto que la teología

cristiana influyó sobre las actitudes sociales y económicas a lo largo de todos los siglos. Es demasiado bien conocido el debate sobre la fe y las buenas obras, o la glorificación del trabajo entre los puritanos de Nueva Inglaterra. Pero las opiniones teológicas no son las mismas que la ley revelada. El hecho mismo de que dentro del cristianismo no hubiera una instrucción pormenorizada acerca de la estructura social y las prácticas económicas condujo, con un debilitamiento del cristianismo en Occidente, a través de prácticas económicas y aplicaciones de la tecnología, a una acumulación de riqueza que no conoce términos ni límites. También condujo a la creación de una civilización moderna que se esparció hacia otros continentes y causó situaciones políticas y militares en las que la elección tuvo a menudo que efectuarse entre la aniquilación y el sacrificio de los valores que dan dignidad a la vida humana.

Un redescubrimiento del conocimiento metafísico, y una revitalización de una teología y una filosofía de la naturaleza podrían fijar un límite sobre la aplicación de la ciencia y la tecnología. En la antigüedad, el hombre tuvo que ser salvado de la naturaleza. Hoy, la naturaleza tiene que ser salvada del hombre, en la paz y en la guerra. (42) Muchos se afanan bajo la ilusión de que sólo la guerra es mala y que si sólo se la conjurara, el hombre podría continuar creando pacíficamente un paraíso en la tierra. Lo que se olvida es que tanto en el estado de guerra como en la paz el hombre está librando una guerra incesante sobre la naturaleza. El estado oficial de guerra no es más que un estallido ocasional de una actividad que sigue todo el tiempo dentro de las almas de los hombres, en la sociedad humana y hacia la naturaleza. No es más que un sueño quimérico esperar tener paz que se base en un estado de intensa guerra hacia la naturaleza y desequilibrio con el medio ambiente cósmico. Lo que pudo permitir que se sostuvieran tales criterios es sólo la completa ignorancia de lo que significa la relación del hombre con la naturaleza. Si se contaminan los recursos hídricos con un solo bombardeo o se lo efectúa en un período de veinte años es esencialmente lo mismo; la única diferencia es la cuestión del tiempo. El resultado neto no difiere en los dos casos porque en ambos ejemplos el hombre está librando una guerra contra la naturaleza.

Tal vez la respuesta a la cuestión candente de cómo evitar la guerra y también de cómo preservar la dignidad humana frente a la amenaza de guerra total, radique en hacer las paces con la naturaleza. Pero el desarrollo de este acuerdo pacífico depende, a su vez, del redescubrimiento del significado natural de la naturaleza. Con la ayuda de principios metafísicos y de un redespertar del interés por la tradición dentro del cristianismo que tuvo una visión espiritual de la naturaleza, podrá desarrollarse y ciertamente deberá desarrollarse un amor de la naturaleza basado en la ciencia de su realidad simbólica y ontológica. (43) De este modo, podrá crearse una relación armónica para todos los que sean capaces de entender y captar este conocimiento metafísico que lleva a amar y respetar a la naturaleza.

Por supuesto, la factibilidad de aplicar el programa propuesto en estos capítulos, y la cuestión de si las proposiciones de este género tienen la oportunidad de llevarse a cabo en un mundo que no parece querer cambiar su curso hasta que los acontecimientos lo obliguen a hacerlo, es una cuestión a considerar que, aunque importante, no podemos tratarla aquí. Nuestra tarea ha sido más bien efectuar este análisis concerniente a las causas de la crisis en el encuentro del hombre y la naturaleza, y proponer los medios por los que esta crisis pueda mejorarse. Queda por verse si un mundo que vuelve sus oídos hacia el sonido y la furia de sus propias creaciones y se vuelve sordo hacia todas las voces, oirá alguna sugerencia de naturaleza espiritual e intelectual. No obstante, vale la pena el intento de pensar en este problema principal y proporcionar una respuesta, pues tratar de descubrir la verdad en cualquier asunto es el más constructivo de todos los actos.

Finalmente, lo que podemos decir con total certidumbre es que no hay paz posible entre los hombres a menos que haya paz y armonía con la naturaleza. Y a fin de que tengamos paz y armonía con la naturaleza, se debe estar en armonía y equilibrio con el Cielo, y en última instancia con la Fuente y el Origen de todas las cosas. (44) Quien está en paz con Dios está también en paz con Su creación, -con la naturaleza y con el hombre.

Notas:

1. “Il y a des critiques littéraires et des critiques d’art. Pour quoi n’y aurait-il pas de critiques scientifiques?” (Hay críticos literarios y críticos de arte ¿Por qué no habrá críticos científicos?) M. Ollivier, *Physique moderne et réalité*, París, 1962, pág. 58.

2. *Ibid.*, pág.9.

3. En lo que concierne al significado verdadero de las ciencias ocultas y del espiritismo, véase R. Guénon, *L’erreur spirite*, París, 1923; asimismo, su obra *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, París, 1962.

4. “La naturaleza silvestre está de común acuerdo con una santa pobreza y también con una infantilidad espiritual; es un libro abierto que contiene una enseñanza inagotable de verdad y belleza. Es en medio de sus propios artificios que el hombre se corrompe más fácilmente, son aquellos los que le hacen codicioso e impío; cerca de la Naturaleza virgen, que no sabe de agitación ni falsía, el hombre tenía la esperanza de permanecer contemplativo como la Naturaleza misma. Y es la Naturaleza, cuasi-divina en su totalidad, la que tendrá la palabra final.” Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, pág. 84.

5. “La naturaleza inviolada es, a la vez, un vestigio del Paraíso Terrenal y una prefiguración del Paraíso Celestial...” Schuon, *op. Cit.*, pág. 143.

6. “El cristianismo, habiendo tenido que reaccionar contra un espíritu totalmente “pagano” (en el sentido bíblico), hizo al mismo tiempo que desaparecieran –como sucede siempre en tales casos- valores que no merecían el reproche de paganismo. Teniendo que oponer, entre los mediterráneos, un naturalismo filosófico y “chato”, suprimió al mismo tiempo, entre los nórdicos, un “naturalismo” de carácter espiritual. La tecnología moderna es el resultado –sin duda, muy indirecto- de una perspectiva que, habiendo proscrito de la naturaleza a los dioses y genios, y, habiéndola también, por este mismo hecho, tornado profana, terminó permitiendo que se la “profanara” en el sentido más brutal de la palabra. El occidental prometeico –pero no todos los occidentales- es afectado por un género de desdén innato hacia la naturaleza; para él, la naturaleza es un bien que hay que gozar o explotar, o inclusive un enemigo que hay que conquistar.” F. Schuon, “La Perspectiva Simbolista”, *Tomorrow*, Invierno, 1966, págs. 54-55.

7. Véase W. J. Ong, “Religión, Erudición y la Restitución del Hombre”, *Daedalus*, XCI, Primavera, 1962, donde habla de la necesidad de volver a unir “lo interior con lo exterior, de restaurar al hombre en su hogar en el cosmos”, págs. 428-429.

8. En su sentido, la metafísica y la ciencia son complementarias. La metafísica no se ocupa de la conducción pormenorizada de la naturaleza, la ciencia no se ocupa de la interpretación última del conocimiento natural. Ambas son necesarias para una visión sintética del mundo. Pero la relación es unilateral; la ciencia no puede empezar sin asumir un principio metafísico,

mientras que la metafísica no presupone principio científico alguno en cuanto a la validez de sus conclusiones. Una de las funciones de la metafísica es examinar las bases de los presupuestos de la ciencia, tal como una función de la lógica es poner al descubierto estos presupuestos. Pero esto no agota a la metafísica...” Caldin, *The Power and limits of Science, A philosophical Study*, pág. 117.

9. “A la física la restringe su propio método, y no puede esperarse que rinda plena cuenta de experiencia: no puede ocuparse de los fundamentos del pensamiento y la acción racionales, omite consideraciones de cualidades, de formas, de agentes y causalidad. Por consiguiente, el conocimiento de la naturaleza proporcionado por sus interpretaciones teóricas es muy limitado; pero estas limitaciones no traen consecuencias fuera de la física. Una filosofía no puede pues basarse en la física sola; sino que absurdamente se limitaría en su alcance.” Caldin, *op. Cit.*, págs. 47-48.

”Lo que debe ser inmediatamente evidente es que la ciencia física abstraigo ciertas cantidades medibles de una realidad completamente más rica, y se ocupó de éstas, y de éstas solas, con exclusión de todo lo demás que no es de interés.” Yarnold, *The Spiritual Crisis of the Scientific Age*, pág. 28.

Véase también Mascal, *Cristian Theology and Natural Science*, Capítulo II; y Smethurst, *Modern Science and Cristian Belief*, cap. V.

10. Eddington cita la anécdota del ictiólogo que emplea una red de un tamaño particular para atrapar peces del mar y luego arriba a la conclusión de que todos los peces del mar son de ese tamaño particular. Véase Eddington, *The Philosophy of Phisycal Science*, pág. 16.

11. “El hecho de que se efectúe un experimento impone una limitación estricta a las conclusiones generales. Son válidas dentro del contexto del experimento y del experimentador.” Yarnold, *op. Cit.*, págs. 16-17.

12. “Pero hemos visto que la ciencia se interesa no sólo de una parte de lo que podemos percibir, y así el conocimiento del mundo natural que podría ganarse mediante el empleo de todas nuestras facultades que puedan ponernos en relación con él supera grandemente y trasciende lo que puede adquirirse mediante el empleo del método científico. Debemos defender el ideal de una *sapientia naturalis*, una sabiduría concerniente a la naturaleza para la cual nuestra *scientia* o nuestro conocimiento actual es una contribución válida.” Sherwood Taylor, *The Fourfold Vision*, pág. 84.

13. "Entonces, la ciencia física no es una descripción adecuada de la naturaleza; es un retrato hecho por un observador con un punto de vista particular y una limitación definida de su visión. Escoge los datos, de alguna manera como un artista escoge. La ciencia es una construcción efectuada mediante la sintetización de datos seleccionados; no es una visión intacta de la naturaleza. Ciertamente, hace que entendamos algo el orden del funcionamiento de la naturaleza, pero sin comprenderlo por completo. Además, descuida por entero la relación de la naturaleza con el hombre y con la primer causa. De la ciencia natural no podemos aprender para qué, cómo y por qué la naturaleza material existe, y por qué tiene ley alguna. La hermosura de la naturaleza, en su sentido más amplio, no ha de captarse pues a través de la ciencia sola... Además de las minúsculas investigaciones de la ciencia y la unificación de ellas, que la ciencia teórica efectúa, necesitamos entender la relación de la naturaleza con el hombre y con Dios... Necesitamos una sabiduría que trascienda a la ciencia si hemos de tener una

visión completa de la naturaleza. La ciencia sola no nos dará los conceptos que necesitamos para un conocimiento pleno de la naturaleza...” Caldin, op. Cit., págs. 130-131.

14. “El mínimo fenómeno participa de varias continuidades o dimensiones cósmicas, inconmensurables en relación recíproca...” Burckhardt, “*Cosmología y Ciencia Moderna, Tomorrow*, Otoño, 1964, pág. 308.

15. Véase Lord Northbourne, *Pictures of the Universe, Tomorrow*, 1964, págs. 267-268.

16. Sobre esta y otras contradicciones de las modernas teorías físicas, véase M. Ollivier, *Physique moderne et réalité*.

17. Sobre la ciencia “perfecta” y su comparación con la ciencia moderna, véase F. Brunner, *Science et réalité*, París, 1954, donde escribe: “*La science parfaite, si elle existe, n’est pas, comme la science moderne, une démarche de la raison individuelle, liée aux dones limitées de l’experimentation et du calcul. Relative à l’origine, a l’être et à la fin connaissance du Principe de L’univers.*” (págs. 8-9). (“La ciencia perfecta, si existe, no es, como la ciencia moderna, un paso de la razón individual, ligada a los datos limitados de la experimentación y del cálculo. Respecto al origen, al ser y al fin absoluto de las cosas, su propiedad es de estar enteramente suspendida del conocimiento del Principio del universo).

18. “...para Jung, el ‘inconsciente colectivo’ está situado ‘debajo’, en el nivel del instinto fisiológico: es importante tener esto presente puesto que el término ‘inconsciente colectivo’, en sí mismo, podría tener un significado más amplio y, de algún modo, más espiritual, como ciertas asimilaciones efectuadas por Jung parecen sugerirlo, especialmente su utilización –o más bien, objetivamente, su usurpación- del término ‘arquetipo’...” Burckhardt, *Cosmology and Modern Science, Tomorrow*, Invierno, 1965, pág. 27. “Jung abrió una brecha en ciertas estructuras estrictamente materialistas de la ciencia moderna; pero este hecho no es de utilidad para nadie, para decir lo menos –a uno le hubiera gustado regocijarse con ello- porque las influencias que se filtran a través de esta brecha, provienen del psiquismo inferior y no del Espíritu, que es el único capaz de salvarnos.” Ibid., pág. 55.

19. Uno de los grandes biólogos franceses escribe: “*Bref, on nous demande isi un acte de foi, et cést en effet sous la forme d’une vérité révélée que chacun de nous a reçu jadis la notion d’évolution.*” (En suma, aquí se nos pide un acto de fe, y en efecto es bajo la forma de una verdad revelada que cada uno de nosotros recibió en otro tiempo la noción de evolución.) L. Bonoure, *Déterministe et finalité double loi de la vie*, París, 1957. Véase también *Recherche d’une doctrine de la vie*, del mismo autor, París, 1964, en cuanto a una crítica biológica de la evolución y algunos de sus defensores.

20. “Los biólogos tienen en muy alta estima el concepto de la Evolución orgánica, y para muchos de ellos es un objeto de devoción genuinamente religiosa, porque la consideran como un principio integrativo supremo. Esta es probablemente la razón de por qué la severa crítica metodológica empleada en otros sectores de la biología no se aplicó aún contra la especulación evolutiva.” Thompson, *Science and Common Sense*, pág. 229.

Recordamos una ocasión en una clase de estratigrafía cuando le formulamos al profesor una pregunta que parecía criticar el postulado de la evolución y nos respondió secamente: -No formulamos más preguntas sobre la evolución. Sólo la aceptamos y seguimos.

21. Con demasiada frecuencia, las obras de tales autores fueron descuidadas o suprimidas deliberadamente. Un caso en cuestión es la obra de C. Dewar llamada *Transformist Ilusion*, Murfreesboro, 1957, que reunió una vasta cantidad de pruebas paleontológicas y biológicas contra la evolución. El autor, evolucionista en su juventud, escribió muchas monografías que existen en las bibliotecas de zoología y biología comparadas por todas partes. Pero su última obra, *The Transformist Ilusion*, tuvo que publicarse en Murfreesboro, Tennessee (¡) y no es fácil encontrar en bibliotecas que tienen todas sus obras anteriores. Difícilmente haya otro campo científico en el que predominen semejantes prácticas oscurantistas.

22. Escribe Lemoine, geólogo francés, como editor de un tomo de la enciclopedia francesa sobre Organismos Vivos, tras estudiar artículos de distintos colaboradores sobre las pruebas paleontológicas de la evolución: “De esta exposición se colige que la teoría de la evolución es imposible. En realidad, a pesar de las apariencias, nadie más cree en ella, y se habla, sin atribuirle importancia alguna, de evolución para denotar eslabonamiento –o más evolucionado, menos evolucionado en el sentido de más perfeccionado, menos perfeccionado, porque es el lenguaje convencional, admitido y casi obligatorio en el mundo científico. La evolución es un género de dogma, en el que los sacerdotes no creen más, pero que mantienen para su pueblo.” Citado por Dewar en *Transformist Ilusion*, pág. 262.

23. “*Da là vient que l'évolutionisme repose tout entier sur une vast pétition de principe: les faits paléontologiques sont utilisés pur prouver l'évolution et, à la fois, triuvent leur explication dans cette théorie inventée pur eux. C'est un magnifique exemple de circulus vitiosus.*” Bonoure. “*Déterminisme et finalité*, págs. 80-81. (De allí que el evolucionismo repose sobre una vasta petición de principio: los hechos paleontológicos son utilizados para probar la evolución, y a la vez, hallan su explicación en esa teoría inventada por ellos. Es un magnífico ejemplo de circulus vitiosus.)

24. En cuanto a una crítica de estas teorías que procuran proporcionar una respuesta a la explosión de nuevas formas, véase Bonoure, op. Cit., págs. 65 y siguientes.

25. “*Qu'il y ait et, au cours des âges, una certaine gradation des formes, cela est certain, mais ne prouve nullement un rapport de descendance entre les différents groupes, dont chacun, au contraire, surgit brusquement, de novo, avec tous ses caractères essentiels.*” Bonoure, op. Cit., págs. 57-58. (Que haya habido, en el curso de las edades, cierta gradación de formas, eso es cierto, pero nada prueba una relación de descendencia entre los diferentes grupos de los que cada uno, por el contrario, surgió bruscamente, de novo, con todos sus caracteres esenciales.)

26. “*La majeure partie des types fondamentaux du regne animal se presentent à nous sans aucun lieu au point de vue paléontologique.*” C. Depéret, *Les transformations du monde animal*, Paris, 1907, pág. 76 (La mayor parte de los tipos fundamentales del reino animal se nos presentan sin lugar alguno desde el punto de vista paleontológico.)

27. Véase Dewar, *The Transformist Ilusion*, capítulo XVII, “Algunas transformaciones Postuladas por la Doctrina de la Evolución”.

28. Véase los diversos estudios de E. L. Grandt-Watson, como *Nature Abounding*, 1941; *Enigmas of Natural History*, Londres (sin fecha), y *The Mystery of Physical Life*, Londres, 1964, donde se estudian tales casos. En estas obras, el autor trata de estudiar la “sabiduría de la naturaleza” volviéndose hacia casos específicos en los que se manifiesta muy directamente esta sabiduría.

29. “*Quoi qu’il en soit, dans le monde actuel, nous ne constatons aucun signe d’évolution; celle-ci paraît exclue du monde vivant que nous avons sous les yeux et dont nous faisons partie.*” Bonoure, *Déterminisme et finalité*, pág. 61. (Sea lo que fuere, en el mundo actual, no comprobamos signo alguno de evolución; ésta parece excluida del mundo viviente que tenemos bajo los ojos y del que formamos parte.)

30. M. Caullery, *Le Problème de l’évolution*, París, 1931, pág. 401; Bonoure, op. Cit., págs. 50-51.

31. “*Elles [espèces] n’ont devant elles qu’une alternative: ou se maintenir inchangés, ou s’éteindre.*” Caullery, op. cit., págs. 84-85. (Ellas –las especies- no tienen ante sí sino una alternativa: o mantenerse incambiadas o extinguirse.)

32. “*Le succès de la théorie évolutionniste, c’est le succès des personnes faciles, il n’est point de bio-philosophie qui ne recoure à cette fille complaisante: elle sert le matérialisme de Haeckel et de Lyssenko, le panthéisme de Teilhard de Chardin, le lyrisme éperdu de Saint-Seine. L’anti-hasard de Cuénot, le spiritualisme de Le Roy y de Leconte de Noüy, l’ortodoxie religieuse des prêtres, moins et princes de grand’clergie. Il existe aujourd’hui un scientisme clerical dont l’ardent empressement est manifeste par l’évolution: chez celle-ci se reconcilient les passions de l’athéisme y les croyants de stricte obédience.*” Bonoure, op. Cit., pág. 78. (El buen éxito de la teoría evolucionista, es el de las personas fáciles, no hay biofilosofía que no recurra a esta muchacha complaciente: sirve al materialismo de Haeckel y de Lyssenko, al panteísmo de Teilhard de Chardin, al lirismo desatinado de Saint-Seine, la anti-casualidad de Cuento, el espiritualismo de Le Roy y de Leconte de Noüy, la ortodoxia religiosa de los sacerdotes, monjes y príncipes de la gran clerecía. Hoy en día existe un cientifismo clerical cuya ardiente diligencia se manifiesta por la evolución: en ella se reconcilian los apasionados del ateísmo y los creyentes de la obediencia estricta.)

33. Un ejemplo es un destacado biólogo como D’Arcy Thomson.

34. Sobre los problemas relacionados con la filosofía de la biología, véase E. W. F. Tomlin, *Living and Knowing*, Londres, 1955, partes 2 y 3.

35. Esta afirmación de ningún modo se propone contrariar la solidificación y coagulación graduales del ambiente cósmico aseveradas por las doctrinas tradicionales, especialmente las hindúes de los ciclos cósmicos.

36. En lo que concierne a la matemática, en R. Guénon, *Les Principes du calcul infinitesimal*, París, 1964, podrá hallarse un ejemplo de cómo los principios metafísicos pueden aplicarse, y aclararse el significado metafísico de una rama de la matemática.

37. En este campo, son especialmente significativos los escritos de autores tradicionales como R. Guénon, A. K. Coomaraswamy, F. Schuon y T. Burckhardt, lo mismo que renombradas figuras académicas como H. Zimmer y M. Eliade.

38. “El símbolo religioso traduce una situación humana a términos cosmológicos y viceversa; más precisamente, revela la continuidad entre las estructuras de la existencia humana y las estructuras cósmicas. Esto significa que el hombre no se siente ‘aislado’ en el cosmos, sino que se ‘abre’ hacia un mundo que, gracias a un símbolo, se demuestra ‘familiar’. Por otro lado, los valores cosmológicos de los símbolos le permiten dejar detrás la subjetividad de una situación y reconocer la objetividad de sus experiencias personales.” M. Eliade, “*Observaciones*

Metodológicas sobre el Estudio del Simbolismo Religioso”, en M. Eliade y J. Kitagawa (ed.) *The study of Religions –Essays in Methodology*, Chicago, 1959, pág. 103.

39. “Los símbolos religiosos son capaces de revelar una modalidad de lo real o una estructura del mundo que no es evidente en el nivel de la experiencia inmediata...”

”Para los primitivos, *los símbolos son siempre religiosos* porque señalan algo *real* o una *estructura del mundo*. Pues en los niveles arcaicos de la cultura, lo real –o sea, lo potente, lo significativo, lo vivo- equivale a lo sagrado.” M. Eliade, *op. cit.*, págs. 98-99.

40. “La ciencia de los símbolos –no simplemente el conocimiento de los símbolos tradicionales- procede de los significados cualitativos de sustancias, formas, direcciones espaciales... y otras propiedades o estado de cosas; no nos ocupamos aquí de apreciaciones subjetivas, pues las cualidades cósmicas están ordenadas en relación con el Ser y según una jerarquía que es más real que el individuo; son, pues, independientes de nuestros gustos, o más bien los determinan en la medida en que estamos en consonancia con el Ser; asentimos a las cualidades en la medida en que nosotros mismos somos ‘cualitativos’. El simbolismo, ya sea que resida en la naturaleza o se afirme en el arte sacro, también corresponde a la manera de ‘ver a Dios por doquier’, con la condición de que esta visión sea espontánea gracias a un conocimiento íntimo de los principios de los que la ciencia de los símbolos procede...” F. Schuon, *Gnosis Divine Wisdom* (versión de G. E. H. Palmer) Londres, 1959, pág. 110.

41. Sobre el carácter especial del cristianismo como un camino espiritual sin una ley, en comparación con el judaísmo y el Islam, véase F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, London, 1948, caps. VI y VII (*De la Unidad Trascendente de las Religiones*, Ediciones Heliodoro, Colec, La Rama Dorada, Madrid, 1980). *De l’Unité transcendante des Religions*, Editions su Seuil, París, 1979.

42. “Debido a la totalidad y centralidad verdaderas del hombre, éste tiene la función casi divina de custodia del mundo de la naturaleza. Una vez que se ignora o emplea mal este papel, el hombre está en peligro de que, en última instancia, la naturaleza señale quién es el conquistador y quién el conquistado. También podría decirse que, en el pasado, el hombre tenía que protegerse de las fuerzas de la naturaleza, mientras que hoy es la naturaleza quien debe protegerse del hombre.” J. E. Brown, “*El Legado Espiritual del Indio Americano*” Tomorrow, otoño, 1964, página 302.

43. “Esta destronización de la naturaleza, o esta escisión entre los hombres y en la tierra dio frutos tan amargos que no debería ser difícil demostrar cómo, en estos tiempos, el mensaje intemporal de la naturaleza constituye un viático de primera importancia. Tal vez algunos objeten que Occidente ya conoció –especialmente en los siglos XVIII y XIX- retornos a la naturaleza virgen, pero esto no viene a cuento, pues aquí no es cuestión de un ‘naturismo’ que bien podría describirse como romántico o ‘deísta’, o incluso ateo. No es cuestión de proyectar un individualismo supersaturado y desilusionado dentro de una naturaleza desacralizada –esto sería un trozo de mundanalidad como cualquier otro- sino, por el contrario, de encontrar de nuevo en la naturaleza sobre la base de una perspectiva tradicional, la sustancia divina que es inherente a ella; en otras palabras, ‘ver a Dios por doquier’, y no ver nada aparte de Su misteriosa presencia.” F. Schuon, “*The Symbolist Outlook*”, páginas 55-56.

44. “La comprensión clara de la virtud del Cielo y 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 todo arreglo

ecuánime en el mundo; son los que están en armonía con los hombres.” *The Sacred Books of China, The Texts of taoism* (versión de J. Legge), tomo I, pág. 332.